

Fraticelli, Julieta Andrea

El lenguaje poético en Martin Heidegger. Una investigación en tres obras y momentos de su pensamiento: Ser y Tiempo; Hölderlin y la esencia de la poesía; De camino al habla

**Tesis para la obtención del título de grado de
Licenciado en Filosofía**

Directora: Jugo Beltrán, María Clemencia

Documento disponible para su consulta y descarga en Biblioteca Digital - Producción Académica, repositorio institucional de la Universidad Católica de Córdoba, gestionado por el Sistema de Bibliotecas de la UCC.



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

TRABAJO FINAL

FRATICELLI, JULIETA ANDREA

2019

El lenguaje poético en Martin Heidegger.

Una investigación en tres obras y momentos de su pensamiento:

Ser y Tiempo; Hölderlin y la esencia de la poesía; De camino al habla.

Universidad Católica de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Filosofía para profesores de nivel medio

El lenguaje poético en Martin Heidegger.

Una investigación en tres obras y momentos de su pensamiento:

Ser y Tiempo; Hölderlin y la esencia de la poesía; De camino al habla.

Autora: Prof. Julieta Andrea Fraticelli
Directora: Dra. María Clemencia Jugo Beltrán

Año: 2019

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	pág. 6
DESARROLLO	
1. SER Y TIEMPO: COMPRENSIÓN, INTERPRETACIÓN Y DISCURSO.....	pág. 13
1.1. La disposición afectiva.....	pág. 17
1.2. La cotidianidad del <i>Dasein</i>	pág. 19
1.3. La condición de arrojado del <i>Dasein</i>	pág. 23
1.4. El lenguaje.....	pág. 25
1.5. Comprender e interpretar.....	pág. 30
1.6. <i>Da-sein</i> y mundo.....	pág. 35
2. HÖLDERLIN Y LA ESENCIA DE LA POESÍA: CINCO LEMAS.....	pág. 38
2.1. Poetizar.....	pág. 41
2.2. El lenguaje es el más peligroso de los bienes.....	pág. 45
2.3. Somos un diálogo.....	pág. 48
2.4. Lo que queda, lo instauran los poetas.....	pág. 49
2.5. Poéticamente habita el hombre esta tierra.....	pág. 51
3. EL HABLA Y DE UN DIÁLOGO DEL HABLA.....	pág. 55
3.1. El habla habla.....	pág. 58
3.2. El nombrar como invocación.....	pág. 62
3.3. El peligro de la riqueza conceptual.....	pág. 70
3.4. Un diálogo de casa a casa.....	pág. 72
3.5. El silencio.....	pág. 87
CONCLUSIÓN	pág. 94
BIBLIOGRAFÍA	pág. 100

INTRODUCCIÓN

El tema de la presente investigación, surge como síntesis del estudio de diversas temáticas filosóficas, siguiendo como guía los interrogantes que el mismo fue generando. Una de las primeras motivaciones para llevarlo a cabo fue la pregunta acerca del ser humano en la actualidad y su posicionamiento en el corriente siglo ante la ciencia y la vida. Encrucijada que pareciera no resolverse en la tensión entre vida técnica / vida contemplativa que experimentamos en la vida cotidiana; entonces ¿cómo expresar el ser que habitamos en la encrucijada? Es así que resultó que abordar el problema del lenguaje podía ser un camino de respuesta dado que sabemos que el problema del lenguaje se torna recurrente con el llamado ‘giro lingüístico hermenéutico’ que pone el acento en el lenguaje como constitutivo del ser humano, por lo que vemos importante realizar una breve presentación acerca de dicha cuestión. Autores como Dilthey y Gadamer nos permitirán entrar en tema y desarrollar los puntos que nos conciernen plantear, en torno al tema que nos ocupa.

Para ubicarnos en la discusión y nombrando a un antecesor de Heidegger, podemos considerar el debate entre ‘interpretación y comprensión’, de mano de Dilthey en *Dos escritos sobre Hermenéutica*¹, ya que es uno de los principales representantes de la Hermenéutica romántica y puede abrir al camino de indagación sobre Heidegger. El mismo Heidegger reconoció el rigor de Dilthey no sólo en lo que respecta a su trabajo de gran historiador, sino que también lo aprecia como pensador empeñado en la cimentación de la filosofía².

Dilthey parte del hecho de la gran diferencia existente entre las ‘ciencias fácticas’ y las llamadas ‘ciencias del espíritu’ (o ciencias humanas) dejando en evidencia que si de investigar objetos distintos se trata, no se puede mantener el mismo modo de acceso hacia ellos. Hasta el momento existía sólo un ‘método’ tomado como universal, por lo tanto, válido para todas las ciencias: el de las ciencias físicas y matemáticas, que son ciencias explicativas y que en lenguaje hermenéutico pueden ser identificadas con el uso técnico de la razón. Pero con el auge de las ciencias del espíritu comenzó a mostrarse la infructuosidad de este método para tales ciencias³.

¹ DILTHEY, W., *Dos escritos sobre Hermenéutica*, Ed. Istmo, Madrid, España, 2000.

² Cf. PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Ed. Alianza, Madrid, 1986 pp. 15 y ss.

³ Cf. DILTHEY, W., *Dos escritos sobre Hermenéutica*, Op. Cit. pp. 25 y ss.

La comprensión abarca la vida en su totalidad, al comprender también se realiza el proceso de ‘comprender-se’. El proceso de comprensión no es aquello que queda establecido por una o varias personas como método universal, es decir, que se puede generalizar; sino que tiene una ‘estructura previa’ en nuestros modos de ser; lo que significa que este proceso es universal. Los seres humanos somos ‘siempre ya comprendiendo’⁴. La comprensión, por ello, tiene carácter de proceso y no es una mera técnica para entender textos. Comprensión e interpretación no pueden ser desligadas una de la otra, puesto que, si bien la interpretación ha sido tomada muchas veces como mera explicación –de mano de las ciencias fácticas o físico-matemáticas-, ambas son necesarias a la hora de comprender las vivencias, objeto propio de las ciencias del espíritu.

Si entendemos a la comprensión y la interpretación como dos partes separadas de un mismo proceso en el que el ser humano es quién es y comprende el mundo, entonces estamos fragmentando su esencia y también la de aquello que pueda ser comprendido por él. La importancia de la ‘conexión’ entre las partes del todo, deja en claro que sin interpretación de las diversas manifestaciones del ser, la comprensión no puede ser tal. El problema del que parte la hermenéutica, para Dilthey, es el de conseguir un saber de validez universal, a partir de las experiencias. Tal es así que la hermenéutica surge como una “teoría de la perceptiva del comprender manifestaciones de la vida fijadas por escrito”⁵.

H. G. Gadamer también puede ayudarnos a la hora de realizar un análisis sobre la cuestión. Este autor, si bien es posterior a Heidegger, se ocupa de hacer un camino exhaustivo por la historia de la filosofía y termina por desarrollar aquello que su mismo maestro le legó.

En el texto *Verdad y Método*⁶, el autor trata temas importantes acerca de la hermenéutica para los fines que esta investigación desarrollará. Gadamer habla de la ‘experiencia hermenéutica’ como estrechamente unida a la ‘tradicición’. Pero no habla de la tradición como construcción de hábitos, que puede ser conocida y dominada por la experiencia, sino que se trata de la tradición como lenguaje. Esto quiere decir que la tradición, en el sentido de construcción de hábitos, tanto como la tradición en sentido de lenguaje, pertenecen al ámbito de lo que no se puede manipular; es decir, que no tiene carácter de objeto. Cuando se está en presencia de un texto, no sólo sucede que estamos frente a oraciones escritas por una persona con una lengua o una idea distinta del lector, sino que está manifestando toda la vida de un

⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 76.

⁵ *Ibidem.*, p. 85.

⁶ H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.

‘tú’, repleto de sentidos distintos a los que el lector trae consigo y, por lo tanto, este lenguaje dirá mucho más que palabras o conceptos. Para encontrarse con una tradición, con un tú, al que se considera como distinto del que lee, conoce, u observa, se necesita de una apertura. Esta apertura de la comprensión no es plena voluntad y libertad de prejuicios –ya que están siempre presentes y son re-creados permanentemente en nuestros actos de comprensión e interpretación- puesto que nos van dando lugar a esa apertura de sentidos que se brinda en una experiencia de encuentro entre lenguajes y tradiciones⁷.

Asimismo, dice Gadamer que al establecer una ‘conversación’ no se trata de que cada uno dirija el sentido de la misma por propia voluntad ya que en ese caso no se estaría dando una ‘verdadera conversación’. En ella se busca que todos los involucrados participen y consientan en que el camino los vaya conduciendo hacia donde la misma conversación los guíe. Este es el lenguaje que no permite ni quiere volverse posesión ni ‘traducción’. Dice el autor que quien de verdad busca comprender, no intenta realizar traducciones de otro a su lengua, ya que estaría apropiándose de un modo diferente de lo que el otro expresa. Tampoco se trata de intentar ponerse en su lugar como individualidad, sino simplemente dejar que su expresión continúe siendo lo que verdaderamente la conversación deja entrever⁸.

Sin lenguaje no sería posible la comprensión misma, ya que éste es ‘donación de mundo’. Esto quiere decir que el hombre no podría habitar el mundo sin lenguaje. Además, en todo proceso de comprensión se involucra el movimiento de interpretar, a través de un lenguaje que “pretende dejar hablar al objeto”⁹, objeto que es el tema de nuestra conversación.

Una cuestión importante a tratar en el siguiente trabajo será, acorde a lo planteado con Gadamer, la relación entre poesía y cultura, o poesía e historia¹⁰ y cómo fundamenta Heidegger la pertenencia de la poesía a un ámbito de eternidad.

Sostiene Heidegger que el lenguaje no es sólo propio de una cultura en la que podemos o no encontrarnos insertos, ni tampoco es una característica agregada a nuestro modo de ser. ‘Somos lenguaje’ y esto señala lo propio del hombre: es el ahí del ser, *Dasein*. El hombre es el único que habita el ser, a través de y gracias a la palabra. Cuando Heidegger dice lenguaje no se refiere sólo a los distintos idiomas y sus dificultades o facultades comunicativas, -si bien cada lenguaje abre mundo, abre sentidos de mundo-, él habla desde el interior mismo de la

⁷ Cf. Ibidem, pp. 333 y ss.

⁸ Cf. H. G. GADAMER, p. 463.

⁹ Ibidem, p. 467.

¹⁰ Cf. Ibidem, pp. 129 y ss.

existencia del *Dasein*, se trata de poner en juego sus condiciones esenciales y responder a lo que está llamado: esto es, a la comprensión del ser.

Para llevar a cabo el siguiente trabajo de investigación, tomaremos las obras *Ser y Tiempo*¹¹, los párrafos: 29 al 34 correspondientes a “La constitución existencial del ahí” y los párrafos 35 a 38, pertenecientes a “El ser cotidiano del Ahí y la caída del *Dasein*”. Los cinco lemas de *Hölderlin y la esencia de la poesía*¹², y del escrito *De camino al Habla*¹³, los textos: “El Habla” y “De un diálogo del habla”, que se condicen con su última etapa de desarrollo de pensamiento.

Al recorrer estos textos durante la investigación, se irán dejando entrever algunas conexiones entre ellos, a pesar de haber sido escritos distantes en el tiempo. Tal conexión mostrará cómo el problema del lenguaje y más aún, del lenguaje poético, ha sido una búsqueda constante del autor, la que mereció hasta sus últimas investigaciones.

Pöggeler lo deja en claro en su introducción sobre el camino del pensar de Heidegger: “La voluntad de saber y la avidez de explicaciones, jamás nos llevan a una pregunta pensante. Querer saber es ya constantemente la solapada arrogancia de una autoconciencia que apela a una razón, inventada por ella misma, y a la razonabilidad de ésta.”¹⁴ Lo único que hay que mostrar es cómo Heidegger lleva a la tradición al camino de su pensar, y cómo la tradición le llama por el camino de su pensar. El escuchar sereno, que nada espera ni nada quiere para sí pero que está dispuesto a someterse a interpelación y transformación, es el único capaz de experimentar aquello que hay que pensar, gracias a lo cual el pensar de Heidegger es llamado a su camino. Heidegger, en diálogo con un huésped japonés, que más adelante en este trabajo trataremos, formuló respecto a un trecho del camino: “Nunca he hecho otra cosa que seguir un rastro impreciso del camino; pero he sido fiel a él. El rastro era una promesa, casi imperceptible, que anunciaba una liberación hacia lo libre (...)”¹⁵

Indagar acerca del lenguaje poético en Martin Heidegger permite abrir una visión del hombre, cuya esencia finita habita en lo que se retira siempre de sus pretensiones de posesión y de dominio de la totalidad de lo existente. Para Heidegger, el lenguaje es el modo de ser del hombre. Es propio del hombre el comprender y esta condición existencial es la que se da a través del lenguaje.

¹¹ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. Versión PDF. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera.

¹² HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958. Traducción y Prólogo de Samuel Ramos.

¹³ HEIDEGGER, M., *De camino al Habla*, Ed. Serbal, Barcelona, 2º ed., 1990.

¹⁴ Cf. PÖGgeler O., p. 15.

¹⁵ *Ibidem*, p. 18.

Un punto a desarrollar en esta investigación, será entonces, el de hallar la unidad y proximidad del tema ‘comprensión y lenguaje’, a través de cada obra que se condice con cada uno de los tres períodos del pensamiento del autor.

Heidegger ha desarrollado ampliamente una visión del lenguaje como apertura de sentidos, apertura de mundo que se da en la palabra. Hablar otro idioma, incluso, significa habitar el mundo con sentidos diferentes. Sentido y significado, por supuesto, no son sinónimos. Un significado remite a la traducción de ‘logos’ como concepto, casi como una ecuación matemática que dará un resultado específico conocido, tal vez, de antemano. Si el lenguaje abre mundo, y éste es mundo de sentidos, no se podrá expresar con un lenguaje científico o técnico la belleza de la poesía, sino que se deberá hablar en clave poética de cada cosa.

En esta misma línea, el filósofo permite poner en diálogo un problema actual y que ha centrado la filosofía moderna desde Kant, la distinción entre conocer y pensar. El conocer se basaría en criterios científicos, mientras que al mencionar el pensar, centra el tema a partir de la igualdad entre ser y pensar. Heidegger propone la diferencia entre técnica, ciencia y pensar, mostrando una distinción tajante entre dos tipos de lenguajes: uno técnico, el de las ciencias, con el que se logra la manipulación y explotación de la naturaleza; al que también corresponde de alguna manera el lenguaje que permite expresar lo urgente, lo útil. Y aquel lenguaje enigmático, no apropiante, que es respuesta a una llamada; críptico, abismal, místico de por sí: el lenguaje poético.

Consideramos en primer lugar la etapa de pensamiento de Heidegger desarrollada en su obra *Ser y Tiempo*, en el capítulo V: “El estar-en como tal” en el que encontramos el apartado sobre *Da-sein* y el discurso. El pensador advierte que el estar-en referencia al ser, no es una propiedad de un sujeto, sino más bien es un modo de ser esencial del *Da-sein* mismo. Con ello nos quiere decir que el *Da-sein* se encuentra inmerso en el mundo, no de modo accidental o por propia voluntad, sino que el estar-en el mundo ha sido siempre su modo de ser. El capítulo además, trata específicamente acerca del lenguaje y el sentido de éste para el autor. Allí describe los existenciales del *Dasein*, la afectividad y el comprender, como condiciones de la interpretación. Es así que el lenguaje es toda la constitución existencial del hombre. Pero ¿sobre qué base se halla el lenguaje? Su fundamento ontológico es el ‘discurso’.

El lenguaje instrumental o técnico pertenece al ámbito del conocimiento como posesión y manipulación, tanto de las cosas como de los hombres; Heidegger llama a esta posesión, una de las posibilidades del ser-en el mundo, el ser- a la mano y ante los ojos. Así es que acaba

por perder de vista aquello más primigenio y lo propio de la esencia del hombre: el ser al cual co-responde en una circularidad abierta.

En Hölderlin y la esencia de la poesía, encontramos, en algunos aspectos, continuidad con el desarrollo de la obra *Ser y Tiempo*. Si bien distan en tiempo, el filósofo habla de la circularidad antes dicha, develando y mostrando, a la vez que permitiendo la permanencia en cierta ocultación de aquello que le es propio al ser humano.

En la obra *De camino al habla*, Heidegger refiere un diálogo sobre la hermenéutica, con un profesor japonés, sobre el conde Shuzo Kuki –discípulo del mismo Heidegger-. Se habla allí de que su pensamiento se hallaba centrado en lo que los japoneses denominan Iki¹⁶. De este modo, la conversación girará en torno al intento por comprender el término, siendo que quienes hablan pertenecen a distintas tradiciones. Allí se pretende un diálogo “casa a casa”¹⁷ en cuanto que el lenguaje es la casa del ser. Esto se expresa en la necesidad de que el hombre vive en el requerimiento del ser. En este sentido pareciera que el objetivo propuesto por ambos sería un imposible. Así es que el diálogo comienza por intentar interceptar algo así como la esencia del habla para cada uno. En la cultura japonesa, tanto como en la europea, la cuestión es enigmática; por ello requerirá de un gran esfuerzo y de la búsqueda de un auténtico existir poético.

Pero ¿qué sentido tenía el desarrollo de la hermenéutica para Heidegger? Era la interpretación misma: hermenéutica = interpretación. Este uso de la palabra era un intento de adaptarla a la fenomenología. Si Heidegger abandonó posteriormente ambos términos —hermenéutica y fenomenología—, fue porque prefirió seguir su camino sin atarse a una terminología. Al cabo de los años tiene interés en aclarar el verdadero sentido en que los empleó en otro tiempo. El significado heideggeriano de ‘hermenéutica’ estaba basado en la etimología; Heidegger hace derivar el término de Hermes, el mensajero de los dioses. Pero se trataría de un juego del pensar. Hermes trae el mensaje del destino; *hermeneúein* es aquel manifestar por el que alguien trae una noticia en la medida en que es capaz de escuchar un mensaje. Lo hermenéutico no significa, por tanto, en primer lugar, la interpretación, sino el hecho mismo de transmitir el mensaje y la noticia; este sería el sentido original.

A través del método de la lectura hermenéutica de las diversas obras, basándonos en los textos y bibliografía consignada iremos indagando el camino ya trazado. La reflexión crítica de los textos cumplirá una función importante, dado que permitirá encontrar los temas que

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., pp. 79 y ss.

¹⁷ *Ibidem*, p. 83.

muestran la continuidad del pensamiento del filósofo más allá de la diferencia y la diversa profundización en cada etapa que fue tomada en cuenta para esta investigación.

Dicho todo esto, nos disponemos a introducirnos en el desarrollo del pensamiento del mismo Heidegger, con las herramientas con las que ya contamos.

DESARROLLO

1. SER Y TIEMPO: COMPRENSIÓN, INTERPRETACIÓN Y DISCURSO

En la obra *Ser y Tiempo*, Heidegger realiza un desarrollo de su pensamiento que lo ha hecho ampliamente conocido en la historia de la filosofía. El mismo aparece por primera vez en el año 1927, editado por Edmund Husserl –maestro del autor que aquí investigamos. En su escrito, Heidegger, va a plantear la ya conocida pregunta en la historia de la filosofía, la “pregunta por el sentido del ser”¹⁸ a través de una interpretación del tiempo. Heidegger piensa que en los tiempos en que un resurgir de la metafísica vuelve a aparecer, es necesario plantearse esta pregunta para no seguir ocultando su sentido creyendo que, al hablar del ser, todas las personas comprenden a qué se están refiriendo. Y afirma que siempre, en una pregunta, se encuentra aquello por lo que se cuestiona y lo cuestionado, así como quien pregunta¹⁹.

Escudriñando los pasos que el filósofo ha seguido para poder encontrar el modo de ir desarrollando su pensamiento podemos observar también el paso por la fenomenología, cuyo fundamento estriba en que ésta no reduce ya un estado de cosas a otros, creyendo ‘explicarlo’. El pensar ‘trascendental’ de Heidegger se debe a su interés por el ente en cuanto verdadero. Por eso tuvo que entender también a la fenomenología desde el punto de vista trascendental. El problema estaba en el modo en que iba Heidegger a armonizar su interés ‘hermenéutico’ por la historia acontecida con el método fenomenológico²⁰.

En la obra de Heidegger podemos comprender que nos movemos cotidianamente en preconcepciones del ser, pero es necesario el planteo de la pregunta; lo que preguntamos no es algo enteramente desconocido pero sí se nos vuelve inasible²¹. Cuando se habla de ser, siempre se hace referencia al ser de un ente determinado y éstos han sido tomados como objeto de estudio de las diversas ciencias, en una simplificación de su esencia. Pero el *Dasein* no es un ente más como otros, sino que es desde donde se comprende al mismo, a éste le va en su ser el comprender al ser, es decir que la comprensión del ser es una determinación del *Dasein* entendido como el lugar, el ahí del ser²². El ser según el que el *Dasein* puede comportarse de determinadas maneras, es lo que el autor llamará existencia del mismo, como aquello que está siendo fuera, en el sentido de ex-sistencia. Éste puede comportarse en su existencia según su modo de ser sí mismo, puede elegir serlo o no, esto en referencia a su existencia auténtica –en caso de decidirse a ser él mismo acorde con su existencia- o inauténtica.

¹⁸ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 12.

¹⁹ Cf. Ibidem, pp. 12 y ss.

²⁰ Cf. PÖGGELER, O., p. 27.

²¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit. p., 17.

²² Cf. Ibidem, p. 22.

Para el filósofo, el *Dasein* es el lugar desde donde se comprende el ser y se proyecta sobre sus posibilidades, es decir, sobre su poder-ser y a medida que se desarrolla su comprender, va interpretando. En palabras del autor: “En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él”²³ y así llega a ser la comprensión lo que ya es, siempre teniendo en cuenta que la interpretación tiene su fundamento existencial en el comprender. La interpretación colabora en las posibilidades propias del comprender.

En su escrito de habilitación: *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, Heidegger diferencia entre ciencia natural y ciencia histórica al distinguir entre sus respectivos conceptos de tiempo: en física, el tiempo se convierte en una serie de puntos temporales simplemente orientados. Un punto temporal se diferencia del otro por el lugar que ocupa, medido desde un punto de partida. El flujo del tiempo se congela y hace rígido en un orden homogéneo de colocación en una escala, en un parámetro. En la ciencia histórica, el tiempo no es una serie mensurable, homogénea. Los tiempos de la historia acontecida se diferencian entre sí cualitativamente, sin que haya una ley que determine la secuencia.

Ya Dilthey se vio obligado a legitimar su reflexión por medio de una meditación del acontecer histórico. En la Introducción a las ciencias del espíritu ha expuesto Dilthey la ‘dominación y decadencia’ de la metafísica, pretendiendo probar con ello que la pérdida de la metafísica ha sido dada por obra de la investigación en ciencias particulares. Pero creía que aún quedaba por realizar la tarea de fundamentar el quehacer de las ciencias particulares mediante una meditación epistemológica. La crítica de Dilthey a la razón histórica es la crítica ‘de la capacidad que el hombre tiene de conocerse a sí mismo y de conocer la sociedad y la historia acontecida por él creadas’ y su base está en una ‘cimentación epistemológica de las ciencias del espíritu’. Estos esfuerzos se transforman en la pregunta por la vida misma, acontecida históricamente, a partir de la cual surge también la tarea de las ciencias del espíritu: se transforma en el análisis del Yo trascendental, que deja con ello de ser conciencia alejada de todo, para convertirse, en cambio, en vida plena de contenido e históricamente acontecida. Solamente cuando el ser mismo vuelve a convertirse en problema puede ser fundado en su originariedad el pensar históricamente acontecido.

Junto a este pensar que objetiviza la historia acontecida al convertirla en una cosa simplemente pasada, se alza un actuar de tipo revolucionario que intenta asir el futuro y hacerse dueño de la historia acontecida. Dilthey ha dejado atrás al pensar metafísico representativo orientado al ente en cuanto cosa presente, pero no lo ha superado de raíz. La

²³ Ibidem, p. 151.

pregunta por el ser mismo no ha sido tomada sobre sí de manera originaria. Y es precisamente en el fundamental concepto diltheyano de ‘vida’ donde se muestran los límites de la problemática de Dilthey. Estos límites son los del planteamiento metafísico. Es que el pensar metafísico (y el conocimiento de este punto significó para Heidegger el paso decisivo en el camino hacia *Ser y tiempo*) piensa al ser como constante ser presente y, por ende, no puede dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica. El pensar metafísico, desde sus más tempranos comienzos, está orientado hacia el ver²⁴. Ver a partir de nuestra temporalidad fáctica, pero que no se agota allí ni en el mero ejercicio de nuestros sentidos; sino que ese es el lugar desde el cual comienza a abrirse a sus posibilidades. Es un permitirle a los objetos comparecer ante lo que ellos mismos son. En palabras de Heidegger, “para la significación existencial de la visión sólo se toma en cuenta aquella característica del ver según la cual éste deja comparecer al descubierto el ente mismo al que tiene acceso”.²⁵

El fundamento de la múltiple decibilidad del ser se hace problemático por lo que hace a la manera de su ser fundamental y a esta pregunta se encadena otra: la pregunta por el sentido del ser. La doctrina metafísica del ser, la ontología, es cimentada por medio de la pregunta por el sentido del ser. *Ser y tiempo* es el despliegue de la cuestión sobre el modo de pertenencia del tiempo al sentido del ser. Es el intento de recoger de modo pensante aquello que permanece impensado, es decir, el fundamento olvidado de la metafísica.

Pero no sólo la pregunta ha caído en olvido; la omisión de su planteo ha sido sancionada por un dogma filosófico que se ha configurado como interpretación del ser. Este dogma dice que ‘ser’ es el concepto más general y vacío, e indefinible, aunque sea evidente. ‘Ontología’ es ahora el nombre para la pregunta por el ser del ente. Heidegger sostiene que se ha vuelto urgente una revisión de los conceptos fundamentales y exige un preguntar ontológico originario²⁶.

Hecha esta breve introducción es importante poder situar desde dónde y por qué el autor introduce al *Dasein* como aquél que comprende el ser desde su misma existencia y precisa de antemano realizar un análisis del mismo, puesto que de otro modo, no podríamos comprender la necesidad del desarrollo del lenguaje poético como tal, que nombra al ser a la vez que lo oculta, atravesando así la existencia del *Dasein* a cada momento.

²⁴ Cf. PÖGGELER, O., p. 45.

²⁵ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 150.

²⁶ Cf. Ibidem, p. 51.

1.1. La disposición afectiva

Pöggeler nos muestra que en el capítulo 4 de *Ser y Tiempo* señala Heidegger que, en caso de que deba hacerse la pregunta por el ser, hay un ente que dentro de lo óntico, o sea de los entes, tiene la primacía. Este ente es el hombre, en la medida en que él es 'estar'. El estar tiene relación al ser y, por tanto, comprensión del ser. Él mismo es el que entiende el ser, ontológico; este ser ontológico no puede ser un entender que se haya tomado a sí y hecho explícito, sino un entender-el-ser implícito, 'preontológico'.

La analítica existencia intenta poner al descubierto las estructuras del ser de la existencia; así, se diferencia del entender existencial porque no se ocupa de las estructuras formales, sino que trata de 'dilucidar' la pregunta de la existencia 'por medio del existir mismo'.

La primacía que el estar tiene frente a cualquier otro ente es triple: 1) el estar tiene una primacía óntica, distinguiéndose de todo ente al estar determinado por una relación al ser, por la existencia; 2) en razón de este estar determinado por la existencia es en él mismo ontológico, entendedor del-ser, y tiene por tanto una primacía 'ontológica'; 3) en razón de su comprensión del ser entiende su propio ser y el ser de lo que no es al modo del estar, siendo así condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. Es a partir del ente presente y representable como viene entendido el ser de cada ente y hasta el ser del hombre, del estar.

Aquí hacemos un paréntesis aclarando que para Heidegger, lo que interesa no es abrir un pensamiento 'nuevo'. Él se interesa en que lo pensado 'sea lo bastante antiguo como para aprender a concebir las posibilidades que los 'antiguos' emplazaron' para poder comprenderlas y disponer de ellas²⁷.

Siempre que se desee escudriñar en las profundidades del *Dasein*, hallaremos multiplicidad de caminos, puesto que éste es el ser que cada vez somos nosotros mismos. Pero cabe destacar que, no sólo por ese motivo, estamos en presencia de un ente en particular, específicamente nos referimos a que su existencia es lo primero, lo que antecede a su esencia.

²⁷ Cf. PÖGGELER, O., p. 54.

Proceder a la realización de un análisis del *Dasein* no es tarea fácil, el mismo Heidegger vislumbra y prepara, en su obra, los lentes desde los cuales fijarse este objetivo tan ambicioso:

Los dos caracteres del *Dasein* que hemos esbozado, la primacía de la “existencia” sobre la *essentia* y el ser-cada-vez-mío, indican ya que una analítica de este ente se ve confrontada con un dominio fenoménico sui generis. Este ente no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí dentro del mundo. Por eso tampoco puede darse temáticamente en el modo de la constatación de algo que está-ahí. Su correcta presentación es de tal modo poco obvia, que ya determinarla constituye una parte esencial de la analítica ontológica de este ente. La posibilidad de hacer comprensible el ser de este ente depende del acierto con que se lleve a cabo la correcta presentación del mismo. Por provisional que sea todavía el análisis, siempre exige asegurarse el correcto punto de partida.²⁸

Para proceder a una correcta presentación del *Dasein*, es necesario analizar su condición existencial, comenzando –y siguiendo el orden de la obra del autor- por la disposición afectiva como condición de apertura del ser del *Dasein*. Pero que sea un ente al que la existencia se le abra como disposición afectiva, no quiere decir por esto que en realidad la conozca. Incluso en aquellas condiciones en que se muestre esquivo con su estado de ánimo, se muestra el qué es, aún cuando el de dónde y adónde permanezcan a oscuras²⁹. El *Dasein* se encuentra así, con lo que Heidegger llama su condición de ‘arrojado’, haciendo referencia a un ente que está ‘entregado a su ser’ en el mundo a su cargo, a medida que va siendo aquello que es a cada momento. Incluso antes de todo querer propio de los esfuerzos de su voluntad, incluso anterior a todo conocimiento racional e irracional, la disposición afectiva abre al *Dasein* su condición de arrojado. Rescatando al entendimiento de la falsa comprensión que hace comparar un estado de ánimo con una constatación psicológica, Heidegger declara: “El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo.”³⁰

Pero si advertimos que la condición del *Dasein* es siempre un co-existir, co-habitar un mundo, también podemos vislumbrar cómo la disposición afectiva le muestra a éste su estar-en-el-mundo y su posibilidad de dirigirse-hacia. Así se hace patente la aparición de la mundaneidad del mundo y la apertura hacia una comprensión de lo a la mano. La disposición

²⁸ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 52.

²⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 139.

³⁰ *Ibidem.*, p. 140.

afectiva es el modo existencial de ser mediante el que el *Dasein* se entrega al mundo que le afecta constantemente aunque éste intente esquivarlo, es un modo existencial fundamental.³¹

Llegado a este punto, Heidegger procede a analizar la disposición afectiva como ‘angustia’ fundamental en el *Dasein*. Para describirlo, hará referencia a diversos modos ilustrativos que hallamos en la experiencia cotidiana. El miedo es un modo de la disposición afectiva, y ya sea que se lo considere desde su ‘ante qué tener miedo, el tener miedo o el por qué del miedo’, podemos comprender distintos puntos de vista que si bien están conectados entre sí, no son causales. Mediante este análisis se concluye que incluso la timidez, el espanto, la ansiedad, el estupor, se nombran como distintas modalidades del miedo y no se trata aquí de una forma de expresión del *Dasein* entre tantas otras disposiciones afectivas, sino que la cuestión consiste en comprender que el estar-en-el-mundo desde y en la modalidad del miedo, es “(...) una posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva del *Dasein* en general (...)”³². Una posibilidad que también deja abiertas otras posibilidades de ser.

1.2. La cotidianidad del *Dasein*

Heidegger llama la cotidianidad del *Dasein* al modo cotidiano de estar-en-el-mundo. El filósofo recupera este horizonte fenoménico que pareciera haberse perdido toda vez que se decidió conceptualizar a la interpretación y al discurso.

Siguiendo la lectura que Pöggeler realiza del autor podemos decir que el sentido de las cosas y el ‘sentido’ en general es lo originariamente propio de la vida fáctica y, de acuerdo con su estructura, tiene que ser concebido a partir de la vida³³. Es decir que no debemos escindir al *Dasein* de su cotidianidad para poder poetizar pensando, o pensar poetizando.

La significatividad puede ser nivelada por la tendencia humana a cosificar; sin embargo, la objetivación debe ser captada como ‘desvitalización’ de la vida: por ella, la vida se ve privada de su ‘vida’, de su estructura ‘tendencial’ y de los respectos de significatividad de su

³¹ Cf., HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 143.

³² Ibidem, p. 146.

³³ Cf. PÖGGELER, O., p. 35.

mundo. La orientación de la filosofía trascendental tendrá que deshacerse del esquema ‘cósico objetosujeto’, haciendo valer la intuición. Los haberes del sí mismo, es decir, aquello con lo que la vida se encuentra, no son los haberes de un sujeto aislado ni tampoco ciertamente los del Yo, como si se tratara de un objeto, sino que es el proceso de ganancias y pérdidas de familiaridad de la vida consigo misma, o sea: la vida es vida-en-el mundo. La vida no es el Yo, que necesita tender un puente hacia las cosas, sino que es siempre vida en el mundo. La interpretación de la vida fáctica tiene que replantearse a fondo la cuestión del pensar tradicional y hacer surgir de nuevo la problemática de la doctrina del ser u ontología a partir de la interpretación de la vida fáctica, es decir, desde una ‘hermenéutica de la facticidad’³⁴.

El ser-en-el-mundo es visto como estructura fundamental, descompuesto luego en sus diversos momentos y concebido finalmente, en su unitariedad, como cura. El ‘ser-en’ dentro de ‘ser-en-el-mundo’ significa más bien ‘habitar cabe’, ‘estar familiarizado con’. El estar no es un Yo que tuviera primero que acoger en sí la referencia a otros hombres, sino que está primariamente en el ser-con otros. El mundo en el que el estar está, no es captado por Heidegger como la suma total de lo ente, sino al modo de cómo, en el cual es capaz de mostrarse en cada caso lo ente en total. Es decir que para Heidegger el mundo no es un qué, una totalidad de cosas, sino un modo como, un aparecer u ocultarse. El modo de ocultarse del mundo se encuentra en estrecha relación con el modo en cómo se encuentra el Dasein en su estar-en: si es simple cuestión de espacialidad o si sostiene una mera relación de ocupación. El mundo del estar en su cotidianeidad, el mundo ‘natural’, es el ‘mundo en torno’. El ente que nos sale al encuentro cotidianamente no es una cosa que está ‘presente’ como algo alejado de nosotros, sino que es un ‘útil’, que sirve para algo; una cosa remite a otra, adquiriendo así una ‘significación’.

En un planteamiento ‘teorético’, el pensar se entiende como ver y representar, siendo lo ente lo presente para el representar. En lugar de hacerlo de este modo, ‘se intenta interpretar el mundo partiendo del ser de lo ente que está ultramundaneamente presente y que no tiene carácter de descubierto’; es decir que el punto de partida es el ‘de la naturaleza’, el de aquello que está ‘presente’³⁵.

La habladoría toma así una categoría importante del análisis. No entendida en sentido peyorativo sino como parte de la condición misma del *Dasein* como ente existencialmente comprensor. El discurso, modo fundamental del lenguaje, en cuanto expresado es comunicación. El que escucha tal discurso, se vuelve hacia lo dicho en él. Lo que ocurre en la

³⁴ Ibidem, p. 31.

³⁵ Ibidem, pp. 35 y ss.

habladuría es algo distinto, cuando quien escucha no se vuelve hacia la comprensión de aquello dicho, por lo tanto, el sobre qué queda en vistas sólo superficialmente. En lo hablado en sí, se fija tanto el escuchar como el comprender. Tal es así que aquí la comunicación no comparte la relación de ser con el ente del que se discurre, sino que todo queda en la preocupación por lo hablado en cuanto tal. Lo que interesa es que se hable, independientemente de que se alcance la relación de ser con el ente. Existe, además, un modo propio de expresión de la habladuría: la ‘difusión’ y ‘repetición’ de lo dicho. Este ‘círculo’ se amplifica cada vez más hasta que lo dicho alcanza un total ‘desarraigo’ o falta de ‘fundamento’. Esto, dice Heidegger, no sólo sucede con lo que se dice sino también con lo que se escribe; y lo que él llama la ‘comprensión media’, es decir que el grado de comprensión que soslaya todo fundamento y relación de ser-ente en la comprensión, no está interesada en hacer discernimientos entre lo repetido y lo alcanzado originariamente.

La habladuría es accesible a cualquiera y desarrolla un tipo de comprensibilidad ‘indiferente’, se muestra como si comprendiera todo, sin haberse apropiado de la cosa y lo muestra todo como si no fuera un fracaso. A ella nada le está cerrado. El discurso, de hecho, puede llegar a convertirse en habladuría y, por lo tanto, mantener cerrada la comprensión del estar-en-el-mundo, encubriendo así el ente. Pero no se debe ver a la habladuría como el consciente hacer pasar una cosa por otra, es decir, no sucede intencionalmente esta obstrucción de la mostración, sino que se trata de dejar estéril toda interrogación y discusión, se las ‘reprime’, por este aire de ya saberlo y alcanzarlo todo. Es un modo de interpretar las cosas que se halla en el *Dasein* desde siempre, éste no logra liberarse nunca de este estado interpretativo cotidiano. De hecho, no existe quien pueda decir que esté libre de la habladuría, aquí el *Dasein* continúa en el mundo y coexiste en diversas relaciones, pero ha perdido la conexión originaria, primaria, genuina con el mundo. Aunque, vale decirlo, no por ello constituye un no-ser del *Dasein*³⁶.

La curiosidad surge a partir de la tendencia al ‘ver’, constitutiva de la cotidianidad del *Dasein*. Esta se caracteriza por un determinado modo de percibir al mundo; no está ocupada en el ver para comprender y así entrar en relación con lo visto, sino que lo hace ‘tan sólo por ver’, esto implica que una vez visto aquello, pasará a esto otro y así sucesivamente. El ‘cuidado’ aquí considerado no busca captar las cosas ni la verdad, sino que busca el modo de ‘abandonarse’ al mundo, sin contemplaciones, más bien de modo inquieto, para poder así estar en la excitación del movimiento de lo siempre nuevo. Al no detenerse en el intento

³⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., pp. 169 y ss.

contemplativo del asombro por comprender o no-comprender, se mantiene en una constante distracción y así procura un saber, sólo por el hecho de saber. De este modo, puede pasar distraídamente a lo nuevo.

Aquí podemos vislumbrar ‘dos momentos’ que constituyen la curiosidad: la incapacidad de quedarse en el mundo circundante y la distracción hacia nuevas posibilidades, que dan lugar a una tercera característica, la ‘carencia de morada’. Tal es así que “la curiosidad se halla en todas partes y en ninguna.”³⁷ En su cotidianidad, y a través de la curiosidad, el *Dasein* vive desarraigándose. La habladuría y la curiosidad no están simplemente una al lado de la otra y dándose por separado, sino al contrario, una genera las condiciones para la otra y ambas confortan al *Dasein* con la presunta sensación de una ‘vida plenamente vivida’. Para la habladuría nada queda sin ser comprendido y para la curiosidad nada está cerrado, todo cae bajo su visión. Tal es así que el *Dasein* continúa bajo un modo de ser impropio en su cotidianidad, alejándose de toda comprensión constitutiva de su estar-en-el-mundo, acercándose sólo a la superficie del mundo circundante.

La habladuría y la curiosidad se muestran a través del fenómeno de la ambigüedad, que ocurre cuando pareciera que todo es accesible a todos y es algo sobre lo que cualquiera puede decir cualquier cosa. Esto se da no sólo en cuestión al mundo sino también hacia la relación del *Dasein* consigo mismo. Todo parece estar comprendido de modo auténtico, del mismo modo que es expresado, pero en realidad no lo es, o viceversa. El tiempo acelerado en que corren la curiosidad y la habladuría y el momento del silencio y de la puesta en acción de aquello que todos presumen presentir, se encuentran contrapuestos en el cotidiano existir del *Dasein*. Es en el público abrir que se ponen en marcha rápidamente los ‘quehaceres’ y es allí donde pareciera que todo pasa, mientras que en el fondo nada ocurre. Bajo estos modos de estar-en-el-mundo siempre la mirada está lanzada primero hacia el otro, el convivir nunca es un verdadero estar juntos, sino un estar-contra. Incluso el más grande altruismo esconde un ‘recíproco espionaje’.

³⁷ Ibidem, p. 174.

1.3 La condición de arrojado del *Dasein*

Dentro de los modos existenciales posibles del *Dasein*, se halla aquél que llamamos la ‘caída’, la habladuría, curiosidad y ambigüedad muestran el modo de ser del ahí, pero la caída denomina este aspecto del estar en el mundo al estilo del ‘uno’. La ocupación es lo que rige este estar en el mundo. El *Dasein* se absorbe en, se pierde en lo público, pero esto no significa que deba considerarse la caída como un modo peyorativo del *Dasein*, sino como una más de las posibilidades existenciales que éste representa. Es decir, el *Dasein* ha salido de su propio ahí y ha caído en el mundo, ha sido absorbido por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Este es su modo de ser más inmediato, en el que se mueve normalmente en lo cotidiano. La caída no sucede como error ni aún menos como paso de un estado superior a uno inferior, ni siquiera se puede considerar que en algún momento la cultura vaya a eliminar de sí esta condición. El estar-en bajo el modo de la caída se le presenta al *Dasein* como constante ‘tentación’, es así que se mantiene retenido: el haberlo visto todo, propio de la curiosidad y haberlo comprendido todo, propio de la habladuría, crean ambigüedad y proporcionan la presunción de poder alcanzar las certezas necesarias que se convierten en tentación de brindarle todas las condiciones para ser.

El saberlo todo, el sondearlo todo le brinda al *Dasein* un estado de total tranquilidad, considerando que posee todas las respuestas y vive de modo pleno y auténtico. La tranquilidad que proporciona este modo de ser no es la de la quietud e inactividad, sino a la del ‘ajetreo’ propio de la actividad continua. Esta condición es también alienante dado que, pretendiendo comprenderlo todo, se olvida de qué es lo que hay que comprender, se pierde incluso de saber su poder ser más propio, que es precisamente el de comprender. Pero no por estar en su condición de caído el *Dasein* pierde su ser sí-mismo, sino que más bien se enreda en un modo impropio de ser.

Con esto Heidegger no está diciendo que el modo propio del existir del *Dasein* no es algo que esté más allá de la ‘cotidianidad cadente’ del mismo, sino que es una forma modificada de permanecer en la cotidianidad, la condición de caída no es la parte oscura de su ser, sino que devela su propia estructura ontológica esencial. No nos es posible desde ningún punto de vista interpretativo ni aún existencial, considerar a la caída como un modo en el que el *Dasein* no debiera estar; es que es desde allí que él mismo construye su cotidianidad y despliega sus

posibilidades de ser. Además, no es un modo de ‘corrupción de la naturaleza humana’³⁸ sino anterior a este planteo, la cuestión ontológica de la caída se concibe como movimiento.

El *Dasein*, está ‘entregado’ a su estado de yecto sólo en cuanto que es ‘proyecto’. Está caracterizado de manera igualmente originaria, tanto por ‘existencialidad’ como por facticidad; es existencia en el sentido más estricto de la palabra: el poder-ser proyectante, el todo de la existencia fáctica. En el poder ser en cuanto entender, se funda el estar a la mira, en el cual se hace transparente el estar en cuanto ser-en-el-mundo: la ‘circunspección del ‘cuidarse de’’, el ‘mirar por’ de la procura, el ‘estar a la mira del ser en cuanto tal’. El hecho de que el conocer pueda ser captado como ver, está fundado en el estar a la mira, que pertenece al entender del estar. Todo entender se da dentro de un encontrarse; mediante el estado de yecto le son dadas siempre ya al proyecto del entender determinadas posibilidades y le son retiradas determinadas posibilidades. De esta forma el proyecto yectado se ensambla en un todo articulado de significación. A esta articulación le llama Heidegger el ‘habla’ en atención al lenguaje como modo señalado de articulación.

La cura es la estructura fundamental del estar según el modo en que éste sale al encuentro de su cotidiano mundo en torno. Aunque en la cura se anuncia en verdad el sentido del ser del estar, es decir, su ‘esencia’, éste permanece encubierto, porque el estar tiende en su cotidianeidad a rechazar de sí su propio ser, con lo que no logra llegar al sentido de este ser. Por costumbre, no ve en su vida ordinaria el sentido propio de su ser-en-el-mundo, porque ‘las más de las veces, es arrebatado por su mundo’ y en él se deshace³⁹.

Hasta aquí se ha logrado realizar un análisis del *Dasein* en su condición cotidiana de estar-en-el-mundo. La habladuría, la curiosidad, la ambigüedad son fenómenos que se muestran la caída en cuanto tentación, tranquilidad, alienación y enredarse en sí mismo.

³⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 184.

³⁹ Cf. PÖGGELER, O., p. 63.

1.4.El lenguaje

Los existenciales que constituyen al *Dasein* como ser-en-el-mundo son la disposición afectiva y el comprender. El fenómeno del lenguaje se halla también en esta constitución existencial del *Dasein*, cuyo fundamento es el ‘discurso’. Éste permite la articulación de la comprensibilidad ya que es la base de la interpretación y el enunciado, componiendo así el todo de significaciones. Las significaciones, a su vez, siempre están provistas de sentido. El discurso es la expresión de la comprensión afectivamente dispuesta, la palabra surge como la comprensibilidad de las significaciones, lo que muestra cómo se entrelazan los sentidos comprensores con las palabras en el discurso.

Siguiendo a Olasagasti⁴⁰ nos sumergiremos en ‘la experiencia griega del lenguaje’, así traeremos a la discusión elementos importantes de la tradición que Heidegger considera cuando se refiere al mismo. *Logos* y *legein* era para los griegos hablar, decir, contar; pero tan antiguo o más era el significado de *legein* como colocar, poner, proponer, presentar, reunir; el poner y presentar que recoge algo y se recoge en sí. En los orígenes decir y hablar significaba dejar estar y recoger, reunir aquello que, puesto al descubierto, está presente.

Si el decir es *logos* y éste un dejar estar que reúne, reunión que presupone un desvelamiento, que desemboca en la presencia, la cual, finalmente, es el ser mismo del ente, resulta que los griegos tuvieron una experiencia radical del lenguaje y le impusieron el nombre adecuado, el ser. Heidegger cree que la mente occidental no se ha asombrado lo suficiente de este hecho trascendental en su aparente simplicidad. Así es que considera que llegó el momento de retornar a los orígenes para tomar contacto con las raíces de una nueva orientación de la esencia humana.

Finalmente, la originaria visión griega del lenguaje no prevaleció. Aristóteles lo definió para siempre a partir de la fonación y el significado; el hecho de que conciba el decir como manifestarse, salir a la luz, brillar, indica que resuena en él la idea del lenguaje como desvelación. Incluso Parménides, en su poema del ser, hace corresponder al *logos* un ‘escuchar’. Escuchar tuvo que ser para los griegos corresponder al *logos*.

A diferencia del punto de vista que sostiene Olasagasti, -es decir, un Heidegger que no sigue los pasos de la metafísica, al menos no de la metafísica clásica- permitiendo que tal vez

⁴⁰ Cf. OLASAGASTI, pp. 287 y ss.

enriquezca y complemente el pensamiento, Pöggeler plantea su camino del pensar desde un punto de vista metafísico que sostiene claramente la pregunta por la unidad de lo múltiple. Así vemos que sostiene que ‘la pregunta por las maneras de decir el ser y por la diferenciación y articulación de los ámbitos de la realidad efectiva, es resuelta en los primeros trabajos de Heidegger por medio de una interpretación metafísico-teleológica de la conciencia a la que corresponde una interpretación ideológica y filosófico-cultural de la historia acontecida’.⁴¹ Dicha pregunta por la unidad del ser dentro de su múltiple decibilidad, alcanza su fundamentación última gracias a una teología especulativa.

Introducidos ya en la temática a partir de un punto de vista también histórico, ingresaremos a la cuestión acerca del oír, fundamental para poder tratar el asunto del lenguaje. Sobre el auténtico oír se pueden decir pocas cosas; aquí de nada sirve investigar, sino atender, meditar en lo simple. ‘Somos todo oídos’ precisamente cuando nos recogemos totalmente en actitud de escucha y olvidamos los oídos y la presión de la voz. Mientras oigamos las voces como expresión de un hablante, ya no oímos en absoluto, el ‘haber oído’ tiene lugar cuando ‘correspondemos’ a lo hablado. Si hablar es ‘poner’, dejar estar ahí, en reunión, corresponder al habla no será otra cosa que dejar estar en su integridad eso que un ‘dejar estar’ recoge y presenta. Esta condición es la que nos muestra Heráclito: dejar estar ahí y recoger una cosa en su mismidad. Oír es un eco del decir. El decir puede ser un callar; lo dicho puede quedar callado. Esto es así porque el expresar no es su dimensión primaria. Todo lo hablado —como todo lo callado— es ya algo ‘dicho’; pero no a la inversa. Lo dicho no se encuentra en el habla articulada o en el escrito, ni como vivencia o acto de conciencia, sino en la duplicidad de la presencia y lo presente.

Logos y *physis* serían los nombres griegos para designar la esencia del lenguaje. *Logos*: dejar estar ahí delante lo presente en su presencia, reuniéndolo; *physis*: traer a la luz. Los griegos experimentaron así la esencia del lenguaje pero no la pensaron nunca como tal; si eso hubiera ocurrido, la habrían planteado desde la esencia del ser, más aún, como el ser mismo. Pero siempre será verdad que hubo un momento en la historia, el inicial, en que la esencia del lenguaje ‘relampagueó’ con la luz del ser. Ese momento fue cuando Heráclito escogió el término *logos* para nombrar el ser del ente. Pero el relámpago ‘se apagó bruscamente’. Debemos aprender a ver de este modo la esencia del logos, como una esencia huidiza que

⁴¹ Cf. PÖGGELER, O., p. 25

tiende a ocultarse. Aunque la idea del lenguaje como sistema de signos, como medio de comunicación e información, al servicio de la tecnificación de la vida, se impone⁴².

Es importante destacar cómo no es el sujeto el que le pone significados a las cosas, sino que en la circularidad del estar-en-el-mundo, las significaciones y sentidos brotan de las cosas que el *Dasein* ve, y porque ve y comprende, dice. Los significados no son el fruto del invento caprichoso o azaroso de quienes habitan el mundo, el *Dasein* cohabita este mundo de sentidos. En términos de Heidegger y con un lenguaje sumamente poético: “A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.”⁴³

Ahora bien, una vez que el discurso es expresado nos hallamos ante el lenguaje. El discurso constituye la existencia del *Dasein*; al ‘hablar discursivo’, le corresponden las posibilidades de escuchar y callar. El discurso que ‘discurre’ se ‘comunica’ -en sentido amplio, existencial-. Siempre que hay discurso hay un sobre qué, esto es en el ocupado estar en el mundo. Siempre hay algo sobre lo que se está discuriendo y algo que el discurso dice. En todo esto así dicho, el discurso se comunica. Tomar al comunicar en un sentido existencial implica que ‘constituye la articulación del vivir comprensor’⁴⁴. Comparte en acción, la disposición afectiva y el comprender, no como modo a través del cual expresar vivencias u opiniones desde el interior de una persona al interior de la otra, sino que el coexistir ya se encuentra en la común disposición afectiva y el común comprender. Es decir, que acerca a los sujetos en aquello que ya les es común, hay un ‘coexistir’ que se vuelve patente en el discurso que no ha sido apropiado. Además de comunicar, cuando se discurre sobre algo, se está ‘expresando’ algún fenómeno que lo está atravesando.

El *Dasein* no es algo encapsulado, como el sujeto moderno, sino que lo expresado es ya estar en el mundo. Estar ‘fuera’, en el sentido de estar en el mundo es la disposición afectiva que afecta a la apertura al mundo en su totalidad. Es importante destacar que la disposición afectiva modifica la apertura al mundo y se vuelve patente en cuestiones como el tono de voz, la modulación, entre otros rasgos, es decir, en la manera de hablar. La comunicación habilita la apertura de la existencia, esta puede llegar a ser la finalidad del discurso ‘poetizante’.

Heidegger prosigue realizando la crítica al estudio del lenguaje que se realizó hasta el momento, sin dar con la esencia del mismo. Aclara que consta de diversos elementos o momentos: el sobre qué, lo discursivamente dicho, la comunicación y la notificación. El error

⁴² Cf. OLASAGASTI, pp. 287 y ss.

⁴³ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 163.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 164.

que han cometido los estudiosos ha sido el de quedarse en alguno de estos aspectos e intentar explicar la amplitud del lenguaje desde allí, integrando cada uno, entendiéndolo como expresión, forma simbólica, manifestación de vivencias, entre otros. La propuesta que el filósofo realiza es utilizar como punto de partida la analítica del *Dasein*, y desde allí llegar a la totalidad ontológico-existencial del discurso⁴⁵.

Cuando expresamos algo en cuanto a ‘algo que está ahí’, tenemos una proposición; esta consiste en afirmar o negar algo como dado, como simplemente presente. Lo así representado se llama ‘contenido’ de la proposición. Esto no sucede en el caso de la poesía, puesto que no está escrita en proposiciones. Es el decir poético mismo el que originaria y primariamente nos ‘da’ eso que constituye lo esencial. Lo poético, para Heidegger, es un ‘pre-decir’, un decir primigenio que trae a luz lo esencial, nos lo confía y lo conserva en el lenguaje. El autor denomina el decir poético con la palabra alemana *Bilden*, en su antigua raíz significaba algo así como sacar al descubierto, patentizar, producir. Es llevar algo desde lo oculto, permaneciendo en ello, a la luz de lo patente. Lo así formado es denominado por Heidegger *das Gebild* (figura). Por eso llamamos ‘poético’ (creador) aquel decir que es más ‘mostrante’ que el decir ordinario, más productor, en su sentido técnico.

El decir poético saca a luz algo que nunca es patente a primera vista en lo que ya está ahí, en lo que yace o sucede ahí, algo que no está dado de antemano, sino que es primariamente dado y producido por el decir poético. Lo dicho en el decir poético no tiene ningún contenido, sino que es ‘figura’⁴⁶.

La conexión entre el discurso y la comprensibilidad está dada por la escucha. El escuchar es constitutivo del discurso y él mismo lo posibilita. El escuchar a alguien tiene todo que ver con el estar abierto a otro, es la auténtica apertura del *Dasein* en su poder-ser más propio. Desde su ser comprensor, el *Dasein* escucha y se hace solidario, allí configura su co-estar en el mundo. Esto ocurre tanto en el caso que no quiera escuchar al otro, o que le haga caso, que esté de acuerdo con él o no. La escucha es siempre habilitada por el hecho de que el *Dasein* comprende. Pero oír y escuchar no son lo mismo. El oír se da de un modo más inmediato, más originario. El estar-en-el-mundo hace que el *Dasein* se halle siempre entre entes a la mano, en un modo pre-originario de ser, en medio de discursos que oye. El simple oír por oír, como quien oye ruidos, es una privación de la comprensión y debe estar actuando de un modo muy artificial el que sólo oye ruidos.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 165.

⁴⁶ Cf. OLASAGASTI, pp. 246 y 247.

Otra posibilidad del discurso es el ‘callar’; así quien se mantiene en silencio durante el discursar puede propiciar la comprensión. No por hablar mucho sobre algún tema se puede decir que se lo está comprendiendo, puede suceder lo contrario, que alguien calle no quiere decir que esté mudo. Pero ni el que está siempre en silencio ni el que siempre habla, muestran esta posibilidad del callar. Con esto, Heidegger está diciendo que para callar, es necesario tener algo que decir: “debe disponer de una verdadera y rica apertura de sí mismo.”⁴⁷ Sólo allí el silencio acalla a la ‘habladuría’. De hecho, como modo de discurso, el silencio es aquél desde el cual proviene la capacidad de escuchar y el auténtico estar con otros.

En referencia al análisis del lenguaje, comienza Heidegger a realizar una crítica a la historia de la filosofía. Plantea que se ha tomado al *logos* como principio de análisis y así se ha buscado la lógica de este *logos*. Se llegó al punto en que la filosofía debe decidir si el modo de ser que le conviene al lenguaje es el de un útil a la mano dentro del mundo o si tiene el modo de ser del *Dasein*, o ninguno de ambos. Junto con ello deberá existir acuerdo acerca de qué significa que una lengua se desarrolle, progrese, decaiga, entre otras cuestiones. En la ciencia sobre el lenguaje no es claro el ser del ente que tematiza, es decir que esta ciencia no da respuesta ni se acerca al planteo de la pregunta por el ser de este ente. Al entender el lenguaje inmediatamente como discurso, en su sentido de enunciado, se ha dejado de lado aquello que el *Dasein* muestra, lo que está ahí. El lenguaje propio de la lógica, el lenguaje que se manipula a los fines de expresar hechos superficiales, y no su fundamento, no basta para expresar la totalidad de la realidad que el *Dasein* es y comprende. Esto significa que no se halla en el lenguaje como discurso la posibilidad de penetrar el ser del *Dasein*, puesto que todo el tiempo lo sobrepasa, la expresión del discurso práctico no le hace justicia a la expresión de la totalidad que el *Dasein* contiene en sí mismo.

⁴⁷ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 167.

1.5. Comprender e interpretar

Las estructuras existenciales en que se mueve el ser del *Dasein*, abarcan tanto a la disposición afectiva como al comprender. Ambas se encuentran en constante interrelación; en palabras del autor: “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado.”⁴⁸ Interpretar el comprender como un existencial fundamental nos posiciona de un modo diverso a considerarlo como un modo de conocimiento; la distinción radica en que hay un comprender primario que constituye al *Dasein* en cuanto tal. La apertura del ‘Ahí’ como ‘estar-en-el-mundo’ en cuanto tal, ‘por-mor-de’, es llamada comprender. Esto significa que el ser-ahí del *Dasein* es estar-en. En la comprensión se abre toda significatividad que surge del estar-en-el-mundo. Muchas veces suele interpretarse el comprender como ‘entender’ algo, poder con algo. En el campo existencial, significa que se ha ‘podido’ no con una cosa, sino con el existir mismo. Dicho de otro modo, el *Dasein* es un constante ‘poder ser’, es posibilidad continua de ser. El poder ser del *Dasein* es esencial y se manifiesta al ocuparse del ‘mundo’, la solicitud por los otros, al poder-ser en relación consigo mismo. Pero que sea posibilidad no significa que puede o no ser, a modo de la lógica, como un ser contingente. Su posibilidad de ser es lo que lo funda como tal de manera positiva en su total libertad, jamás está ‘pendiente’, sino que está siendo siempre desde y por las posibilidades que le son existenciales.

Y ¿qué lugar ocupa la comprensión en vistas a este poder-ser que el *Dasein* siempre es? El comprender, como esencialidad del *Dasein* siempre se halla presente en sus posibilidades. La apertura del comprender, se da siempre desde el estar-en-el-mundo, desde el cual, también los entes, se le muestran al comprender desde su posible estar-en-el-mundo. Así, a través del comprender, el *Dasein* abre a sí mismo lo que pasa consigo. El comprender tiene la estructura esencial de ‘proyecto’⁴⁹, es por esto que penetra todas las posibilidades del *Dasein*. Pero aquí proyecto no tiene nada que ver con planificar, proyecto es lo que el *Dasein* es desde sus posibilidades, y a través de ellas va comprendiendo su estar-en-el-mundo en diversos modos. Lo que el *Dasein* puede ser, ya está siendo comprendido por él, desde todos sus modos de ser posible. La comprensión se abre al *Dasein* en el mundo y el *Dasein* se abre a la comprensión en su estar-en-el-mundo. De este modo encontramos que la comprensión puede producirse de

⁴⁸ Ibidem, p. 146.

⁴⁹ Cf. Ibidem, p. 148.

una manera propia o impropia y estas pueden ser a su vez auténticas o inauténticas. Que pueda ser de modo auténtico o inauténtico no implica una desintegración del *Dasein* en su poder-ser, sino que siempre de modo existencial, está siendo aquello que podría ser. Desde el aspecto fáctico siempre pone en su potencial comprensión, su poder-ser.

Comprender desde aquella proyección existencial es lo que Heidegger denomina ‘visión’, y se da a partir de y conjuntamente con la apertura del ser Ahí. Esta visión está más allá de toda intuición física o espiritual, es más aún que toda explicación racional o conceptual, se muestra a través de la disposición afectiva pero no es puro afecto. Hace referencia a la conexión con su estar-en-el-mundo y el dejar al descubierto todo ente en su ser, a través de la comprensión. Así es que se puede concluir que, tanto la disposición afectiva como la comprensión, son existenciales constitutivos del ser Ahí. Estos caminos de comprensión que toma Heidegger, echan luz sobre el tema de la propia esencia del ser humano en toda su enigmaticidad, y él mismo ya lo advierte: “¿No se torna más enigmático el ser del *Dasein* con la explicación de la estructura existencial del Ser del Ahí en el sentido del proyecto arrojado? Efectivamente. Es necesario que dejemos salir primero a luz toda la enigmaticidad de este ser (...)”⁵⁰. Esto nos lleva a pensar en la conexión entre lo que Heidegger va mostrando acerca del *Dasein* y su posible vínculo con el lenguaje poético –permitiéndonos adelantarnos un poco en la temática-. Es así que podríamos elaborar nuevas reflexiones: ¿existe, acaso, otro modo de expresar la complejidad de este misterio que somos, que es, que son todas las *cosas* –por nombrarlas de algún modo-? ¿De qué forma, si no desde el lenguaje poético, puede ser expresada semejante complejidad?

Se tiende a concebir toda expresión como un lenguaje. Solo una vez en la historia de Occidente, precisamente en sus orígenes, se iluminó el lenguaje a partir del ser, cuando Heráclito pensó con el vocablo *logos* el ser del ente. Luego, por el contrario, al sonido de la palabra se asoció un elemento no sensible; su significado o sentido. Se habla de actos que ‘llean de sentido’ las palabras; estas serían como recipientes vacíos que pueden colmarse de un significado. Si se quiere saber rigurosamente el ‘decir’ de una palabra, se acude al diccionario; otros procedimientos, por ejemplo, ‘pensar’ la palabra, se miran con desconfianza.

Al oír las palabras no oímos sólo voces o sonidos; oír un sonido es más complicado de lo que parece; la palabra como mero ruido fonético es una abstracción, no un dato. Heidegger advierte que ni siquiera cuando escuchamos una lengua desconocida oímos propiamente

⁵⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 151.

sonidos, sino ‘palabras que no se entienden’. Pero oír hablar no es sólo oír palabras. Lo que escuchamos es la voz silenciosa de lo hablado. Las palabras se nos revelan palabras gracias a que nos llegan desde el misterioso ámbito oculto.

Las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra, pozos que fácilmente se ciegan y constantemente hay que redescubrir, pero que a veces brotan inesperadamente. El contenido de los recipientes se vuelve agua estancada o se agota sin ese constante retorno a los pozos; es decir, el lenguaje, arrancado de su ámbito esencial por la cotidianidad y lo que Heidegger llama ‘ordinariedad’, se vuelve habladuría.

La representación habitual del lenguaje se mueve en la región metafísica. Expresión es exteriorización; en el caso del lenguaje, exteriorización de lo anímico, de las ‘vivencias’. Siguiendo el pensamiento de Olasagasti⁵¹, podemos considerar que Heidegger encuentra insuficiente la consideración del lenguaje desde el plano metafísico, sobre todo de una metafísica de la subjetividad. No es que pretenda una tajante ruptura con la noción tradicional del lenguaje; la tradición es rica en enseñanzas, pero a veces sostenemos la tradición como algo muerto. Las letras son signos de la voz o palabra, las voces son signos de las pasiones del alma, estas son signos de las cosas. La trama está formada por la relación de signo, sin olvidar que Aristóteles no habla sólo de signos, sino también de símbolos e igualdades. Es una interpretación del lenguaje a partir del habla, entendida como articulación vocal. El problema radica en que no llegue a interpretarse bien lo propiamente ‘corpóreo’ del lenguaje, lo que la voz y el escrito son propiamente. El pensar habitual (técnico-explicativo) no penetra su sentido profundo⁵².

Comprensión e interpretación, si bien van íntimamente unidas, no son lo mismo. Así como el poder-ser del *Dasein* es proyecto gracias a la comprensión, el comprender desarrolla sus posibilidades en la interpretación. Gracias a la interpretación, el comprender ‘llega a ser él mismo’ pero es la primera quien se funda en el segundo y no al revés. El estar-en-el-mundo desde la ocupación, permite acceder a una comprensión de lo a la mano en el sentido de su ‘para qué’. Es ver a este ente a la mano en su ‘en cuanto que’; incluso aún cuando creemos que es más originario poder verlo privado de estos aspectos de para qué o en cuánto qué, es siempre una privación del simple ver comprensor que se deriva de él⁵³. Es aquí donde Heidegger realiza un rodeo circular en su expresión, al volverse sobre el tema para aclarar que no es que primero veamos el útil a la mano en cuanto tal y luego podamos interpretarlo con su

⁵¹ Cf. . OLASAGASTI, pp. 286 y ss.

⁵² Cf. Ibidem, pp. 283 y ss.

⁵³ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., pp. 152 y ss.

para qué o en cuanto que, ya que la interpretación y la comprensión no son simples conceptos de abstracción de esencias y definiciones, ni hacen referencia al estudio o entendimiento racional de las cosas; más que esto: los útiles a la mano y todos los entes, se encuentran abiertos en una comprensión del mundo desde su condición constitutiva. Esta condición es la que la interpretación puede poner a la vista. Dicho en otras palabras, el filósofo nos está mostrando que la interpretación no arroja significados acerca del ente, ni le determina ningún tipo de valor, sino que expone la apertura del ente en la comprensión.

La interpretación siempre se sirve, además, como un modo previo de ver que permite determinar un modo de comprensión apropiado. En este sentido, puede forzar al ente a conceptos a los cuales se resiste por su modo de ser o extraer de él los conceptos correspondientes⁵⁴. Realizando una síntesis y unificando algunos aspectos que Heidegger va mostrando, podemos decir que toda interpretación de lo a la mano, de lo útil, está considerada siempre desde un modo previo de ver, desde interpretaciones anteriores, de maneras previas de entender; incluso cuando se quiere suponer que se interpreta lo que está allí, eso que estamos interpretando es siempre desde lo que ya vimos con anterioridad. Esto queda resuelto explícitamente cuando se comprende que todo ente ‘intramundano’ se encuentra en relación con la totalidad del mundo en el que se da, es decir, que se encuentra siempre inmerso en un mundo de significaciones. Pero recién cuando este ente es descubierto por medio del ser del *Dasein*, cuando es comprendido, recién allí decimos que tiene sentido. Lo que se comprende no es el sentido, sino el ente o el ser. El sentido es todo aquello en que se encuentra la comprensibilidad de un ente, es lo que articula en la ‘apertura comprensora’. En palabras del mismo Heidegger:

El concepto de sentido abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.⁵⁵

Aquí el horizonte es aquel fondo desde el cual comprendemos y también hacia donde se proyecta el ser del *Dasein*. Es importante destacar que el sentido no es un agregado o algo que esté como adherido al ente, sino que es un existencial del *Dasein* que puede ser descubierto en el estar-en-el-mundo como apertura. Sólo el *Dasein* puede comprenderlo en su ser o dejarlo

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 153.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 154.

rehusado en la incompreensión. El sentido sólo le pertenece al *Dasein*; incluso cuando se pregunta por el sentido del ser no se busca algo más allá de él mismo, sino que se intenta, desde la comprensibilidad del *Dasein*, hallar su fundamento.

La comprensión, el sentido que se muestra a través y en esta comprensión del *Dasein*, suceden siempre en modo circular. Y he aquí una crítica desde Heidegger a los estudiosos de las ciencias que pretenden salirse de ellos mismos, mediante la expectativa de poder hacer ciencia objetiva, es decir, sin ideas previas: lo que se debe hacer no es evitar el círculo sino más bien ‘entrar en él de forma correcta’⁵⁶. Esto es, considerar que el *Dasein* comprende siempre desde aquel horizonte y todo lo que esté en el mundo será interpretado desde el mismo horizonte al que las cosas se abren. El *Dasein* responde a este abrirse del mundo en cada circunstancia. El círculo es propio de esta estructura del sentido en el comprender, puesto que está ‘enraizado’ en el ser del *Dasein* como una ‘estructura existencial’. Es por esto que los autores de la filosofía hermenéutica proponen abandonar el círculo vicioso y entrar en el círculo hermenéutico o círculo de la comprensión, brindando nuevas posibilidades de apertura al lenguaje que le hagan justicia a la expresión de mundo.

Heidegger continúa su desarrollo de la interpretación como ‘apropiación de lo comprendido’, a través del enunciado. El enunciado representa una forma de llevarse a cabo la interpretación, por lo tanto también es portador de un ‘sentido’. Siguiendo las significaciones que el filósofo le da al término enunciado, encontramos que en primer lugar, significa ‘mostrarse’, permite ver al ente desde sí mismo. En segundo lugar, ‘predicación’, se dice o predica algo acerca de un sujeto y este es determinado por aquél. En tercer lugar, enunciado significa ‘comunicación’, expresión verbal como modo de hacer ver algo a los demás, volviéndose hacia aquello que se muestra. Lo enunciado en cuanto comunicado, puede ser compartido con otros. La relación mantenida entre estos tres significados es estrecha ya que las últimas dependen de las primeras de un modo directo.⁵⁷

⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., pp. 155 y ss.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 156 y ss.

1.6 *Da- Sein* y mundo

Al realizar Heidegger una fenomenología del estar-en, muestra que no se trata de un estar-ahí condicionado por un ‘mundo’, ni de una cosa que está ahí dentro de otra cosa, el estar-en tampoco debe ser considerado como una propiedad que tiene un sujeto; el estar-en es un ‘modo de ser esencial’ del *Dasein*. Con esto, el filósofo nos quiere decir que no se trata de una relación de un sujeto y un objeto más un ‘entre’. Aquí no sólo que faltaría el elemento ‘aglutinante’ sino que además el mismo ‘esquema’ para comprender la composición no es adecuado⁵⁸. Tal es así que esta plena atención al modo de acceso al fenómeno se da a raíz de que lo ‘ónticamente’ obvio se ha distorsionado ‘ontológicamente’ de diversos modos al momento de plantear el ‘problema del conocimiento’, llegando a tal extremo que aquello obvio se tornó ‘invisible’.

El ente que se constituye por el estar-en-el-mundo es su Ahí (*Da*), suele entenderse este ahí como un ‘aquí o allí’, desde un allí a la mano, como ocupación. El *Dasein* abre su estar-en-el-mundo dando así la espacialidad que posibilita el ‘aquí’ y el ‘allí’. El ‘allí’ o el ‘aquí’ se hacen posibles por ese ente que es el ‘ahí’. Dicho de otro modo, este ente lleva el carácter del estar abierto esencialmente. El ahí muestra esta apertura esencial, él ex-siste (está fuera y desde allí existe) para sí mismo en conjunto con el estar-siendo-ahí del mundo. Tal apertura tiene sentido cuando se aclara la cuestión acerca del *Dasein* como ‘iluminado’, aclarado en sí mismo y por él mismo, que es la ‘claridad’. Sólo para este ente que está existencialmente en situación de apertura y aclarado es posible que lo que está-ahí se le aparezca en la luz o quede oculto en la oscuridad. Si el *Dasein* careciera de su Ahí, no sólo no sería sino que no podría estar dotado de una esencia; en palabras del mismo Heidegger: “El *Dasein* es su aperturidad”⁵⁹. Esta cita textual puede ser aclarada si se comprende que la esencia del *Dasein* es su existencia, es decir que el ser que al *Dasein* le va en su ser, es tener que ser su Ahí. Es imposible mentarlo sin su ahí ya que tanto existencial como esencialmente, se halla abierto desde su Ahí a la manifestación del ser. Incluso en la cotidianidad, este ente se halla siendo fenoménicamente su ahí.

⁵⁸ Cf. Ibidem, pp. 136 y ss.

⁵⁹ Ibidem, p. 137.

La relación *Dasein*-mundo se da en el lenguaje. No a través ni gracias a, sino en él. ¿De qué modo? La reflexión de Olasagasti acerca del tema nos abrirá a su entendimiento⁶⁰. El pensamiento camina en compañía del poetizar; ambos tienen que escucharse. A Heidegger le ha llamado particularmente la atención el último verso del poema “La palabra” de Stefan George: “Ninguna cosa es cuando falta la palabra”. Sólo cuando se ha hallado la palabra para la cosa, es la cosa una cosa; solo así ‘es’ la cosa; entonces la palabra se convierte en nombre; donde falta el nombre, falta la cosa. En el mundo de la técnica lo que cuentan son los hechos y no las palabras. Y sin embargo, Heidegger sostiene que el verso del poeta tiene validez universal; algo es cuando la palabra apropiada lo nombra como ente, como siendo, y así lo funda como ente; sólo hay ente cuando la palabra apropiada habla.

Veremos cómo la palabra resulta ser ‘la casa del ser’. Así vienen a coincidir la experiencia del poeta y la del pensador, mientras cada uno permanece en su terreno. La palabra da el ser. De ahí que la palabra nunca sea algo dado; es siempre lo donante. Da el ser diciéndolo, y lo dice, a veces, en la forma del rehusarlo y callarlo. Veremos también la esencia de la palabra, del lenguaje, que se esconde en el decir. ¿Y la esencia del decir? En la dicción. Y la dicción ¿qué es? Manifestar, hacer aparecer, liberar, presentar (iluminando-ocultando) eso que llamamos mundo. Todo lo mueve y hace viable. A todo abre camino y ejerce su mágico poder hablando; su actuar es un hablar. La esencia del lenguaje consiste en la original palabra que nos dirige aquello que en todo y por debajo de todo está presentándose y permanece en su presencia, el ser o esencia en sentido activo.

Para dar cierre a este primer capítulo del trabajo e introduciéndonos en la temática que se aproxima, iremos descubriendo el sentido de la poesía para Heidegger. Cuando reflexiona a través de ella no lo hace refiriéndose a cualquier tipo de poesía, sino a aquella que penetra hasta el ámbito en que se mueve el dialecto y lo encierra en la ‘figura’ del poema, dejando ese ámbito abierto ante nosotros en todo su misterio, sin que lo misterioso sea destruido, sino guardado como tal. Existe otro tipo de poesía que sólo sirve para expresar sentimientos más o menos personales, circunstanciales; pero la auténtica poesía, asume el dialecto en toda su esencia poética y eleva su lenguaje y lo que en él quedaba tácito a la plenitud, amplitud y claridad.

El dialecto que encuentra un poeta que lo eleve a tal altura, queda definitivamente fundado e implantado, y sobrevive aun cuando se pierda como dialecto; permanece, según la

⁶⁰ Cf. OLASAGASTI, pp. 298 y ss.

expresión de Heidegger, ‘como un eco puro del habla original’⁶¹. ¿Pero no aprendimos que la poesía es sólo metáfora? Desde una concepción metafísica de la realidad cabe hablar de metáforas y lenguaje metafórico. La metafísica existe en cuanto que realiza la distinción entre lo sensible y lo suprasensible, lo físico y lo metafísico. La comparación se basa en la metáfora. Heidegger declara insuficiente la distinción sensible y no-sensible; es correcta, pero deja escapar lo esencial, por lo que no resulta verdadera. Se conciben lo sensible y no-sensible como dos esferas separadas que pueden llegar a unirse. Así es que partiendo de esta interpretación no podemos penetrar lo originario. La metafísica queda falta de base y fundamentación, es por eso que la metáfora y la comparación siguen la misma suerte.

Desde la antigüedad se estableció como núcleo del lenguaje la proposición verificante, comprobante; todo aquello que en el lenguaje va más allá del contenido de la enunciación lógica, se computaba como adorno, o mejor dicho, metáfora. Heidegger se contenta con dejar constancia de su sospecha de que las cosas sucedan a la inversa, que el decir poético sea el original y el más verdadero. Si la poesía habla en imágenes, no es porque use un lenguaje figurado, sino porque hace habitar a los mortales en la tierra, bajo el cielo, ante los dioses; presta la protección y el abrigo, el hogar y la gracia para un vivir arraigado dentro de la condición esencialmente itinerante del hombre⁶².

⁶¹ Cf. OLASAGASTI, p. 248.

⁶² Ibidem, pp. 247 y ss.

2. HÖLDERLIN Y LA ESENCIA DE LA POESÍA: CINCO LEMAS

Hemos revisado, mediante el desarrollo de la hermenéutica y a lo largo de todo el primer capítulo de este trabajo, la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger. Nos encontramos allí con la temática del *Dasein* y el descubrimiento de la complementariedad entre interpretación y comprensión. El *Dasein* se halla subsumido en su cotidianidad, donde de seguro, al menos una vez se habituó a la habladuría, dejándose llevar por el impersonal ‘se’; así es como va alejándose de su autenticidad. Pero esta es una de las posibilidades de su ser, por lo que no se debe considerar en un sentido peyorativo. El *Dasein* no se encuentra encapsulado, sino que despliega sus posibilidades desde su cotidianidad con otros, en su particular modo de estar-en-el-mundo. Esta relación es ontológica, no se trata de una cuestión sujeto-objeto, en el modo de comprender la ocupación, sino que es justamente en el mundo donde el *Dasein* se abre a la manifestación del ser. También observamos cómo el lenguaje nos precede desde siempre y cómo se halla en el ser del *Dasein*. El lenguaje no es sólo una cuestión de necesidad comunicativa para el ser humano, ni tampoco es mediante el lenguaje práctico que éste puede mostrarse en su desenvolvimiento esencial.

Llegados al tema del lenguaje, nos vimos en la necesidad de continuar los pasos de búsqueda del filósofo a través de obras poéticas, para desentrañar qué hay en el lenguaje, más allá de una cuestión comunicativa.

Entrados en el segundo capítulo de estos escudriñamientos en las obras de Heidegger, nos introduciremos en el texto de *Hölderlin y la esencia de la poesía*, publicado en 1936⁶³. Aquí Heidegger hace memoria de Norber Von Hellgrath, fallecido en 1916. Se trata de un texto más bien breve, pero que habilita un examen ampliamente rico y totalmente enfocado en la poesía. El autor elige al poeta Hölderlin para el desarrollo del mismo, puesto que considera que le permite penetrar en la esencia de la poesía, dado que, al escribir, realiza el juego de ‘poetizar la esencia de la poesía’⁶⁴.

Siguiendo el punto de vista de Olasagasti⁶⁵ podemos sostener que echar luz en ciertos temas como el ser, la verdad, el pensar, ha conducido a Heidegger por caminos poco ortodoxos; así ha llegado al camino del arte, ampliamente heterodoxo puesto que suele pensarse que filosofía es lo contrario de, por ejemplo, la poesía. Heidegger, sin negar que pensar, o filosofar, se diferencia abismalmente del poetizar, está persuadido de que a pesar de todo son vecinos y se ha hecho inevitable el diálogo entre estos dos. El arte es en el fondo

⁶³ HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958. Traducción y Prólogo de Samuel Ramos.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 128.

⁶⁵ Cf. OLASAGASTI, pp. 226 y ss.

poesía (*Dichtung*). Por los mismos años en que Heidegger meditaba sobre el arte (1935- 1936) pensaba sobre la esencia de la poesía⁶⁶. Hölderlin es un poeta de segundo o tercer orden, al menos en la estimación general; su figura yace un poco en el olvido y sus poemas en la semioscuridad. Heidegger se fija en él porque en éste se cumple la esencia de la poesía en un sentido peculiarísimo: poetiza el poetizar mismo; es el poeta del poeta.

El filósofo no busca una esencia histórica respecto a la poesía puesto que la expresión ‘esencia histórica’ es una contradicción para la noción tradicional de esencia. Ésta es, por naturaleza, intemporal. Sin entrar aquí en la cuestión, Heidegger se contenta con referir la paradoja de que la poesía de Hölderlin, precisamente por ser histórica, es verdaderamente esencial. El método de Heidegger para penetrar en la poesía de Hölderlin será el comentario, puesto que procede del contacto más íntimo con la cosa misma.

Cuando Heidegger anuncia que va a referir sus estudios hacia la esencia de la poesía, no está queriendo decir que va a hacer el paso de casos particulares hacia lo general, llegando a una especie de definición de lo que es la poesía una vez analizadas diversas poesías y de diferentes autores, ni tampoco significa esto que tome a Hölderlin como ‘el’ poeta por excelencia. Es que podríamos arriesgarnos a decir que es imposible hablar de la poesía haciéndole justicia a la misma, sin entregarse a esta tarea de modo poético. Buscar algo así como un concepto válido para toda poesía sería un camino totalmente infértil, puesto que nos alejaría rotundamente del ámbito propio del poeta y así se perdería la riqueza que el lenguaje poético ofrenda. Lo que se pretende es poder hallar aquello que nos hará ‘tomar en serio’ a la poesía, lo que vuelve distintivo al ámbito de lo poético y mostrar cómo mantenernos en este terreno.

La cercanía del poetizar y pensar, aquello que los aproxima, radica en el hecho de que ambos son modos privilegiados del decir. El decir constituye la cercanía. Lo que en el idioma es diverso es el paisanaje o paisaje, es decir, la tierra; es esta la que habla de modo vario; y la boca no es sólo un órgano del cuerpo. Cuerpo y boca pertenecen al torrente y crecimiento de la tierra en la que nosotros, los mortales, florecemos, de la que recibimos la estabilidad de un suelo. La palabra es el lugar de cita donde se encuentran tierra y cielo, el ‘torrente de la profundidad’ y el ‘poder de lo alto’.

¿Qué tipo de lenguaje le va en su ser al *Dasein*? Heidegger dedica su búsqueda al encuentro con el poema, que es una presentación de cielo y tierra y de los mortales como moradores de la tierra bajo el cielo. Pero con ello no está la ‘figura’ (*Gebild*) completa, puesto

⁶⁶ Para ampliar sobre el tema, ver: HEIDEGGER, M., *El origen de la obra de arte*, Ed. Departamento de estudios humanísticos, Chile, 1976.

que aún faltan los ‘espíritus silenciosos’ que forman la dimensión total de la figura que nos presenta el poema. La íntima esencia del poetizar es, y con esto nos adelantaremos en el tema, aproximarnos al originario cuarteto.

Para llevar a cabo la tarea propuesta, el filósofo se valdrá de lo que él mismo denomina ‘cinco palabras guía’ o ‘cinco lemas’ que considera relevantes en su orden y conexión, para comprender la ‘esencia esencial’ de la poesía y que extrae de la obra de Hölderlin. A continuación se desarrollarán las mismas y se analizará, en cada una, el sentido que Heidegger desenvuelve en su investigación.

2.1 Poetizar

Sabemos que cuando Heidegger hace referencia al poetizar está expresando el movimiento del lenguaje más allá de sus fines meramente técnicos. Pero ¿qué es poetizar? ¿Qué relación encuentra el autor entre filosofía y arte? ¿Por qué la necesidad de expresar a través de poesía la realidad? En primer lugar, Olasagasti colaborará en la comprensión del sentido que Heidegger pretende mostrarnos en su camino: el arte es verdad. Es el modo más directo de expresar aquello que no puede ser abarcado en una palabra, que huye a ser conceptualizado puesto que se nos escapa constantemente. Históricamente el término ‘estética’ pertenece al siglo XVIII; pero lo designado con él tiene viejas raíces. Baumgarten lo adoptó para significar la filosofía del arte. El arte sería cosa de la sensibilidad (*aísthesis*); la filosofía del arte no tendría otro objeto que construir una teoría racional de la sensibilidad. Por el ‘gusto’ -una facultad de la sensibilidad- captamos el objeto bello y lo ‘gozamos’. La estética como filosofía del arte explica por principios racionales el funcionamiento de esa facultad de lo bello. Juega en el ámbito artístico el mismo papel que la lógica en el pensar; es la lógica de la sensibilidad. Kant trató de restaurar el genuino sentido etimológico, llamando ‘estética’ a la teoría del conocimiento sensible.

El arte como estética es tan viejo, que la reflexión filosófica griega sobre la esencia del arte y de lo bello ‘comienza ya como estética’. Se intenta aclarar la esencia del arte partiendo

de las ‘vivencias’ del artista y del contemplador: sus sentimientos, sensaciones, mundo interior. Se toma como punto de partida el artista y el espectador, y no la obra misma. Pero antes de haber estética hubo arte, sólo que sin su correspondiente reflexión conceptual.

La estética comienza en Grecia cuando el ‘gran arte’ griego ha concluido, como la filosofía nace cuando el pensar griego más profundo toca a su fin. Arte y pensar griegos son contemporáneos, lo mismo que la filosofía y estética griegas. Platón y Aristóteles, que representan para Heidegger el declinar del pensamiento griego y el atardecer de la filosofía, son también los fundadores de la estética. Pero el arte es también para los griegos *tékhne*. Los griegos contraponían *tékhne* a *physis*. *Physis* no era para los griegos lo que ahora llamamos ‘naturaleza’. Era simplemente ‘el primero y esencial nombre para el ente como tal y en su totalidad’. El ente *-physis-* es para los griegos aquello que por sí y desde sí brota, se retrae y perece⁶⁷.

El hombre tiene que hacer su existencia en medio de los entes. Para orientarse en su conducta necesita un saber de los entes. Ese saber, que no tiene nada de teórico, se llama *tékhne*. Por tanto, primariamente no se trata de hacer o producir; se trata de un saber conducirse entre entes, un saber arreglárselas en la existencia. De hecho, el artista y el artesano son *tekhnítes*, no porque fabriquen objetos artísticos y artificiales, sino porque con ese fabricar saben conducirse en medio del ente (*phýsis*) y apoyarse en él. Ese conducirse no es en ningún sentido ataque al ente, sino un dejar que lo presente haga acto de presencia⁶⁸.

La grandeza del arte consiste en lo que tiene de ‘necesidad absoluta’, en ser camino y morada del hombre en su búsqueda de la verdad (en el ‘descubrimiento del ente’, dice Heidegger⁶⁹). Sólo cuando en el arte se le descubre al hombre lo absoluto e incondicionado, el arte lo es con plenitud.

A medida que se gesta en la Edad Moderna el arte como estética, se acelera la caída del ‘gran arte’. No es que la calidad artística baje de tono o el estilo sea menos valioso. Es que el arte ‘pierde su esencia’, que era ‘expresar la inmediata relación al absoluto, implantar decisivamente lo absoluto como tal en el ámbito del hombre histórico’. En el momento en que la estética como teoría del arte alcanza su perfección, el gran arte, ha terminado. Hegel representa ese momento y declara que el arte pertenece ya al pasado. Las obras de arte pasan a ser objeto de goce estético para ciertos sectores de la sociedad; es la mejor demostración de

⁶⁷ Cf. OLASAGASTI, pp. 215 y ss.

⁶⁸ Ibidem, p. 214.

⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit., p. 94.

que el arte ha perdido ‘el poder de lo absoluto’⁷⁰. Con Wagner el estado emocional determina la concepción y valoración del arte. El sentimiento queda expuesto a una creciente barbarización. Estamos en el reino de lo desmesurado.

La reflexión sobre el arte -estética- va derivando hacia la ‘historia del arte’; también hacia la psicología experimental. Los estados emocionales como puros hechos, son sometidos a observación, experimentación y mensuración. Lo ‘estético’, además de objeto de investigación -histórica y psicológica-, es también una ‘actitud’ humana junto a otras, como la actitud política, científica, religiosa, por ejemplo. A partir del siglo XIX, aparece el ‘hombre estético’, que es el que busca por encima de todo el equilibrio y armonía de los sentimientos; su visión del mundo está condicionada por el ideal de la ‘existencia estética’. Mientras Hegel elevó la estética a metafísica del espíritu, Nietzsche va a hacer de su reflexión sobre el arte una fisiología: una investigación natural de los estados y procesos del cuerpo y de sus causas excitantes. Así se llega a la última consumación del arte como hecho estético; el ‘estado sentimental’ es reducido, al fin, a excitaciones de los centros nerviosos, a ‘estados corpóreos’. Nietzsche eleva el arte a la categoría suprema y declara que el arte es más valioso que la verdad⁷¹.

Este paso por la historia de la estética, muestra el escenario sobre el que nuestro filósofo desarrollará su pensamiento respecto a la temática. En la obra *Hölderlin y la esencia de la poesía* la primera palabra guía o lema que tomará Heidegger se refiere a la poesía como “la más inocente de todas las ocupaciones”⁷². En una carta escrita a su madre en el año 1799, Hölderlin pronuncia la frase, que está directamente relacionada con el carácter de ‘juego’ que la poesía presenta. Juego en el sentido de que inventa sus reglas, sus imágenes, no se trata de un accionar serio ni una toma de decisiones calculadora que sería lo propio del estar en el mundo cotidiano, de un modo de habitarlo de manera inauténtica. Tal es así que nos involucra en un misterio, más allá de la practicidad de lo habitual cotidiano.

Al hablar del acto de poetizar, no se hace referencia a la búsqueda de un método u objeto para accionar sobre una realidad, para transformar una realidad cualquiera, sino que se hace referencia a un juego ‘inofensivo’ e ‘ineficaz’⁷³. Inofensivo, porque no pretende más que el simple hecho de aparecerse como un sueño, como un juego. Ineficaz porque su fin último no está direccionado hacia un hacer. La materia de la que se vale es el lenguaje, en su dominio se

⁷⁰ Cf. OLASAGASTI, p. 216.

⁷¹ Cf. Ibidem, pp. 213 y ss.

⁷² Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, op. Cit., p. 128.

⁷³ Ibidem, p. 129.

mantiene inmersa. El corazón del acto poético debe ser buscado por esta senda, aunque aún no hayamos encontrado, con esto, su esencia.

No se ve tan claro dónde termina lo poético y comienza lo filosófico; esto significa que pensamiento y poesía tienen algo que ver entre sí. La distinción entre lo teórico y lo poético procedería de un pensar confuso. La oposición esencial entre pensar y poetizar consiste en que el pensador ‘dice el ser’, mientras el poeta ‘ nombra lo sagrado’. Poeta y pensador ‘habitan vecinos en cumbres distantes’, según Hölderlin⁷⁴. Pensar y poetizar pertenecen a un ‘pensar’ más radical; proceden de un mismo fondo, que puede llamarse el originario poetizar o el originario pensar. Poetizar es fundar; sobre el fundamento que sienta la palabra poética han de habitar los hijos de la tierra. Ese habitar es un permanecer. El permanecer es fundado por el poetizar en cuanto recuerdo; gracias a que hay un recordar originario, el habitar humano puede ser un permanecer. Pero Heidegger no concibe el recuerdo meramente como una mirada al pasado; tampoco como una prospección del futuro. El recordar originario lleva el pasado y el futuro a su lugar originario, es decir, el lugar de su origen. La poesía es lo que lleva al origen y que pone en contacto con él. Poetizar es seguir a la esencia hasta el origen.

Con el término ‘recuerdo’ o ‘memoria’ Heidegger no designa la potencia del alma que ha acotado y definido la psicología sino que alude a lo que los griegos llamaron *Mnemosyne* y que representaron como hija del cielo y de la tierra, desposada con Zeus y madre de las musas. La poesía es hija de la memoria. Memoria es convocación del pensar hacia lo originario; recogimiento del pensar en lo esencial: ‘El recuerdo de lo que ha de pensarse es la fuente originaria de la poesía’⁷⁵.

La auténtica experiencia del lenguaje, es decir, la toma de contacto con su esencia, sólo se puede alcanzar por la vía del pensar; pero también es necesaria la reflexión sobre lo que es el lenguaje poético. Poetizar y pensar, ambos están remitidos a un común origen. Poesía y pensamiento se mueven en el elemento del decir.

Todo nuestro pensar actual —al servicio de nuestro interés— lo tenemos puesto a una carta, a la del cálculo técnico-matemático. Estamos muy lejos de la vecindad de pensar y poetizar, dentro de la cual habitamos como hombres, es curioso que tengamos que caminar hacia atrás para alcanzar aquel terreno donde ya nos hallamos. El paso atrás hacia el lugar de la esencia humana tiene otras exigencias que el progreso técnico. Mostrar, hacer aparecer, liberar, iluminando y ocultando a la vez. Esta esencia del decir da una pista para comprender la índole de la peculiar cercanía que determina la vecindad de pensar y poesía. Cercanía y

⁷⁴ Cf. OLASAGASTI, p. 240.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 241.

esencia del lenguaje serían lo mismo. Por último, Heidegger enfoca la cuestión desde el ángulo del ‘cuarteto’,⁷⁶ que veremos más adelante.

2.2 El lenguaje es el más peligroso de los bienes

En otro de los escritos de Hölderlin, en este caso un bosquejo del año 1800, Heidegger encuentra fragmentos para continuar con el estudio del lenguaje poético y la esencia de la poesía. El poeta escribe:

Pero el hombre vive en cabañas recubriéndose con un vestido recatado, pues mientras es más íntimo, es más solícito y guarda su espíritu, como la sacerdotisa la flama celeste, que es su entendimiento. Y por eso se le ha dado el albedrío y un poder superior para ordenar y realizar lo semejante a los dioses y se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que con él cree y destruya, se hunda y regrese a la eternamente viva, a la maestra y madre, para que muestre lo que es, que ha heredado y aprendido de ella lo que tiene de más divino, el amor que todo lo alcanza. (IV, 246)⁷⁷

El filósofo toma dicho boceto para reflexionar sobre algunas cuestiones, como la posibilidad de conciliar que el lenguaje, perteneciendo al ámbito de lo más inocente, a la vez sea uno de los bienes más peligrosos, que se encuentra como don de ciertos seres; cuáles son sus límites para considerarlo como inocente o peligroso, en qué sentido puede esto ser dicho, entre otras.

En primer lugar, sostiene Heidegger, es necesario detenernos a reflexionar sobre quién es el ser humano, aquél sobre el que Hölderlin comenta que ‘vive en cabañas’. Es él quien puede nombrar, quien debe mostrar, hacer patente lo que es. Y desde allí es que justamente se podrá encontrar manifestando su existencia, no como particularidades o accidentalidades (en lenguaje aristotélico) sino como lo más propio y esencial de sí mismo. El hombre muestra su pertenencia a la ‘tierra’, siendo aprendiz, siendo heredero de aquellas cosas que están

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, op. Cit., pp. 233 y ss.

⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, op. Cit., pp. 129 y 130.

separadas y en conflicto. Este estar separadas a la vez hace que se mantengan reunidas en total intimidad y es el ser humano el que manifiesta su ser, mostrando a cada momento tal intimidad. Cuando se manifiesta la intimidad, se crea mundo, ya sea por ‘nacimiento’, ‘destrucción’ o ‘decadencia’ del mismo.

El ser auténtico del hombre consiste en esta ‘decisión’ que es a su vez la muestra de la ‘libertad’ que sostiene: “aprehende lo necesario y se mantiene vinculada a una aspiración más alta”⁷⁸. Es decir que la decisión dota al ser humano de esta posibilidad de estar en el ‘entre’ de las cosas, a la vez que le permite mantenerse firme en una búsqueda de lo superior. Estar entre las cosas pero siempre sabiendo que allí no radica su esencia, sino en su plena existencia y pertenencia a lo más alto. El ser testimonio de pertenecer al ente en su totalidad acontece como historia, y para que esto suceda, se le ha regalado al hombre, el habla. Aquí el habla aparece como un don, como un bien que le viene al ser humano por el hecho de existir. Esta habla resulta ser un peligro en el sentido de que crea siempre nuevas posibilidades de peligros, algo así como el peligro primordial. Es decir que no sólo representa un peligro en sí misma sino que es el posible principio de otras amenazas; cuando decimos peligro estamos nombrando la amenaza que el ente ejerce sobre el ser, esto es, que fijada el habla y la visión en las cosas, en el ente, se pierda de vista el ser, aquello más elevado a lo que el hombre ha sido llamado.

La existencia humana es poética, no es ningún mérito del hombre, sino una donación⁷⁹. Si es así, la poesía no puede ser un vano juego. La poesía pertenece al ámbito del lenguaje, por eso hay que concebir su esencia desde la esencia del lenguaje. Para el poetizar no es el lenguaje un material previo que está ahí, sino que es el poetizar mismo el que posibilita el lenguaje. En palabras del mismo filósofo, “poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico.”⁸⁰ Poesía, ‘la más inocente de las ocupaciones’, es en cuanto lenguaje ‘el más peligroso de los bienes’⁸¹. Lejos de excluirse, estos dos momentos contradictorios se reclaman mutuamente y hay que pensarlos en conexión si se quiere aclarar la esencia del lenguaje.

Heidegger relaciona con el destino personal del poeta —la demencia— la peligrosidad del quehacer poético. Tal vez Hölderlin presintió ese destino suyo en aquellos versos. Si el poeta no fuera expulsado de lo cotidiano y así protegido por la apariencia de lo inofensivo de su ocupación, no podría realizar su peligrosísima obra. La poesía, en suma, parece juego, pero

⁷⁸ Ibidem, p. 131.

⁷⁹ Cf. OLASAGASTI, pp. 228 y ss.

⁸⁰ HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, op. Cit., p. 29.

⁸¹ Cf. Ibidem, pp. 129 y ss.

no lo es. El juego reúne a los hombres para olvidarse y distraerse. La poesía recoge al hombre hacia el fondo de su existencia. Así alcanza el hombre el ‘reposo’; no el aparente reposo de la inactividad y vacío de pensamiento, sino aquel ‘infinito reposo’ en que todas las fuerzas se mantienen activas. Es verdad que la poesía inevitablemente presenta el aspecto de lo irreal y el sueño frente a la realidad que se ve y se palpa; pero eso ‘irreal’ que el poeta dice es lo verdaderamente real. Lo irreal del poeta es, en su aparente inestabilidad, firme realidad. La libertad del poeta importa a la vez la más estricta necesidad.

El hombre, en cuanto se expresa mediante el habla, es un ‘Revelado’ que a la vez se encuentra envuelto en el peligro de engañarse y engañar. Es por ella que se hace ‘patente al ente’ y que se le permite al hombre ser su custodio. La palabra puede alcanzar aquello más recóndito, oculto, elevado, como también lo más común e indeciso. Pero la tarea del habla es volverse común, volverse dicho. Muchas veces el ser esencial de la palabra se encuentra disfrazado en aquello más cotidiano, más común y que parece poder ser apropiado por todos. En su sencillez, muchas veces una palabra esencial se muestra como común, y viceversa; cuántas veces ocurre que la palabra que por su decoro parece esencial, es más una ilusión. Así es que el habla se mantiene siempre en una apariencia casi voluntaria, que ella misma crea, a costa de arriesgar lo que le es propio: ‘el decir auténtico’.

El habla es un bien del hombre en un sentido práctico: le permite comunicarse, expresar experiencias, tomar decisiones, compartir su estado de ánimo, sirve para entenderse y entender a otros, entre otras posibilidades. Entender al habla como un medio para, con estas determinaciones, como un instrumento, no permite comprender su esencia, sino sólo una consecuencia de ella. La cuestión radica en que el habla no es un instrumento más entre otros que le ha sido dado al hombre para comunicarse y entenderse, sino que es lo primero que posibilita al ser humano estar en medio de otros entes, el habla crea mundo. En palabras de Heidegger: “Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío.”⁸² El habla abre mundo de sentidos, de entes, de útiles, de todo lo que habitamos. Considerar al habla como un bien, no es sólo comprender su sentido práctico, sino también comprender su esencia en el sentido de que es él quien permite al hombre ser histórico. Sin mundo, no hay historia y sin habla no hay mundo. Es decir, se debe comprender la esencia del habla en cuanto ‘acontecimiento’ que le da al ser humano su más alta posibilidad de ser. Esto

⁸² Ibidem, p. 133.

implica que comprender al habla necesariamente vuelve nuestra mirada sobre la historia, situada en un contexto determinado, que va gestando mundo.

2.3 Somos un diálogo

La tercera palabra guía que Heidegger decide tomar de Hölderlin para continuar desentrañando el sentido de la poesía, es extraído de un poema incompleto del poeta y que en sus versos declara:

“El hombre ha experimentado mucho.
Nombrado a muchos celestes,
desde que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros” (IV, 343) ⁸³

El filósofo analiza cada verso, comenzando por mostrarnos que, también Hölderlin, considera que los hombres somos un diálogo y que el habla funda la esencia del hombre, que primeramente acontece como diálogo; y no sólo esto, sino que el habla como posibilidad de llegar unos hacia otros, se vuelve esencial sólo en cuanto diálogo. Es por este medio que puede un ser humano llegar a acercarse a otro. Aquí Heidegger se detiene sobre la cuestión entre el hablar y el oír, en relación al último verso de la poesía. Aclara que la capacidad de oír, supone el habla, puesto que son ambos igualmente originarios y se suponen constantemente. Ambos confluyen en la palabra esencial que reúne a quienes dialogan, el motivo o razón por el que se da ese encuentro entre los hombres. Lo que nos une, lo que nos constituye como tales es el diálogo, “portador de nuestra existencia”⁸⁴. Esto implica entonces, que para el filósofo, el diálogo es aquél desde el que se posibilita nuestra esencia como seres en el mundo (*Dasein*).

Se detiene el análisis en la temporalidad que Hölderlin denota en su verso que comienza con un ‘*desde que somos...*’, esto significará entonces que hubo un comienzo en que nuestra

⁸³ HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, op. Cit., p. 133.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 134.

existencia se hizo patente como diálogo. Heidegger dirá que esto ha sido así desde los comienzos del tiempo, o dicho de otro modo, que el diálogo y el tiempo se pertenecen mutuamente, confluyendo en el *Dasein* y siendo en él, lo mismo. Sin diálogo no hay tiempo y sin tiempo no hay diálogo.

Poniendo a la lógica clásica de cabezas, Heidegger afirma que el habla acontece como diálogo, los dioses hablan; por ello son invocados, vienen a la palabra y así aparece el mundo. No hay fuera un mundo que el ser humano conoce y nombra, sino que dioses y mundo vienen a la palabra, son nombrados y entonces se muestran, se des-ocultan. Los dioses son nombrados porque primero ellos han hablado. Es un juego binario de mostrarse y ocultarse, en el que la palabra pone en evidencia lo que hay en el mismo momento en que es nombrado. He allí la importancia de comprender que nosotros mismos somos diálogo y que nuestra existencia consiste en nombrar a los dioses, habitar el mundo en palabras. Pero el nombramiento de los dioses se volvería inconcebible si antes ellos mismos no nos hubieran ya ‘invocado’, es así que se comprende que los dioses son nombrados siempre en respuesta a su anterior llamado. Podemos sugerir, junto con Heidegger, que esta respuesta al destino al que los dioses nos llaman es fundamental y conlleva consigo la decisión de ‘prometernos’ a los dioses o no hacerlo. En este sentido se sostiene que el habla es un acontecimiento clave del humano, no es uno más entre otros, sino que forja lo que tiene en sí de divino el ser humano y el mundo que habita.

2.4 Lo que queda, lo instauran los poetas

En la poesía, *En memoria*, Hölderlin nombra lo que Heidegger tomará como cuarta palabra guía para su desarrollo acerca de la poesía. Al finalizar dicho poema sostiene: ‘Mas lo permanente, lo instauran los poetas’ (IV, 63)⁸⁵. Y aquí declara cuestiones centrales acerca del origen mismo de la poesía, es que lo permanente que nombra la poesía debe ser detenido contra lo que es opuesto a ella: lo que es pasajero, lo complicado, lo desmedido. Debe

⁸⁵ Ibidem, p. 137.

mostrarse, hacerse patente, ser descubierto aquello que es fundamento y norma del ente en su totalidad⁸⁶, esto es, el ser. Los poetas tienen esa ardua tarea de hacer que lo permanente se halle cuidado y mostrándose siempre como sostén de todo cuanto es. Su vocación será la de la donación del ser, la libre creación del sentido, entendido como instauración. Con y por la palabra, los poetas posibilitan el aparecer del ser, que no es un ente en ningún aspecto pero que aparece, en cierto sentido, a través de ellos.

Olasagasti⁸⁷ hace justicia a la tarea del poeta en su comprensión del texto heideggeriano al renombrarlo. En cuanto fundación del ser, la poesía está ligada a una doble ley que nace de su esencia misma: los dioses y el pueblo. El poeta se debe a los dioses y al pueblo. ¿Cómo hablan los dioses? Por señas. “Las señas (*Winke*) son desde antiguo el lenguaje de los dioses”, dice Hölderlin⁸⁸. El decir del poeta consiste en captar esas señales para transmitir las a su pueblo. El poeta completa esas señales y con audacia predice el futuro. Con ello el poeta no hace otra cosa que interpretar la voz del pueblo; así llama Hölderlin a las ‘leyendas’ en que un pueblo encierra su historia y su destino dentro de la totalidad del ente. Esa voz del pueblo a veces enmudece o se entorpece pero por sí misma no puede expresar lo más auténtico; necesita del intérprete, el poeta. Es decir que el ‘entre’ es lo propio del poeta. En esta tarea, Hölderlin funda de nuevo la esencia de la poesía y con ello funda un tiempo nuevo, el tiempo de los dioses huidos y del dios por venir; tiempo indigente. La esencia de la poesía que funda Hölderlin es una esencia histórica en el más puro sentido, porque abre un tiempo nuevo; y precisamente por ser histórica, es esencia esencial. Es poesía de un tiempo menesteroso y por ello con apariencia de pobreza.

El poeta nombra a los dioses, lleva la esencia de las cosas a la palabra, provoca el mostrarse del ser en un tiempo determinado, pero no sólo eso, sino que además y a la vez acerca el sentido del ser a la existencia humana misma. Es decir que se asienta la existencia humana sobre su fundamento, su razón de ser. Heidegger sostiene que al comprender, en este punto, la donación de palabra y ser que el poeta realiza, se puede atisbar la verdad que Hölderlin intenta transmitir en su poesía.

⁸⁶ Cf. Ídem.

⁸⁷ Cf. OLASAGASTI, pp. 228 y ss.

⁸⁸ Ibidem, p. 232.

2.5 Poéticamente habita el hombre esta tierra

Pleno de méritos, pero es poéticamente
como el hombre habita esta tierra.(VI, 24)⁸⁹

En el fragmento del poema que Hölderlin nos regala, se puede entender la existencia misma del ser humano como poética desde su origen. El ‘habitar poético’ del hombre sugiere que este se encuentra en la presencia o invocación de los dioses, que es tocado por la esencia de todas las cosas, que es pura donación. No es mérito o fruto del esfuerzo del ser humano encontrarse en medio de tales cosas, sino más bien es puro regalo, don.

Hölderlin, y junto con él, Heidegger, comprenden la poesía no como mero acto decorativo, ni como modo bello de hablar sobre la existencia, sino como sede del fundamento desde el cual la historia es; si nos quedamos en el entendimiento superficial sobre la poesía, podemos encontrarla como simple expresión de una cultura y no penetrar en su sentido más profundo. La poesía no toma al lenguaje como su campo y su materia, sino más bien hace posible al lenguaje, le da forma y sentido, lo crea y recrea. Como lenguaje y poesía se pertenecen mutuamente, también se entiende a esta última como la ‘obra más peligrosa’ y la más ‘inocente ocupación’⁹⁰. Estas dos cuestiones no son contradictorias entre sí, esconden toda la amplitud y profundidad de la esencia del ser humano y su manifestación esencial de ser quien nombra los dioses. Tal es el sentido de lo dicho con anterioridad: “el poeta está expuesto a los relámpagos de Dios”⁹¹; es decir que vislumbra y des-cubre o des-oculta las verdades que han permanecido veladas, las pone en evidencia y así entra en diálogo con el ser de las cosas y con su misma esencia. Nombrar a los dioses, exponerse a la presencia de los dioses, puede significar el riesgo de que esta visión lo sobrepase con tanta fuerza que llegue a sentir que lo quema; la tarea del poeta es inocente a la vez que peligrosa. Es tan clara su visión que a la vez lo confunde, es tan amplio el diálogo en el que se encuentra oculto que las palabras no alcanzan para nombrarlo por completo y los poetas caen así en la incomprensión.

Si el poeta se recluyera sólo a la vida de contemplación y se alejara de la cotidianeidad no podría hablarles a los hombres sobre aquello que vislumbra. Esto implica también que sea

⁸⁹ HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, op. Cit., p. 139.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 140.

⁹¹ *Ibidem*, p. 141.

incomprendido por su ocupación en apariencia inútil, poco práctica. Y es que la poesía no es un simple ‘juego’ en el que los seres humanos se unen olvidándose cada uno de sí mismo, al contrario, la poesía reúne a los hombres sobre la base de su existencia. Allí se entregan al ‘reposo’ en que sin embargo sus energías y relaciones se hallan activas, no se trata de un reposo vacío, inútil, improductivo; sino más bien uno que surge desde el núcleo de la existencia en el mundo con otros.⁹²

Cuando nos encontramos ante la poesía tenemos la sensación de estar habitando un mundo irreal, de sueños, lejos del mundo cotidiano, ruidoso, concreto, en el que nos hallamos inmersos cada día, y sin embargo lo que ocurre es lo contrario. Este mundo de ruidos es desde y al que se dirige. Lo que nombra y dice el poeta, es lo real que nuestra existencia habita cada día. La poesía es fundamento firme, nunca vacila en su esencia aunque las apariencias así la muestren.

Poetizar es un radical fundar del ser; por tanto, el mundo, las cosas, Dios. Y fundar es abrir el ser, ‘hacer aparecer’ el mundo, ‘decir’ la esencia de las cosas, ‘nombrar’ a Dios. Ser, mundo, cosas, Dios, forman el elemento en que se desenvuelve la existencia humana. Si la poesía como tal funda todo eso, habrá que decir que la poesía como tal posibilita la existencia humana, la fundamenta. El decir del poeta es “fundamentación de la existencia humana”⁹³. Poetizar es fundamentar el habitar humano, hacer habitar; en último término, ‘edificar’. Es vivir sobre la tierra, bajo el cielo, con los hombres, ante los dioses. Lo poético se manifiesta como aquello que ‘hace habitar’, por tanto, lo que ‘abre el cuarteto’. Lo sagrado sería el tema de la auténtica poesía. Dios es la medida del vivir humano y, por lo mismo, del poetizar; ‘vivir poéticamente’ es medirse el hombre con Dios. Dirán algunas personas que vivir es justamente lo contrario a poetizar, más aún si nos detenemos a observar la vida actual, caracterizada por el trabajo, el afán de éxito, de placer y diversión. La poesía es una huida hacia lo irreal, es asunto de la literatura, y hoy no estamos para literaturas, dirían. Afirmar que el hombre habita poéticamente la tierra sólo pudo ocurrírsele a un poeta, puesto que poeta es el que se dedica a soñar en vez de vivir, un poeta como Hölderlin que, por cierto, fracasó en la vida.

Hay que preguntarse qué es vida y qué es poesía. Heidegger recurre, como siempre, al lenguaje. Si el hombre puede aspirar a alcanzar la esencia de las cosas, tiene que ir a tomarla allí donde únicamente se da, es decir, en el lenguaje. Para Heidegger el lenguaje no es lo que

⁹² Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, op. Cit., p. 143.

⁹³ *Ibidem*, p. 138.

comúnmente se piensa, un medio de expresión, sino mucho más; pero el lenguaje sólo nos franquea la entrada al ser si sabemos escucharlo.

El hablar y decir auténticos no son sino un escuchar el lenguaje. Cultivar y cuidar son una forma de construir. Pero el hombre no solo cultiva lo que crece por sí mismo, sino también lo que por sí mismo no puede crecer: construye, edifica en sentido próximo al usual, referido no solo a edificios, sino a toda obra manual. Los méritos, ganancias y beneficios de este múltiple edificar no agotan la esencia del habitar puesto que plenamente consiste en el habitar poético.

El hombre se esfuerza en ganar; pero este hacer humano pertenece al ámbito de lo trabajoso de la vida; también le está permitido mirar hacia un horizonte más alto, entre cielo y tierra. Ese 'entre', ese espacio intermedio, esa tensión entre tierra y cielo constituye la esencia del habitar humano, es la medida del hombre. Por eso Heidegger lo denomina 'la dimensión'. El hombre se mide siempre como hombre con algo celeste. Por eso 'el hombre se mide con la divinidad'. Esta es la medida con la que el hombre mide su morar, su estancia en la tierra bajo el cielo. En esa mensura del ser humano dentro de su dimensión se realiza la esencia del habitar. Es en el poetizar donde tiene lugar esa toma de medida. Para Hölderlin Dios es desconocido, y precisamente en cuanto desconocido, es la medida para el poeta. Para que el hombre pueda medirse con algo tiene que manifestársele, Heidegger retiene los dos extremos: Dios es medida y es desconocido; por tanto, se manifiesta permaneciendo oculto, se manifiesta en cuanto oculto. La medida del hombre no es Dios en sí mismo, ni el cielo ni la patentización del cielo, sino 'la manera como Dios, permaneciendo desconocido como Dios, se revela a través del cielo'⁹⁴.

Así, lo que instaura la poesía se da por necesaria libertad de donación. No es fruto del capricho sino de la necesidad, esta ley que la gobierna coincide plenamente con su esencia. Es que poetizar es nombrar a los dioses de su modo más original pero no por mero deseo, sino porque los dioses antes le han entregado al poeta esta tarea. Él se entrega al hecho de recibir los 'relámpagos' de dios y poder transmitírselos al pueblo, descubre los 'signos' y desde allí los 'dona'. Pero no sólo que recibe y transmite, sino que también pone lo visto en su palabra para 'predecir' lo que aún no ha ocurrido. Esta conexión en presencia de los dioses ocurre por la ley íntima de la necesidad⁹⁵.

Cuando Hölderlin habla de las leyendas, aclara también que la palabra poética es la que interpreta la 'voz del pueblo', que muchas veces se acalla y permanece en silencio porque necesita de la interpretación de los otros para poder ser dicha. Si no hay interpretación de la

⁹⁴ Cf. OLASAGASTI, pp. 233 y ss.

⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, op. Cit., p. 144.

voz del pueblo, esta permanece callada. La voz de los dioses y la voz del pueblo convergen y divergen, la esencia de la poesía se halla en ese movimiento. El poeta se encuentra en ese 'entre' que constituyen los dioses y los hombres, se proyecta siempre desde allí y comprende que es sólo poéticamente como el hombre habita esta tierra.

Aquí Heidegger se detiene a considerar la sencillez y a la vez la profundidad con la que el poeta penetra en la esencia misma de la poesía y se la entrega a los hombres en sus versos, se mantiene en este 'entre' siendo intermediario, valiéndose de las imágenes en su vocabulario poético. Dándole cierre a su hermenéutica sobre el texto poético, Heidegger aclara que el esfuerzo de Hölderlin por 'poematizar' la esencia de la poesía está anclado en un tiempo determinado, constituyendo así un tiempo nuevo. Nada de lo que Hölderlin dice es anterior a este tiempo, no parte de la historia de la poesía para crear desde allí, sino que instaura el "tiempo de los dioses que han huido y del dios que vendrá"⁹⁶. Este tiempo es algo así como un 'todavía no', por los dioses que aún no llegaron y un 'ya ocurrió' por los dioses que se han ido; en palabra del filósofo, es el tiempo de la 'indigencia'. El poeta anticipa este tiempo de aparente vacío y desde allí se sostiene en esta "nada de la noche"⁹⁷. Al permanecer en esta soledad elabora aquella verdad que surge en su 'estar entre'.

⁹⁶ Ibidem, p. 147.

⁹⁷ Ídem.

3. EL HABLA Y DE UN DIÁLOGO DEL HABLA

En el capítulo anterior de este trabajo hemos podido observar la mirada de Heidegger sobre la obra de Hölderlin y por ello recordamos que siempre que se contempla la obra, se contempla, a través de ella, a su autor. Mediante su poesía nos introdujo a la cuestión del lenguaje como poesía, permitiendo establecer su diferencia con el lenguaje técnico, práctico. También pudimos observar la tarea del poeta y la importancia de la correspondencia entre dioses y hombres, así como la apertura al misterio. Es que desde siempre somos un diálogo.

Llegados al punto en que revisadas las obras de *Ser y Tiempo* en su tarea de mostrarnos el camino hacia el *Da-Sein*, su lugar como ser en el mundo, sus relaciones con los seres que lo co-habitan y sus consideraciones sobre el lenguaje; habiendo vislumbrado el lugar de la poesía como decir no calculado, no matematizado ni tematizado, encontramos el momento en que, a través de la obra *De camino al Habla*, podamos alcanzar a nombrar aquello que Heidegger señala como silencio.

Hablar es la actividad que el hombre realiza constantemente, no sólo cuando se mantiene en vigilia sino que también lo lleva a cabo entre sueños. Pero, en ocasiones, no es necesario pronunciar palabras para hablar. Quizás, y desde el punto de vista de Heidegger con toda seguridad, mientras estén leyendo este trabajo, se encuentren hablando aunque sea en voz baja y hacia su interior.

Si nos remontamos a la historia de la filosofía y por qué no, a la historia de la humanidad, encontramos que la tradición ha señalado al ser humano como el ser que habla; esto lo distingue del resto de los seres vivos y no significa para Heidegger que sea sólo una facultad agregada de éste, sino que es el habla el que le permite al *Da-Sein*, ser. El hombre es hallado por el habla en donde sea que este se encuentre, por eso, la tarea de poder hablar en general, del habla, se vuelve intrincada, enigmática. Más aún que hablar sobre el silencio.

Heidegger intenta en esta obra poder diferenciar una interpretación esencial del habla, de otras que no lo son, sin intentar fijarla en un concepto, quitándole su propio movimiento; el camino que el filósofo desea señalar consiste en lograr que los seres humanos puedan ir hasta el habla, ir al lugar de su esencia: “al recogimiento en el advenimiento apropiador (*Ereignis*)”⁹⁸.

Para comprender en su complejidad lo que el filósofo quiere señalar cuando nombra este término, rastreadremos en la lectura que Olasagasti hace del mismo. Heidegger excluye expresamente de *Er-ignis* el significado corriente de ‘acontecimiento’. *Er-ignis*, expresa para Heidegger el sentido que les viene de la raíz *eig-* en palabras como *eigenen* (ser propio,

⁹⁸ HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., p. 12.

ser apto), *das Eigene* (lo propio). En un escrito de 1959 dice que desde hace veinticinco años emplea ya la palabra en sus manuscritos con el significado que ahora se explica. Esto deja abierta la cuestión cuando se intenta hacer una separación cronológica, ya sea por obras como por etapas de pensamiento del autor. El *Ereignis* no puede retrotraerse a otra cosa desde la cual pueda explicarse; no es resultado, sino donación, lo que da, confiere y otorga, sobre todo, la posibilidad de decir ‘hay’, ‘se da’; es el originario ‘dar’, tanto que da incluso el ser. El ser necesita de esa donación del *Ereignis* para llegar como presencia a su propia mismidad de ser. “El *Ereignis* es lo más invisible de lo invisible, lo más simple de lo simple, lo más cercano de lo cercano y lo más lejano de lo lejano, donde los mortales nos mantenemos en el tiempo de nuestra vida”⁹⁹.

Ereignis podría ser el nombre para ‘el acontecer acontece’, pero para la lógica y la gramática esta frase no dicen nada, no tienen sentido; Heidegger nos muestra que aquí nada tiene que hacer la lógica. Aquí se trata de un auténtico pensar, que trata de adaptarse a la cosa misma. Repetimos que el filósofo no está intentando definir la cosa misma, sino haciendo alusiones que, si no se ve la cosa, resultan faltas de sentido; las señas van encaminadas a hacer que tropecemos, de modo intuitivo, con la cosa. “Hace falta, especialmente para ‘ver’ el *Ereignis*, despertar en nosotros un ‘sentido’; de otro modo, hablar de ‘destino del ser’, del ‘dar’, de ‘presencia’ y ‘alcance’, de ‘ocultamiento’, etc., es una ‘falta de sentido’; para el desprovisto de tal ‘sentido’, es como hablar al ciego de luz y colores”¹⁰⁰.

Es apropiado el título de esta obra que reza *De camino al habla* entonces, puesto que iremos nosotros hacia el lugar fundante de su esencia, y no intentaremos atraerla ni apropiarnos de lo que le pertenece. ¿Y será largo este camino por recorrer? Quizás nos figuremos un vasto y dificultoso trecho hasta al fin llegar. Pero Heidegger nos recuerda algo: no se trata de estar yendo hacia alguna parte sino más bien de llegar de una vez por todas y propiamente al lugar donde ya nos hallamos¹⁰¹. Esto tiene sentido si reflexionamos sobre el modo en que descubrimos nuestra morada en el hablar del habla, que es siempre suya, propia. No se trata de explicar, a través de otra cosa, el habla, sino que debemos partir desde ella misma para que sea ella quien nos confíe su esencia.

⁹⁹ Cf. OLASAGASTI, p. 171.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 172.

¹⁰¹ Cf. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., pp. 11 y ss.

3.1.El habla habla

Decir el habla habla, o el habla es el habla, sería considerado una tautología por la lógica, una proposición que no dice nada, que no agrega información. Pero penetrar su esencia para que sea ella quien nos hable de sí misma, implica salir de esta tautología, de ese pensamiento calculador y posesivo -en el sentido que busca continuamente, como ciencia moderna, exactitud y progreso¹⁰².

Heidegger toma un pasaje de aquello escrito por Hamann en relación a la razón; para él la razón no es otra cosa que el habla y ese abismo se vuelve insondable, es un camino que lleva recorriendo la vida entera y en el que consideramos que podríamos pasar nuestra vida. Volver los intentos de comprensión sobre la razón nos lleva al abismo y hablar de abismo -en alemán, *Abgrund*- es hablar de una falta de fundamento; esto sucede cuando se pierde el fondo a pesar de nuestros intentos por acauzarlo¹⁰³. Dejarse permanecer suspendidos en el abismo de la frase ‘el habla habla’ nos permite mantenernos, empero, en lo que ella dice. Aquí Heidegger, mediante su discurrir a partir de lo que Hamann sostiene, nos está presentando una manera lícita de acercarnos a la oscuridad del pensamiento, a lo que se retiene y se mantiene oculto. Renunciar a ello no es el camino, sino más bien adentrarse en ese abismo y mantenerse en su presencia permitirá mostrar el espacio que habitamos. Así, caer en el abismo no es caer en el vacío, sino hacia la profundidad, hacia la altura donde se abre el lugar propio de la morada del humano.

Si nos adentramos al lugar de la opinión generalizada entre las personas, encontramos que hablar consiste en el movimiento de los órganos fonadores y de audición que permite comunicar los estados de ánimo. A partir de esta consideración, siguiendo el análisis que Heidegger realiza, se muestran tres aspectos: hablar es expresar, hablar es una actividad del hombre que habla siempre en una determinada lengua, y por último, la expresión del ser humano siempre representa y expone lo real y lo irreal¹⁰⁴. Estos tres aspectos del habla, son, sin embargo, insuficientes para introducirnos en su esencia. Considerarla como una expresión,

¹⁰² Para ampliar el tema, ver: HEIDEGGER, M., *La época de la imagen del mundo en Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996. Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte.

¹⁰³ Cf. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., p. 13.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 13 y ss.

muchas veces hace ver al habla como un logro más del ser humano para mejorarse a sí mismo; pero en esto no radica lo esencial de sí misma.

Al considerar la insuficiencia en las caracterizaciones anteriores, muchos han destacado el origen divino que tiene la palabra, esto se observa, por ejemplo, en el Evangelio de San Juan: ‘al principio la palabra estaba con Dios’. Esta expresión se aleja bastante de las conceptualizaciones lógicas y las definiciones biológicas respecto a las funciones del habla. Sería una buena alternativa a las descripciones sobre los órganos de fonación y la funcionalidad del habla. Pero lo que llama la atención es que, pese a los siglos de estudio y de aumento en investigaciones científicas, las definiciones anteriormente nombradas se han mantenido intactas en el tiempo.

Debemos, entonces, recurrir nuevamente a la frase ‘el habla habla’. A lo hablado lo hallamos en el hablar, allí se consume pero no se agota. “En lo hablado el hablar permanece resguardado. En lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar él y aquello que a partir de él perdura”¹⁰⁵. En aquellas palabras, Heidegger muestra cómo el hablar tiene la característica de hacer permanecer lo que nombra, como si el hablar fuera el guardián de lo hablado, es decir, su esencia. Pero no cualquier ‘hablado’ nos permite encontrar el hablar del habla; más bien debemos buscar, en términos del mismo Heidegger, un ‘hablado puro’, donde la perfección del hablar se configura como perfección iniciante, ese lugar perfecto es el poema. Así es que el filósofo dedica este espacio en su obra para hablar de un poema del autor George Trakl de 1913, “*Una tarde de Invierno*”. Aunque la elección no ha sido por la importancia que pueda tener el poeta que escribe y hasta puede resultar esto indiferente, lo que será fructífero es retomar aquí lo que sus versos hablan para remitirnos al hablar del habla. Resulta importante su transcripción para poder hallar esa esencia en conjunto con el filósofo, siguiendo sus pasos y comprender de qué se trata y por dónde llega a su encuentro.

Cuando cae la nieve en la ventana,
Largamente la campana de la tarde resuena,
Para muchos es preparada la mesa
Y está bien provista la casa.

En el caminar algunos
Llegan al portal por senderos oscuros.
Dorado florece el árbol de la gracia
De la savia fresca de la tierra.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., p. 15.

Entra caminante en silencio;
 Dolor petrificó el umbral.
 Y luce en pura luz
 En la mesa pan y vino.¹⁰⁶

Su herida llena de gracias
 Cuida la suave fuerza del amor.
 Oh! Desnudo tormento del hombre.
 El que mudo con ángeles ha luchado.
 Alcanza, por sagrado dolor dominado.
 Silencioso el pan y el vino de Dios.¹⁰⁷

Decíamos, con Heidegger, que el poeta elegido no es lo importante, aquí ni en ningún otro hallazgo poético; y esto es así incluso porque lo que diga el poema puede consistir en la negación del mismo hombre o del poeta. Tal es la libertad e independencia del habla en el poema. Es él mismo el que habla, utilizando como mediador al poeta que recibe la palabra para ser nombrada.

El filósofo descubre en el poema mencionado, la belleza de las imágenes que muestran la “perfección estética de la obra de arte”¹⁰⁸. Se lee la descripción de una tarde de invierno: en el exterior la nieve y la campana, este exterior rozando el interior de la morada humana en que todo está bien provisto y la mesa lista. En la segunda estrofa, encontramos a quienes se hallan fuera, caminando en la oscuridad por senderos desconocidos pero que pueden conducirlos, sin embargo, al portal de la morada que los acoge. A ello se refiere aquél ‘árbol de la gracia’, lo que se dona como regalo de quienes vagan por fuera de la morada. En la tercera estrofa el caminante es invitado a pasar desde el exterior al interior, donde se encuentra la luz, alejándose de toda oscuridad. Las casas de las personas y las mesas de sus comidas diarias se transforman, entonces, en templo y altar.

Aquí detiene Heidegger su descripción y reflexiona acerca de otras posibles formas de ‘desgranar’ el contenido del poema, pero nos recuerda que esta actividad sería propia de quien considera al habla como expresión de estados de ánimo y que la esencia del habla no es expresión ni actividad del hombre. También nos recuerda que buscamos el hablar del habla, que siempre es su esencia y sólo se puede hallar en la poesía. Al leer el título de la misma, quizás esperamos una descripción de una tarde de invierno, válida para cualquier lugar y cualquier tiempo, como lo que en general ocurre en una tarde de invierno. Pero no es así,

¹⁰⁶ TRAKL, G., *Una tarde de invierno*, Carta a Karl Krauss del 13. 12. 1913. En: HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., pp. 15 y ss.

¹⁰⁷ Cf. Nueva edición suiza de los poemas de G. Trakl, por Kurt Horwitz, 1946. En: HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., pp. 15 y ss.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., p. 17.

hallamos que no habla de una tarde de invierno en un tiempo ya presente, ni una que está por venir, no quiere traernos a la presencia ese momento. La actividad del poeta consiste en imaginar algo que podría ser y estar en su presencia. Así es que “venido a ser, el poema nos evoca la imagen de lo que, de este modo, ha sido representado”¹⁰⁹. Podemos diferenciar claramente los distintos aspectos de la poesía: el hablar es siempre imaginativo, lo hablado es lo que expresa mediante el decir y habla en cuanto que enuncia su contenido. El habla del poema es un decir-expresar pero la esencia del habla no se agota en esta simple expresión.

El auténtico itinerario del lenguaje es el que realiza este mismo desde la ‘dicción’ (manifestación) del *Ereignis* hasta la palabra sonante del hombre; es, a la vez, camino y marcha y es un lazo (porque reúne el cuarteto en el *Ereignis*), pero un lazo que libera y desata. El *Ereignis* es dicente mientras que el ‘acontecer’ es histórico; se revela o se retrae según la época y el destino histórico. Esto quiere decir que también el lenguaje es histórico¹¹⁰.

La comparación de lenguaje con información es un resultado de la tecnificación del lenguaje. El resultado es que el hombre, en todas las dimensiones, queda conformado técnicamente y va abandonando el ‘lenguaje natural’. La teoría de la información no tiene más remedio que confesar que el lenguaje formalizado tiene que remitirse, para hacerse entender, al lenguaje natural; este último sería el lenguaje todavía no formalizado. Por la dominación de la voluntad de formalización se bloquea todo acceso a la verdadera naturaleza del lenguaje, que no es sino aquello que los griegos llamaron *physis* y que tiene su último origen en el ‘acontecer’ radical. Además, el ‘lenguaje natural’, que para la teoría de la información es un residuo embarazoso, extrae su ‘naturalidad’ de la esencia misma del lenguaje, de la ‘dicción’, la cual está por encima de toda información, porque pertenece a un ámbito incalculable y que no admite imposiciones. Sería preciso que el acontecer entrara dentro de su propia esencia y arrebatara todo ente del dominio de la contabilidad, para restituirlo a su propiedad y mismidad¹¹¹.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 18.

¹¹⁰ Para ampliar información sobre *Ereignis*, remitirse a los textos: HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990; y HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Ed. electrónica, Universidad ARCIS, 1962.

¹¹¹ Cf. OLASAGASTI, pp. 303 y ss.

3.2.El nombrar como invocación

En esta tarea que emprende Heidegger y en la cual también nos inmiscuimos, debemos pensar el habla a partir de sí misma y no desde lo que significa para nosotros como expresión. La frase directriz que sostiene este camino es ‘el habla habla’ y no el hombre habla, pero esto no significa que el filósofo quiera negar el rol del hombre en el hablar. Entonces, las preguntas que aquí devienen en diálogo son: ¿hasta qué punto habla el hombre? ¿Qué es hablar?

Retomando el poema ya transcripto, Heidegger da un rodeo acerca de la primera estrofa: cuando cae la nieve, la campana se oye resonar largamente. Esto sucede en los días en que nieva, días en que todo parece durar más. El hablar nombra, es decir que “llama las cosas a la palabra”¹¹². He aquí que el nombrar invoca, acercando aquello que invoca, llamándolo a su presencia, a su proximidad, a invocar desde la lejanía que lo retiene, a su vez, ausente. No se trata de arrancar de la lejanía aquello que se invoca, sino de llamarlo en una invitación a acercarse, permaneciendo presente en distancia. Se llama a la presencia cercana, pero también se invoca en la presencia lejana. Heidegger atisba en este momento una pregunta poética: “¿Cuál es más alta: la presencia que tenemos ante nuestros ojos o la presencia invocada?”¹¹³ Con lo que quiere invitarnos a la reflexión: ¿es más alto nombrar aquello que tenemos en frente, como una descripción práctica de lo visto, o aquello que se nos retiene incluso aún en el intento de ser alcanzado, sin forzarlo, sin intentar manipularlo, sin quitarlo ni arrancarlo del lugar que le es propio? Puede que la pregunta también esté dirigida a la historia de la filosofía, a los filósofos, pensadores y poetas de todos los tiempos. Es un cambio de eje, un replanteo del lugar del ser humano, *Da-Sein*.

Todo auténtico lenguaje, al serle remitido al hombre por la ‘dicción’, es destino, y por ello, histórico. Esto quiere decir provisional. Hoy, con el predominio del lenguaje técnico, se tiende a creer que el lenguaje como información es la esencia del mismo; pero este lenguaje es tan caduco como la época misma a que pertenece. Para Heidegger nuestra época no es auroral, sino occidental; no comienza nada nuevo, sino que consume lo que estaba ya contenido en la Edad Moderna. Por radicar en la ‘dicción’, y ésta en el acontecer, el lenguaje esencial no es una conversación, un diálogo, sino un monólogo. Esto quiere decir dos cosas:

¹¹² HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., p. 19.

¹¹³ Ídem.

la primera, que sólo el lenguaje habla propiamente; la segunda, que el lenguaje habla ‘en solitario’. Pero no se trata de un solipsismo egoísta; solitario puede estarlo únicamente quien no está solo, aislado; en lo solitario actúa la falta de compañía como lazo de unión. Es esencial al lenguaje esa falta, que no es carencia. Dada la pertenencia del hombre al lenguaje, no podemos representarnos la esencia del lenguaje, porque estamos metidos dentro de ella; sólo podemos mirarla en cuanto que somos mirados por ella, incluidos en su respectividad.

La ‘dicción’, es decir, la esencia del lenguaje, no es una enunciación o proposición; en cuanto es un mostrar, es la melodía en que habla el *Ereignis*, el radical acontecer; la dicción dice cantando, porque hace aparecer los entes, los pone de manifiesto, desde su origen más propio —el *Ereignis*— y así canta sus alabanzas y los aprueba, para que puedan descansar en lo que son.

Cuando Heidegger definió el lenguaje como ‘la casa del ser’¹¹⁴, aludía a este carácter de ‘dicción mostrante’; el lenguaje guarda la presencia del ser; este aparece y se deja ver en el mostrar de la dicción. El lenguaje goza del privilegio de ser la melodía del *Ereignis*, que es aquello que da y en que se da el ser.

Al declarar que no podemos llegar a penetrar la esencia del lenguaje por vía de enunciaciones, Heidegger da entender que para hablar adecuadamente del lenguaje necesitamos de uno nuevo que no se puede propiamente inventar y que no consiste en la mera innovación de palabras y frases. Lo que ante todo hay que transformar es nuestra relación al lenguaje; sólo de ese modo podemos sumergirnos en el *Ereignis*, allí donde radican la esencia del lenguaje y nuestra propia esencia de hombres. Es nuestra radicación y el modo de esa radicación en el *Ereignis* —en cuya virtud éste nos necesita y se sirve de nosotros— lo que ha de decidir cuál es la adecuada relación al lenguaje¹¹⁵.

En los versos que siguen se anuncia la presencia de una mesa bien preparada, a la vez que invocan estos preparativos y lo llaman hacia el presente de modo enigmático. Esto significa que no por nombrar la mesa, esta aparecerá, sino que se la invoca a la presencia que siempre se halla al amparo de su ausencia. Esto ocurre en toda poesía: ‘se pide a la invocación que venga’¹¹⁶, se invita a las cosas para corresponderse ellas con las personas. Así sucede, dice Heidegger, con la nieve que convoca a las personas bajo el cielo, con las campanas de la tarde

¹¹⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Ed. Alianza, Madrid, 2000. Aclaración: la expresión ‘casa del ser’ fue nombrada por primera vez por Heidegger en una carta de 1946 y fue publicada en 1947.

¹¹⁵ Cf. OLASAGASTI, pp. 304 y ss.

¹¹⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., pp. 19 y ss.

que ponen a los hombres frente a lo divino, con la mesa donde se vinculan los mortales a la tierra¹¹⁷.

¿Qué es lo que se invoca entonces? La unidad de cielo, tierra, mortales y divinos. Los Cuatro son en total unidad, se pertenecen mutuamente; en esta Cuaternidad moran las cosas, éstas la dejan morar cerca de ellas. El ser de las cosas consiste en este ‘dejar-morar-reuniendo’. Este morar de la Cuaternidad en todas las cosas, esta unidad de cielo, tierra, mortales e inmortales, que adviene a la invocación de las cosas es lo que Heidegger llama ‘mundo’. Cuando se nombran las cosas, se invocan desde su ser cosa, es así que ‘des-pliegan’ mundo, en el que moran las cosas y a su vez ellas son moradoras. La ‘coseidad’ de la cosa gesta mundo. La invocación que llama a las cosas a venir, a la vez las encomienda al mundo desde el que aparecen. Es decir, no se las llama para que se aparten de algún espacio, sino que se las invoca a la cercanía encomendándolas a su esencia. Es por esto que el filósofo halla nombradas en la primera estrofa no sólo cosas sino también al mundo; invoca a quienes pertenecen a la Cuaternidad, a ‘los muchos’. Las cosas proveen a los mortales con mundo a su tiempo. Se podría decir que a lo largo de toda la primera estrofa se invoca a las cosas a venir y desplegar mundo para que la Cuaternidad sea reunida.

En la segunda estrofa también se llama a venir, pero de modo muy distinto, puesto que comienza nombrando a los mortales: ‘En el caminar algunos...’¹¹⁸ Se observa que no son muchos, sino sólo algunos los llamados, que andan por senderos oscuros. Los mortales van camino hacia la muerte, la viven y así la soportan. Allí radica la ‘más alta ocultación del ser’, puesto que en ella habita un misterio oculto. Mientras caminen en la vida, los pocos deberán sostener y mantener casa y mesa siempre provistas, no sólo para ellos sino también para los ‘muchos’ que creen que por habitar en éstas y contar con aquellas, ya están bien provisionados por las cosas, como si ya hubiesen alcanzado la ‘sede del habitar’.

Los dos primeros versos de la segunda estrofa no culminan en la invocación del mundo propiamente, sólo nombran el portal y el sendero oscuro, es decir: cosas; ocurre algo similar con toda la primera estrofa pero en otro orden. Hasta llegar al nombramiento del árbol de la gracia y la savia de la tierra. La lectura que Heidegger realiza a partir de los dos últimos versos de la segunda estrofa tiene que ver con la pertenencia de este árbol, que guarda en sí lo sagrado, que se halla erguido gracias a la sobria savia de la tierra firme que le permite enraizar y elevarse hacia el cielo majestuoso que le provee sus regalos. Estos dos aspectos pertenecen

¹¹⁷ Para ampliar sobre el tema, ver: HEIDEGGER, M., *La cosa*, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

¹¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., p. 21.

a su 'mutua unidad'. El fruto del árbol dorado será un regalo para los mortales: la salvación en la que radica todo lo sagrado. En su florecimiento ocurre la unión de la Cuaternidad, se hallan en ella divinos y mortales, tierra y cielo. He allí el mundo erguido.

Aquí 'mundo' ya no es dicho en un sentido metafísico-teológico creacionista, ni tampoco significa la secularización de una representación de la naturaleza y la historia, ni la totalidad de lo presente. En estos versos se llama a las cosas a reunirse como mundo, se invoca así a la Cuaternidad.

El dato de la aparición de la palabra 'dorado' con la que comienza el tercer verso de la segunda estrofa llama poderosamente la atención en esta búsqueda del hablar del habla, Heidegger realza su sentido a partir de la búsqueda en la poesía de Píndaro. Allí halla que el oro en su resplandor resguarda toda presencia en su aparecer. El doble movimiento de invocación –acá y allá– confía mundo a las cosas y las resguarda en el resplandor del mundo. Mundo concede la esencia a las cosas y las cosas gestan mundo configurándolo. Al hablar de mundo y de cosas no se mencionan como algo separado, o como si estuvieran uno al lado del otro, sino que ambos se atraviesan mutuamente creando un 'medio' en el que concuerdan, esto es, una 'intimidad'. En este 'entre' o 'inter' no hay confusión de uno con el otro, sino que cada cual permanece en su total diferenciación, sin mezclas. Sólo hay intimidad donde lo íntimo, permanece distinto. Mundo y cosa forman así el medio de la intimidad, pero no confundándose unos con otros sin poder ser distinguidos, sino llevándose cada uno a su esencia en la pertenencia.

Ahora detengámonos a considerar lo que Heidegger entiende por esta Diferencia que reside en el intermedio, en la intimidad entre mundo y cosa. La palabra Diferencia está aquí muy lejos del uso habitual, ya que se la nombra en un modo único: es la que posibilita el mundo en su 'mundear' y las cosas en su 'cosear'¹¹⁹, es decir, los lleva a su término, a su actividad esencial y a través de ese movimiento los acerca uno hacia el otro. Es una relación mutua, no aparece posteriormente sino que por medio de la Diferencia se produce la unidad en toda su realización esencial. Entonces, al nombrar la Diferencia, el filósofo aclara que ésta no debe ser considerada como un término genérico, como cuando se habla de cualquier otra diferencia entre cosas. Se trata de una relación mutua, no una mera distinción entre objetos que nos representamos con nuestra mente. No es, entonces, propiamente ni totalmente distinción ni relación; puede ser dimensión para mundo y cosa en cuanto los mesura y los lleva a lo que les es propio, solamente. En esta medida se abre la separación entre cosa y

¹¹⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., p. 20.

mundo, donde puede ser ‘el uno para el otro’. Lo que la Diferencia como medio, medida, es la medida de su esencia, poniendo a mundo y cosa de par en par. Cuando se invoca, cuando se nombra, cuando se llama, se está llamando en verdad a la Diferencia.

En la primera estrofa del poema se llama a las cosas a venir y a que en su ‘cosear’, generen mundo; en la segunda se invoca al mundo que concierne a las cosas; en la tercera estrofa, se encomienda al Medio a venir para ambos: mundo y cosa, llevando así a cabo la unidad íntima¹²⁰. En las imágenes del caminante que entra en silencio, nos muestra que el que gobierna el portal es el silencio, e inmediatamente Trakl nombra al dolor que petrificó el umbral. El tipo de dolor que aquí se invoca es uno presente que también ha sido pasado. El umbral está constituido por la viga que sostiene el Entre, debe ser de contextura fuerte y erguirse imperturbable para poder sostener. Esto es así porque la fiabilidad del Medio no debe ceder, no debe ser movido hacia allí o aquí, pero, además se presenta rígido porque el dolor lo petrificó. Sin embargo, el dolor no se enquistaba en el umbral sino que sirve como roca, como piedra. Éste surge del desgarramiento, es el desgarramiento a la vez que desgarrar, al desgarrar separa, pero también reúne todo en sí. El dolor en el desgarramiento provoca esta doble acción de unir y separar, es la juntura del desgarramiento. Ella misma es el umbral, llevando a término este Entre, Medio de los dos que se hallan separados en él. El dolor junta el desgarramiento de la Diferencia, de hecho, el dolor es la Diferencia.

Es así que el dolor se torna en la intimidad de la Diferencia para mundo y cosa; pero no se habla aquí de un dolor de tipo antropológico como sensación, sino más bien como aquello que permite reflejar la luz pura. Libera y dispensa el claro del mundo en lo que tiene de propio. En ese dorado resplandor se hacen visibles pan y vino, que son ofrenda de los divinos a los mortales, como frutos de cielo y tierra. Allí se encuentra reunida la Cuaternidad, las cosas llamadas, -pan y vino- son simples, porque al invocar mundo se encuentran inmediatamente colmadas por su favor. Así moran los Cuatro en torno a ellas, la luz del mundo y el resplandor de las cosas atraviesan la Diferencia.

La tercera estrofa invoca cosas y mundo al Medio de su intimidad, juntándose en mutua pertenencia por el dolor. Se invoca cosa y se invoca mundo, llamando desde la simplicidad de la Diferencia pero sin decirla. En palabras de Heidegger: “la llamada originaria que invita a venir a la intimidad entre mundo y cosa, es la verdadera invocación. Es la esencia del hablar.”¹²¹ Como dijimos anteriormente, en lo hablado del poema se despliega el hablar del habla. Es su esencia, habla invocando ‘cosa-mundo’ y ‘mundo-cosa’, al Entre que es la

¹²⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., pp. 20 y ss.

¹²¹ *Ibidem*, p. 26.

Diferencia. Hay un mandato, un mandar, de la Diferencia, en el encomendar del habla y su invocación. Se manda a la Diferencia a hacerse evidente, dejando reposar el ‘cosear’ de las cosas en el ‘mundear’ del mundo. La Diferencia expropia la cosa para apropiarla a la Cuaternidad en su quietud. Pero esto no significa que se le quite o se le robe algo a la cosa, sino que ésta es apaciguada. La Diferencia realiza una acción doble: deja reposar las cosas en favor del mundo y apacigua al mundo dejando que tenga su suficiencia en la cosa. Así se resguardan mutuamente en la quietud. Ese es el momento en que todo deviene en silencio.

Silencio no quiere decir sólo lo que no emite sonido y no tiene movimiento, sino que estamos en presencia de un apaciguamiento, que desde sus entrañas desprende movimiento y, a la vez, es removido. La Diferencia es el silencio mismo, invocando, reuniendo a partir de sí misma, resonando. En el dolor de la reunión de mundo y cosa, gracias a la Diferencia de su intimidad, se lleva a reposar en su ser a cada uno. Esta invitación o invocación a su ser sucede gracias al mandato de la Diferencia, he ahí el resonar en lo que son. El son del silencio y la invocación o mandato son una y la misma cosa. El silencio coincide con este mandato, razón por la cual entraña un movimiento de acercamiento a su ser. Sería errado pensar que al nombrar al silencio estamos hablando de una capacidad o habilidad del ser humano, puesto que este es el ser que habla. Pero la esencia del hombre es llevada por el habla hacia aquello que le es propio, es decir, a mantenerse en la esencia del habla, al son del silencio. Heidegger está diciendo entonces que la esencia del habla se halla propiamente en el silencio, pero necesita el hablar de los mortales para poder resonar.

El ser humano que pertenece al son del silencio puede alcanzar el hablar que hace sonar el habla, es decir, lo propio del habla. En este sentido, el hablar de los mortales es invocación que al nombrar llama a venir cosa y mundo desde la Diferencia.

Aquí el filósofo realiza una aclaración sumamente importante para situar la poesía en el lugar que le es propio. Sostiene que la poesía no es un modo más elevado del habla cotidiana, sino que el hablar cotidiano es un ‘poema olvidado y agotado’ por el uso y del cual ya prácticamente no se oyen invocaciones. Este olvido es claramente un olvido del ser y la esencia del *Da-sein* como ser que habla. Es también un dejar atrás la escucha íntima de la invocación.

Los humanos son llamados por la Diferencia y desde allí hablan, en esto radica el modo del Corresponder: el hablar humano debe haber escuchado el mandato de la invocación; cada palabra de los mortales habla desde y en tanto que escucha la invocación. Sólo por la escucha del mandato de la Diferencia se desprende la sonoridad de la palabra, es de este modo que

obedece a la invocación. El Corresponder es una respuesta con reconocimiento, es un movimiento de ida y vuelta: los mortales desprenden del habla lo mismo que le devuelven. Se trata de un múltiple Corresponder. La escucha es tal en la retención, puesto que por su pertenencia queda apropiada en el son del silencio, pero en ella debe estar la invocación de la Diferencia, debe siempre anticipar su invocación para no permanecer retenida. La anticipación en la retención es el modo de los mortales para Corresponder a la Diferencia, así habitan los hombres el hablar del habla.

Como cierre y síntesis de este breve pero fecundo texto sobre el habla, Heidegger nos recuerda que ‘el habla habla’; en el hablar llama a venir a la Diferencia que libera mundo y cosa a su simple intimidad. Corresponder es estar a la escucha y el hombre habla en cuanto Corresponde al habla en la escucha. La escucha sólo es tal en la medida en que hay pertenencia al mandato del silencio.

Al hablar de la esencia del habla, siguiendo al filósofo, lo importante no es traer una nueva visión sino poder permanecer en su esencia, esto es, “aprender a morar en el hablar del habla”¹²². Para ello es fundamental considerar hasta dónde los mortales somos capaces de anticiparnos en la retención, lo que es propio de la Correspondencia.

La Correspondencia a mundo-cosa y la cuaternidad está presente también en un poeta argentino, Atahualpa Yupanqui, cantor latinoamericano, cuya poesía resuena fuertemente desde nuestras raíces. Él nos enseña a cuidar el paisaje, a no ‘estropearlo’, a la vez que comprender que aún no todos han aprendido a sentir los dioses y guardianes que transitan por estas tierras. La pregunta latinoamericana acerca de las cuestiones que trata Heidegger en relación al lenguaje poético y el silencio de la escucha de aquello que se reúne en la cuaternidad, es lícita. A través de dicha indagación proponemos el encuentro con este representante de la poesía argentina, quien en su canto y su arte, muestra algunos entrecruzamientos posibles con aquello que Heidegger señaló filosóficamente. Nos resultó necesario ocupar un espacio en este trabajo para permitir que se exprese el autor y nos hable en su *Destino del canto*:

Nada resulta superior al destino del canto.
Ninguna fuerza abatirá tus sueños,
porque ellos se nutren con su propia luz.
Se alimentan de su propia pasión.
Renacen cada día, para ser.
Sí, la tierra señala a sus elegidos

¹²² HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit., p. 30.

el alma de la tierra, como una sombra, sigue a los seres
 indicados para traducirla en la esperanza, en la pena,
 en la soledad.
 Si tú eres el elegido, si has sentido el reclamo de la tierra,
 si comprendes su sombra, te espera
 una tremenda responsabilidad.
 Puede perseguirte la adversidad,
 aquejarte el mal físico,
 empobrecerte el miedo, desconocerte el mundo,
 pueden burlarse y negarte los otros,
 pero es inútil, nada apagará la lumbre de tu antorcha,
 porque no es sólo tuya.
 Es de la tierra, que te ha señalado.
 Y te ha señalado para tu sacrificio, no para tu vanidad.
 La luz que alumbra el corazón del artista
 es una lámpara milagrosa que el pueblo usa
 para encontrar la belleza en el camino,
 la soledad, el miedo, el amor y la muerte.
 Si tú no crees en tu pueblo, si no amas, ni esperas,
 ni sufres, ni gozas con tu pueblo,
 no alcanzarás a traducirlo nunca.
 Escribirás, acaso, tu drama de hombre huraño,
 solo sin soledad...
 Cantarás tu extravío lejos de la grey, pero tu grito
 será un grito solamente tuyo, que nadie podrá ya entender.
 Sí, la tierra señala a sus elegidos.
 Y al llegar el final, tendrán su premio, nadie los nombrará,
 Serán lo "anónimo",
 Pero ninguna tumba guardará su canto...¹²³

Así como Heidegger, Atahualpa narra los misterios casi insondables del alma humana que siente el llamado de la tierra, nos cuenta acerca de la soledad, del dolor, del anonimato y del arraigo. El corresponder al llamado, sea de la cuaternidad, sea de los dioses, sea de la tierra –al final, ¿qué distancia podemos encontrar entre ellos?- es para todos. El poeta canta para su pueblo, Atahualpa lo hizo, Hölderlin también y Heidegger muestra claramente ese paso en que abre camino a todos. No podrá ser callada la palabra que debe ser dicha, y a veces la escucha silenciosa del misterio es la mayor forma de decirla. Heidegger, Hölderlin y Yupanqui nos han recordado cómo el silencio es en relación al sonido, cómo el dolor es en relación a la dicha, cómo el llamado es en relación a la respuesta.

¹²³ YUPANQUI, A., *Destino del Canto*, en: <http://www.fundacionyupanqui.com.ar/canciones/>. Visto: 26/10/19

3.3.El peligro de la riqueza conceptual

Heidegger no pretende realizar por sí mismo la transformación del lenguaje sino más bien dar indicaciones previas. El paso previo es la toma de contacto con el lenguaje en sus dos fuentes primigenias: pensar y poetizar; llegar a la experiencia de un pensar que sea, a la vez, poetizar y de un poetizar que sea, a la vez, pensar, lo que exige el descenso al nivel en que tiene lugar el encuentro: el pensamiento como recuerdo y acción de gracias –de la palabra alemana ‘*Andenken*’, que tiene su raíz en la palabra ‘*Danke*’, es decir ‘gracias’- que pertenece ya más al reino del callar que del hablar.

Uno de los peligros de que tenemos que precavernos es el de ir convirtiendo los ensayos de un nuevo lenguaje en terminología que se maneja como moneda corriente, forjándonos la ilusión de que con la posesión del término estamos en el secreto de las cosas mismas que hay que pensar¹²⁴.

En la obra ‘De un diálogo del Habla’, Heidegger y un profesor japonés se hallan en pleno diálogo, que comienza con comentarios acerca del conde Shuzo Kuki, quien murió tempranamente y cuyo fructífero pensamiento se hallaba centrado en lo que los japoneses llaman Iki¹²⁵. En torno a esta palabra comienzan a girar sus intuiciones.

En este encuentro se produce un doble peligro: el recelo de que el pensador alemán no vea en el término japonés más que una imagen, un hablar figurado, en vez de un pensamiento riguroso, mientras que el japonés sufre el complejo de que su idioma resulte poco metafísico comparado con los occidentales. Pero el japonés ha topado con un occidental particularmente alejado de muchos modos occidentales; entre ellos, el de la metafísica. Que el pensamiento japonés no sea metafísico es para Heidegger una ventaja. Su término para designar el lenguaje sólo aparecería como imagen o metáfora visto desde la metafísica. Heidegger encuentra, por el contrario, que tal palabra está mucho más cerca de la verdadera esencia del lenguaje que las occidentales.

El filósofo pregunta más por la cosa que por la palabra; de ello se percató el profesor japonés, quien confiesa, cuando Heidegger le dispara de improviso la pregunta, ser la primera

¹²⁴ Cf. OLASAGASTI, p. 306.

¹²⁵ Cf. HEIDEGGER, M., *De camino al Habla*, op. Cit., p. 79.

vez que alguien le interroga en ese sentido. En el fondo, todavía desconoce el ‘mundo lingüístico’ no solo oriental, sino también occidental¹²⁶.

El Conde Kuki se dedicaba a dar cursos sobre estética del arte y de la poesía japonesa, intentando reunir también las concepciones sobre el arte que circulaban en Europa, pero siempre valiéndose de la cuestión estética que es propia de Occidente. Heidegger pregunta, en este diálogo, acerca de la validez de recurrir a una cuestión totalmente ajena a Oriente. El profesor japonés sostiene la necesidad de tal empresa puesto que la estética le proporciona a Oriente los conceptos necesarios para poder tomar lo que viene a su encuentro como poesía y como arte. Pero ¿por qué esta necesidad de conceptualizar? Sucede que se ha detectado una incapacidad en el habla de las personas, como si fuera un empobrecimiento que no nos permite representarnos unos objetos respecto a otros en un orden jerárquico claro.

En este momento se vuelve necesario reflexionar acerca del encuentro entre el mundo extremo-oriental y el europeo. Esta era una cuestión de discusión también para el Conde Kuki, en cuanto que se hallaba en controversia el asunto de la justificación del uso de recursos conceptuales europeos en oriente. La cuestión de la industrialización del mundo parece no dejarle otra opción a Oriente, aunque este ‘parecer’ deja siempre abierta otra posibilidad, que es la que daría el verdadero encuentro con el mundo europeo. Y aunque este no tenga lugar, pese a todos los esfuerzos por ‘igualarlo’ o ‘confundirlo’ con el mundo oriental, estamos en presencia de un verdadero peligro, el que la riqueza conceptual que el espíritu europeo tiene, induzca a Oriente a rebajar su modo de ser hasta terminar en algo indeterminado e intangible.

Dicho peligro puede ser percibido por quien lo ha experimentado de cerca o ha podido vislumbrarlo desde lejos. Así es que le ha tocado al Conde Kuki, en medio de un diálogo con Heidegger. Cuando éste se volvía temático en torno a lo académico, comenzando a volverse sobre un hablar esquemático y organizado, el Conde permanecía en silencio. El ‘juego libre’ es del todo diferente a este comunicar preparado de antemano; de este modo puede disfrutarse de un verdadero encuentro, donde el universo de quienes dialogan puede resplandecer en toda su vivacidad. El peligro del diálogo se halla en la propia habla, no en ‘lo que se dice’ sino en el ‘decir’. No es un modo de hablar o un objeto sobre el que se habla el que se torna peligroso, sino que la distancia se halla siempre en cuanto a la lengua de los hablantes y sus comprensiones.

¹²⁶ Cf. OLASAGASTI, pp. 291 y ss.

3.4. Un diálogo de casa a casa

Heidegger manifiesta, en su diálogo con el profesor, que le permanecía velado el espíritu del habla japonés, luego de haber sido nombrado el término *Iki* en relación al que comenzaron a discurrir. Que permanezca oculto tal sentido es una imposibilidad propia del habla: la lengua del diálogo destruye la posibilidad de decir algunas cosas¹²⁷. Aquí sale a luz la cuestión del habla como ‘casa del ser’, puesto que el hombre vive en el ‘requerimiento’ del ser por su habla, entonces pareciera que las casas que habitamos fueran muy distintas de acuerdo a la lengua en la que hablamos. Dice el filósofo que, por ese mismo motivo, le resultó el término ‘casa’ como un modo poco afortunado de describir al habla. Allí vemos cómo Heidegger comienza a preguntarse sobre lo acertado o desacertado que fue su camino en sus diversas andanzas. La cuestión radica en la imposibilidad, casi total, de poder desarrollar un diálogo ‘de casa a casa’, puesto que cada quien habita en casas muy diversas que determinan su lengua y por ello halla el límite al tener que dialogar con alguien de una procedencia distante. Pero a pesar de estas dificultades, el diálogo y las preguntas acerca del ser y del habla continúan siendo un regalo. Tales preguntas determinan desde el comienzo el camino del pensar de Heidegger, por esto el examen del lugar de procedencia quedó en segundo plano.

Se atreve a realizar una autocrítica respecto al atrevimiento de, en *Ser y Tiempo*, haber ido demasiado lejos, demasiado temprano. Al comenzar su tarea de dilucidación de los himnos de Hölderlin, empezó también a preguntarse acerca de la esencia del habla. Esto fue veinte años después de *Ser y Tiempo*, y sin embargo, en la actualidad sostiene que le faltan palabras apropiadas para referirse a la misma. Aún la esencia del habla le permanece velada al pensamiento, a pesar de los intentos por corresponderse mutuamente. A estas afirmaciones le sobrevienen preguntas tales como: ¿la esencia del habla que se vislumbra en Occidente será válida también para el extremo-oriente? ¿Se puede conseguir, por medio de la ‘experiencia pensante’, un aval para la esencia del habla tal que pueda unir el decir europeo y oriental? Estas cuestiones surgen, aunque se sepa que no será descubierta en su totalidad dicha esencia y que siempre permanecerá oculta a los dos mundos.

¹²⁷ Cf. HEIDEGGER, *De camino al Habla*, op. Cit., p. 83.

La conversación da un giro hacia la temática de la ‘hermenéutica’ a raíz de aquello que el Conde Kuki se esforzó en traducir desde Heidegger en sus conferencias a la lengua japonesa. El término ‘hermenéutica’ apareció durante los primeros trazos de *Ser y Tiempo* y cree el profesor japonés que el Conde nunca pudo explicar de un modo adecuado esta denominación. Ni el sentido ni el significado de la palabra han quedado claros en su traducción. Heidegger intentaba a través de este término pensar originariamente la esencia de lo que es la fenomenología, no buscaba hacer algo nuevo ni re-direccionar sus fines. Esta noción proviene de los estudios sobre teología previos que el filósofo realizó, pensando en la relación entre la palabra de las Escrituras y la especulación teológica. Sugiere Heidegger que se podría comparar esta relación con la que existe entre habla y ser, tan inaccesible que ha llevado a un extravío a su buscador. De esta procedencia teológica surge el mismo porvenir en el que se encuentra Heidegger, que lo halla, al momento de este diálogo, en el camino del pensamiento.

Esta vía de la hermenéutica por medio de la teología también fue compartida por Dilthey y Schleiermacher, porque de hecho esta surgió por la interpretación del texto Sagrado. Este último autor, considera a la hermenéutica como arte de comprender bien el discurso de otro, sobre todo el discurso escrito y la crítica es el arte de juzgar correctamente la autenticidad de textos y verificarlos a partir de testimonios suficientes.

Así, la hermenéutica en sentido amplio, podría comprender cualquier género de interpretaciones. Aunque en *Ser y Tiempo*, se lo emplea en un sentido aún más amplio ya que procede de la amplitud que brota de la esencia originaria¹²⁸, es decir, de aquello que no puede ser abarcado ni alcanzado por nuestro entendimiento puesto que nos excede por proceder de lo que podríamos denominar ‘misterio’. Allí, hermenéutica significa el intento por determinar qué es la interpretación desde lo hermenéutico. Al comentar todo esto en el diálogo con el profesor japonés, este queda perplejo por no alcanzar a comprender a qué se refiere Heidegger cuando dice ‘lo hermenéutico’. El filósofo hará su mayor intento por explicarse, pero no promete demasiado puesto que ‘la cuestión es enigmática’. Con esta breve pero contundente respuesta Heidegger nos recuerda que está intentando nombrar lo que siempre lo excede, que está buscando la esencia que siempre se esconde y que nunca podemos asir del todo aunque sí señalar los vestigios de lo que nos puede conducir por su insondable camino. Señala Heidegger que quizás la respuesta no se halle en una cosa u objeto, tampoco en un proceso, sino en un estado de la cuestión (*Sach-Verhalt*). Pero al nombrarlo, nos encontramos siempre en el ámbito de la insuficiencia.

¹²⁸ Cf. Ibidem, pp. 89 y ss.

En los escritos posteriores Heidegger ya no nombra la cuestión hermenéutica y no es porque abandone una posición para cambiarla por otra, sino que esta cuestión era sólo un alto en el camino, un necesario rodeo para continuar. En palabras del mismo filósofo: “Lo permanente de un pensamiento es el camino”¹²⁹. Y con esta afirmación muestra que necesariamente ese camino mostrará diversidad de objetos para el pensamiento, que irá mutando y que lo único que no cambiará será el movimiento de seguir en búsqueda por el camino señalado. Que no importa si vamos hacia adelante o hacia atrás, necesariamente un camino conduce al otro y se encontrarán coincidiendo en el misterio. Este ‘adelante’ no es entendido en el sentido de progreso, sino de lo que está próximo y por ello lo traspasamos continuamente, sin por ello dejar de sorprendernos con su extrañeza. Lo próximo siempre tiende a hacernos volver hacia atrás, a aquello que se convierte en inicio. Tal es así que el presente brota desde una llamada mutua de procedencia y porvenir. En estos desencadenamientos lógicos del tiempo, hallamos que el filósofo no busca encontrar un camino que lo lleve hacia el progreso, sino que permita la movilidad hacia adelante y hacia atrás temporalmente, desde lo que está siendo presente.

La fuerza del diálogo para poder comprenderse mutuamente reside en que lo indeterminado se mantenga tal, que no se escape y que despliegue así su potencial de reunir. Muchas veces sucede que no podemos, o no queremos, esperar a que el camino muestre por sí y en el diálogo lo que tiene para mostrar, exigimos de inmediato la satisfacción del deseo de saber y así se pierde de vista cómo el diálogo puede llevar por sí mismo al camino que permita iluminar la inteligencia. Querer saber es un deseo enmascarado de la autoconsciencia que se remite a una razón inventada por sí misma, tal es así que no quiere detenerse en lo que es ‘digno de pensar’¹³⁰.

Y mientras el diálogo sigue su curso, el profesor japonés intenta descifrar en qué medida la estética europea es apropiada para elevar a una mayor mostración aquello desde lo cual el arte y la poesía oriental obtienen su esencia. Para oriente, esta cuestión se halla contenida en la palabra *Iki*, que puede comprenderse más claramente a raíz de la hermenéutica. El Conde Kuki lo nombraba como el “resplandecer sensible por cuyo vivo arrebató algo de lo supra-sensible llega a traslucir.”¹³¹ Esto sería, según el profesor, aquello que los japoneses obtienen como experiencia mediante el arte. Le parece digno de notar a Heidegger que entonces su experiencia se mueve en la diferencia entre un mundo sensible y otro suprasensible, a modo

¹²⁹ Ibidem., p. 90.

¹³⁰ Cf. HIEDEGGER, *De camino al Habla*, op. Cit., p. 92.

¹³¹ Ibidem, p. 93.

de la metafísica occidental. He ahí el punto de encuentro entre dos mundos; sale a relucir la necesidad de que la diferencia metafísica y lo que por ella se diferencia se unan con ayuda de estos conceptos occidentales. Según el modo occidental de pensar, lo sensible que puede ser percibido, deja traslucir lo no sensible. Es por este motivo que Shuzo Kuki tenía necesidad de valerse de la estética europea y de la metafísica occidental para poder expresar aquello que denominaba como *Iki*.

Heidegger continúa mostrando su reticencia hacia la idea de utilizar categorías metafísicas occidentales en cuestiones orientales, puesto que su miedo radica en que en ese camino se enmascare la verdadera naturaleza del arte oriental y que termine éste siendo llevado a un terreno que no le es propio. Es decir, el temor de no coincidir, en la búsqueda, con su esencia y que este mecanismo se transforme en un forzar las cosas para que quepan en los conceptos. El término *Iki* proviene de 'Iro' y 'Ku'. El primero nombra un color pero apunta hacia algo más que a lo meramente sensiblemente perceptible y el segundo refiere a lo vacío y lo abierto, pero señala otra cosa que meramente lo suprasensible¹³². Dicho esto, parecen agravarse los miedos del filósofo pero también las esperanzas de que en este diálogo puedan encontrar lo que están buscando juntos: que puedan acercarse más a lo indecible y así les sean regaladas muchas 'cosas dignas de ser pensadas'. Sin embargo, el peligro de la lengua en que se realiza la conversación se basa en la continua destrucción de la posibilidad de decir aquello de lo que se habla.

El habla descansa en la diferencia metafísica entre lo sensible y lo no-sensible, puesto que sus elementos son el sonido y la escritura, la significación y el sentido que sostienen la estructura del habla. Esto es así desde el punto de vista europeo, pero no se podría decir lo mismo en cuanto al sentido oriental. Al deseo o tentación por valerse de conceptos occidentales para expresar cuestiones pertenecientes a otras tierras, Heidegger le llama 'proceso de completa europeización del hombre y de la tierra'. Es que la razón se erige como diosa durante la revolución francesa, en el siglo XVIII y a raíz de este acontecimiento se tilda de 'irracional' todo pensamiento que rechace la presunción no originaria de la razón.

Los éxitos y el progreso que son puestos frente a nuestros ojos constantemente parecen querer confirmarle el trono a la diosa de la razón. Esto nos deja ciegos a tal punto que se nos vuelve invisible la europeización; así, la cultura europea continúa tragando las raíces de toda tierra y todo hombre no europeo, como si 'todas las fuentes debieran agotarse'. Un ejemplo de esta cuestión podría ser una película japonesa que intenta mostrar el mundo de extremo-

¹³² Cf. HIEDEGGER, *De camino al Habla*, op. Cit., p. 94.

oriente, a modo europeo, como una escena de fotografía dispuesta a posar para la cámara. El producto técnico-estético de la cinematografía es incompatible, en el fondo, con el mundo de extremo-oriente. La película como ‘objetivación filmica’ es incluso en sí misma una consecuencia de la europeización que avanza sin parar. Si no europeo, al menos norteamericano es el modo de la filmación cinematográfica a los fines de mostrar mundo. Pero no puede, con tal carácter técnico, llegar a mostrarse fielmente el mundo japonés.

Un buen modo de llegar a tal mostración podría ser algo más propio, el teatro *No*, donde el escenario es vacío. Claro que esto requiere un recogimiento especial para quien no se encuentra habituado a tales formas. En el escenario sólo basta un gesto para que todo lo representado aparezca, el “gesto es el recogimiento de un ‘portar’”¹³³, que no es algo propio del ser humano sino que aquello que portamos, primero es portado hacia nosotros. Lo que nosotros podemos hacer es sólo aportar nuestra parte para que ese encuentro sea. El gesto es, así, un reconocimiento originario que une lo que ‘portamos-al-encuentro’ y lo que él nos ‘aporta’. Pero este portar, aportar y portar-al-encuentro suceden únicamente por el recogimiento, debemos alejarnos del peligro de pensar que se trata de una reunión que sucede luego de un encuentro.

Vacío y nada, son lo mismo: un puro despliegue que se intenta pensar como lo otro en relación a lo que deviene como presencia y a todo lo que se ausenta. Es por esto que el japonés no puede comprender la Nada en sentido nihilista, el vacío es para ellos el nombre para lo que Heidegger llama ‘ser’. Aclara Heidegger la confusión que ha producido este término en la historia de la filosofía, particularmente en la metafísica, puesto que pertenece al lenguaje propio de ese ámbito. Sin embargo, a través de esta palabra, el filósofo quiso señalar la tarea que hace aparecer la esencia de la metafísica y que la hace tomar su lugar.

Cuando Heidegger habla acerca de la superación de la metafísica no está haciendo referencia a la destrucción ni contradicción de la misma, puesto que esto sería renegar y denigrar la historia de tantos siglos de pensamiento, se trata más bien de preparar una apropiación originaria de la historia. Lo que debe ponerse en cuestión aquí es si tal apropiación puede tener éxito y por fin realizarse, puesto que la ambigüedad del término ‘ser’ no ha permitido muchas veces encontrar el camino hacia lo originario. Heidegger realiza una clara distinción entre ‘ser de lo existente’ y ‘ser’ en su sentido propio como Verdad –lo que él mismo llama como el claro de luz, *Lichtung*-. No abandonó el término a la metafísica ni se

¹³³ Ibidem, p. 98.

libró de él, puesto que aún no encontraba el nombre de aquello que buscaba, de aquello que entiende como ‘sentido del ser’.

El encontrar es un camino de ‘decir confiado de la palabra nombradora’, es por esto que toda confusión que pueda ser creada debe ser soportada quizás por mucho tiempo, a los fines de poder desenredarla. Sólo el lograr este desentrañar pueda conducir a los espacios abiertos. Sin embargo, el camino que lleva hacia ellos no puede ser planificado ni apurado, ni desmalezado, el pensamiento es el que se construye camino. Heidegger lo nombra como camino prodigioso. En él, a veces los obradores deben ir a los terrenos abandonados o incluso más atrás para poder vislumbrar algún claro de luz. Este último aporte en el diálogo fue realizado por el profesor japonés, junto con el comentario de la vasta experiencia que tiene oriente en los caminos del pensamiento, aunque nunca haya sido expuesta de manera metodológico-conceptual, puesto que ‘destruiría la vivacidad de los pasos del pensamiento’¹³⁴.

El peligro del diálogo consiste en la esencia oculta del habla. Esta es la cuestión que llamó a la conversación a dos personas que, sin embargo, saben que no se les está permitiendo alcanzar dicha naturaleza. Así, la esencia del habla sigue su curso permaneciendo oculta, mientras el diálogo sondea caminos que se abren para alcanzar una mayor comprensión. Se podría pensar en la frase ‘casa del ser’ como característica del habla, pero sería un error considerar que está designando una definición esencial, ya que Heidegger sólo intentaba nombrar aquello cercano al habla pero sin intentar atraparla, asirla por completo.

Sabiendo que las palabras dicen mundo, el profesor y el filósofo se disponen a meditar acerca del sentido que en oriente y occidente se tiene acerca de la esencia del habla, ambos acuerdan en que no entienden lo mismo cuando nombran estas palabras y que por ello se vuelve aún más dificultosa la meditación para encontrar ‘espacios abiertos’. La propuesta de Heidegger consiste en no exigir demasiado, no forzar las cosas para que hablen; si lo que aún debe permanecer oculto continúa en ese modo, es porque permanece velado aún a nuestra comprensión. Resistirse a esto sería precipitarse contra las cosas y querer manipular lo que no habilita tal trato. No hay modo de alejarse del peligro inminente que se acerca, y muy a pesar de este peligro, el diálogo debe llevarse a cabo.

Heidegger se atreve a preguntar si en japonés existe una palabra para nombrar el habla y de no ser así, cómo es su experiencia con respecto a esto que nosotros llamamos de tal modo. La pregunta tomó al profesor por sorpresa y debió entregarse unos instantes a la meditación

¹³⁴ Cf. HIEDEGGER, *De camino al Habla*, op. Cit., pp. 100 y ss.

para poder hallar la respuesta. Le parece que, de hecho, en oriente tienen una palabra para señalar la esencia del habla, pero su cometido acaba en el hecho de señalar, no en nombrar, puesto que el lenguaje es de otro orden. Tal palabra es ‘enigma’. Entre las características que el término podría tener, el rasgo primero de ella consiste en señalar y no en realizar conceptualizaciones que recluyan todo lo que se muestra, este peligro, sin embargo, se mantiene siempre vigente, incluso aún cuando se esté tratando con un lenguaje no-conceptual. Esto se comprende con mayor profundidad cuando decimos que el modo de representación metafísico es ineludible en ocasiones. Kant ha visto con claridad este punto aunque muchas veces no se comprenda el alcance de sus afirmaciones. Esto sucede, dice Heidegger, porque Kant no pudo ir más allá de la metafísica para formular su punto de vista. Sin embargo, la dominación de la metafísica se mantiene intacta incluso en los espacios en que no esperamos hallarla.

Es así que la esencia del habla permanece entre constantes ataques y peligros aún cuando estos pasen desapercibidos, por ello debemos permanecer con cautela en los caminos que nos conducen a ella. Pero incluso hablar de ‘señalar’ un sendero hacia el camino de la esencia del habla, es ya un exceso; tal es así que un pensador muchas veces debe retener la ‘palabra-por-decir’ no como quien guarda algo para sí mismo, sino para que esta pueda ser llevada al encuentro de lo que es ‘digno de pensar’¹³⁵. La seña tiene como propio aquello que es también del gesto: es enigmática, seña el acuerdo, el rechazo, nos atrae hacia aquello desde lo cual se ‘porta’ hacia nosotros.

Pensar la cuestión de la ‘casa del ser’ como habitáculo construido de antemano, esta representación, no nos permite pensar en la ambigüedad del término ‘ser’. Aquí hacemos referencia no al ser del ente, sino a la esencia del ser, es decir, la dupla de ser y ente. Esta Duplicidad se presenta siempre como digna de ser pensada. Es por ello que la expresión ‘casa del ser’ no es un reclamo, sino aquello que ha llegado a ser. ‘Casa del ser’ no es un concepto del lenguaje pero tampoco es mera imagen ni una forma deficiente, metafórica, de pensar. Lo esencial es dejar la palabra al lenguaje mismo. Una cosa es el lenguaje y otra su esencia. La esencia del lenguaje no tiene que ser nada lingüístico. El japonés sólo ve un parentesco lejano; es sólo una señal que apunta hacia la esencia del lenguaje, un guión, insinuación, sugerencia¹³⁶.

En este punto, el profesor japonés se detiene a hacer una declaración hacia Heidegger; esta consiste en que quizás le esté pidiendo demasiado al modo de pensar actualmente

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 106 y ss.

¹³⁶ Cf. OLASAGASTI, p. 292.

vigente, es demasiado para los tiempos que corren y para lo que aún no ha madurado. La exigencia consiste en una madurez tal en las palabras, que ellas se ‘caigan de maduro’ –como se dice cotidianamente-. Un decir que espera tales palabras, sin embargo, no se correspondería con la esencia del habla.

Aún en las vacilaciones del diálogo, la palabra más cercana a la esencia del habla para oriente, se mantiene retenida. Esto es comprendido en cuanto se sabe que ‘seña’ y ‘signo’ –en el sentido de la lógica- no hacen referencia a lo mismo y que toda seña –en el sentido de gesto- precisa un espacio más amplio para moverse en libertad y que pertenece a un tiempo que para los mortales se desarrolla en completa lentitud. Heidegger se muestra respetuoso ante las vacilaciones que advienen cuando aquello que es lento va acompañado por el pudor. Mediante este respeto comprende que no debe perturbar ni acelerar el tiempo inoportunamente.

El diálogo retorna, de este modo, a la cuestión de la hermenéutica, puesto que se había perdido en lo indeterminado anteriormente, cuestión que agrada mucho a ambos hablantes. Al separarse Heidegger de la hermenéutica, deja vislumbrar que su acción estuvo ligada al intento por no nombrar el camino que eligiera seguir. No buscaba simplemente dejar sin efecto a la fenomenología, sino salirse de las conceptualizaciones posibles; pero resulta casi imposible lograr dejar sin nombre estos esfuerzos, puesto que para las personas, en lo público, es siempre necesario caminar con etiquetas. Heidegger se detiene a explicitar la diferencia entre el sustantivo ‘la hermenéutica’ y el adjetivo de ‘hermenéutico’¹³⁷. El adjetivo se refiere al sustantivo que en griego puede aproximarse al nombre del dios. Hermes es un mensajero divino que trae mensajes del destino. El verbo en griego hace referencia a un hacer presente que lleva al conocimiento, siempre y cuando uno sea capaz de escuchar el mensaje. Esto deviene en exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas, quienes son mensajeros de los dioses.

De toda esta aclaración del término ‘hermenéutica’, se deduce entonces que no consiste primeramente en la interpretación de un texto, sino, que señala la acción de traer un mensaje. Es fundamental poder vislumbrar estas cuestiones, puesto que es el pensamiento fenomenológico el que abrió el camino de Heidegger hacia *Ser y Tiempo*, que siempre circuló sobre el intento de llevar a la luz el ser de lo ente; y esto fue intentado no al modo de la metafísica sino de forma que el ser pueda llegar a mostrarse en sí mismo, como el presenciar de lo presente, la Duplicidad desde la simplicidad. Esta última es la que requiere al hombre

¹³⁷ Cf. Ibidem, p. 110.

ser respecto de su esencia, a través de su requerimiento. Así, el hombre realiza su esencia en cuanto corresponde a la invocación de la Duplicidad, haciéndola presente mediante el mensaje. Es por esto que lo que prevalece, lo que ‘porta’, lo que sirve de medio, en la relación del ser humano y la Duplicidad, es el ‘habla’. Ella “da voz a la relación hermenéutica”¹³⁸. Con todo esto, estamos sosteniendo que el modo en que el ser humano puede responder al llamado, a la invocación de la Duplicidad –el presenciar de lo presente-, es a través del habla, que le permite portar aquél encuentro en el Medio.

No es que Heidegger pretenda entender a los griegos mejor de lo que se entendieron ellos mismos; cada pensador se entiende a sí mismo —y esto quiere decir dentro de los límites que le son impuestos, los suyos— mejor que nadie. A los griegos se les revela la presencia, es decir, el ser, como un aparecer o manifestarse: fenómeno; por tanto, como desocultación. La desocultación acontece como iluminación, como un salir a la luz. Pero esta iluminación, es decir, esta desocultación queda en las mentes griegas en la penumbra; los griegos no han pensado ese acontecimiento de la desocultación como tal y en todos sus aspectos. Heidegger cree urgente aplicarse a ese pensar. El hombre es el recadista del mensaje que la ‘desocultación de la duplicidad’ le confía. La esencia del lenguaje se revela como hermenéutica del ser. Si bien confiesa que desde hace tiempo evita el término ‘lenguaje’ cuando piensa en su esencia, le sucede lo mismo que con la técnica, arte, poesía, hombre, historia, libertad e incluso parcialmente con el ser¹³⁹.

En este punto del diálogo llegan a concluir los hablantes que, cuando uno pregunta por la hermenéutica y el otro pregunta por la palabra para nombrar al habla, están, en el fondo, buscando y preguntando por lo Mismo. La clave será confiar en el curso ‘inaparente’ que el mismo lleva y dejarse guiar por su esencial preguntar. Es necesario dejar que se libere más ampliamente en lo abierto todo lo que debe ser dicho. Nadie que se apresure por medio de la curiosidad podrá seguir este camino fielmente.

Muchas veces será necesario traer a la presencia en el diálogo a pensadores anteriores, para hallar caminos que conduzcan a estos espacios abiertos. Cada persona está en diálogo con sus antepasados y también con sus descendientes. No se trata de considerar la historia como hechos, sino de entender que la esencia histórica consiste en este diálogo con quienes estuvieron antes y los que vendrán, aún cuando el diálogo no esté previsto de antemano. De todos modos, para las personas en sociedad es necesario ordenar esquemáticamente lo por decir y lo que han dicho los pensadores anteriores. Esto se presenta muchas veces como una

¹³⁸ Ibidem, p. 111.

¹³⁹ Cf. OLASAGASTI, p. 295.

urgencia. ¿Cómo podemos ser prevenidos de este peligro? Esforzándonos por pensar según el modo del diálogo, sopesando cada palabra en su peso total, aunque a veces este se presente como misterioso o secreto. Muchas veces sucede en el diálogo que realizamos preguntas poco afortunados, así nos deslizamos sobre las cosas realmente esenciales y casi sin advertirlo. Esto sucede de esa manera no por falta de pericia de los hablantes, sino que, al considerar que el habla es siempre más poderosa que nosotros, nos sobrepasa todo el tiempo.

Recordemos aquí que el habla es un rasgo fundamental en la relación hermenéutica del hombre con la Duplicidad de la presencia y lo presente¹⁴⁰. Por ‘relación’ se pueden entender diferentes cosas: en un sentido vacío y formal puede ser entendida como una formulación matemática, pero en la frase antes dicha, no podrá ser ese es el sentido del término. Llama esta palabra a la reflexión meditativa. Aquí el hombre que se halla en la relación no será simple mercancía, como si se tratara de un intercambio de compra-venta, sino que es requerido en su esencia; que pertenece en tanto que hombre, a una puesta en uso que le es requerida, esto es, a ser portador de conocimiento, custodio de un mensaje. Que el hombre está ‘en la relación’ quiere decir que despliega su esencia en el ‘requerimiento de la puesta en uso’, que llama al ser humano a ser custodio de la Duplicidad y que no puede ser explicada a través de la relación entre ellos, ni a través de la presencia misma ni de lo presente. Esta dificultad a la hora de ser explicado se basa en que justamente es la misma Duplicidad la que despliega claridad, ‘el Claro’ -lugar donde adviene la claridad- desde el cual se discierne lo que está presente en cuanto tal y la presencia. También sucede que la Duplicidad no puede ser objetivada, no puede ser representada como objeto, con ella tampoco tenemos experiencia directa puesto que estamos acostumbrados a representarnos lo duplo como la diferencia que vemos al comparar lo presente y su presencia.

Heidegger se detiene en la conversación puesto que le ha resultado muy sorprendente la claridad con la que el profesor está pudiendo ver lo que está siendo llevado al diálogo, aunque el profesor declara su dificultad para comprender el uso que el filósofo está realizando acerca de determinadas expresiones. Heidegger, sin embargo, explica que para encontrarnos con lo que nos es ‘originariamente familiar’ debemos pasar necesariamente por lo que nos resulta extraño. ‘Originariamente familiar’ significa lo que es previo a todo, aquello que ha sido confiado a nuestro ser y de lo cual se hace experiencia por último. Allí persevera el pensamiento aunque esté velado todo aquello digno de pensar como tal y en totalidad¹⁴¹. Es decir que el pensamiento busca siempre aquello originario aunque nunca logre alcanzarlo del

¹⁴⁰ Cf. HIEDEGGER, *De camino al Habla*, op. Cit., p. 113.

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 116.

todo ni en sí mismo, puesto que es propio de lo originario el permanecer velado en su esencia. Dicho esto, el profesor nota la distancia entre este tipo de pensamiento y los modos de representación corrientes de los contemporáneos filósofos. A lo que Heidegger responde que parece cierto, pero que “cada paso del pensamiento se hace, de hecho, con el único propósito de ayudar al hombre en su pensamiento para encontrar el camino de su esencia.”¹⁴² Observamos nuevamente en esta cita textual, cómo Heidegger se desprende en su camino cada vez más de la lógica clásica. Esta jamás habría considerado el pensar como un camino ni mucho menos que le permita acercarse al hombre a su esencia, tampoco consentiría en el hecho de que el pensamiento realizara pasos que lo dirigen al hombre hacia alguna parte. Alejándose de la lógica, también se aparta de la metafísica tradicional, puesto que su modo de acceso a la esencia del habla se da a través de la experiencia, a los fines de recordarnos que nuestro diálogo habla de modo histórico. El punto de partida es el de un reconocimiento pensante de lo que ha sido.

El diálogo comienza a ser dirigido hacia un curso que dictó el filósofo y que fue discutido en Japón durante los años veinte, denominado ‘expresión y significación’ en una oposición de términos. Allí Heidegger se encontraba todavía muy lejos de comenzar a considerar este carácter histórico del diálogo pensante y nombraba aún la palabra ‘expresión’ en un sentido limitado de lo sensible. Pero incluso allí podía vislumbrarse cómo en el contenido de la significación de las formaciones fonéticas y escritas, se considera al habla como expresiva en su carácter. La esencia metafísica del habla sólo aparece luego de haber sido entendida ella misma como expresión, es decir, como exteriorización. Ha sido un paso necesario para poder considerar luego al habla como aquello que trasciende el aspecto sensible y físico del fenómeno fonético y así puede llegar a ser considerada como aquello supra-sensible. En la época de este curso de Heidegger se hablaba mucho, incluso en fenomenología, del *Erlebnis*¹⁴³, es decir, de la experiencia vivida. Incluso Dilthey tiene un libro cuyo título pronuncia ‘Experiencia vivida y poesía’. ‘Experiencia vivida’ siempre indica retrotraer a un Yo la vida y lo vivido. La experiencia vivida es así reenviada de lo objetivo al sujeto, incluso en la experiencia de un Tú y un Yo se puede observar el dominio metafísico de la subjetividad.

El intento de Heidegger consiste justamente en abandonar el ámbito de la subjetividad y la expresión que ella conlleva, entrando en la relación hermenéutica de la Duplicidad.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Cf. OLASAGASTI, p. 286

Comprendió, entonces, por esta Duplicidad que había una salida de la subjetividad y de las representaciones rectoras que han determinado el pensamiento contemporáneo encorsetándolo bajo ciertos cánones. Aunque en ese intento por salirse de las representaciones propias del pensamiento contemporáneo acerca de la subjetividad haya caído también en dicotomías, como sucede en el caso de la obra denominada expresión –referida a lo subjetivo, puesto que es la exteriorización de una interioridad- y apariencia –referido a lo objetivo, siguiendo a Kant, como objetos de la experiencia-. Los esfuerzos han sido arduos ya que muchas cosas no podían dejar de ser confusas de un instante a otro, tal es así que el salto para tomar distancia del círculo predominante y arraigado de ideas del momento, se produce lentamente. Además, el movimiento aparentemente revolucionario que se va gestando desde el interior, en realidad viene ya buscando recuperar de modo más originario lo que ya ha sido. La repetición, así, no es mera reiteración uniforme de lo idéntico, sino que junta lo que se oculta en todo lo antiguo¹⁴⁴.

En oriente, dice el profesor, se ha podido vislumbrar con facilidad este esfuerzo del camino de pensamiento de Heidegger, incluso algunos se cuestionaban por qué los japoneses no se dedicaban a reflexionar sobre los inicios de su propio pensamiento en lugar de ir tras las últimas novedades de la filosofía europea. No es tarea fácil ir contra esta corriente, pero al momento de los procedimientos queda en evidencia su esterilidad. Ocurre algo muy diferente con aquello que nos es requerido en el camino del pensamiento hacia su fuente; y es justamente hacia esta tarea donde debemos dirigir nuestros esfuerzos de pensamiento. Encontrar las huellas que indican tales caminos hacia la fuente es una tarea que no depende de un sujeto y sus deseos, sino que se presentan como un eco lejano casi inaudible, proveniente de una invocación. Más allá de toda objeción, Heidegger intenta mostrar cómo la distinción del nombre que lleva su curso ‘expresión y apariencia’, ya no tiene mucho que ver con esta relación de objeto-sujeto propia de la representación lógica de la realidad.

Para comprender más ampliamente lo que se está dialogando, es necesario recurrir al pensamiento kantiano; en él, el acontecimiento consiste en que todo lo presente ya se haya hecho objeto de representación, es decir que en el aparecer también se debe hacer experiencia de ‘estar-en-frente’. Es necesario aclararlo para comprender mejor a Kant y también poder hacer la experiencia originaria del ‘aparecer en la apariencia’¹⁴⁵. Una lectura de este tipo abre caminos posibles y deja al entendimiento mejor ubicado respecto a lo que es digno de ser pensado. Los griegos fueron quienes primero realizaron la experiencia y pudieron pensar de

¹⁴⁴ Cf. HIEDEGGER, *De camino al Habla*, op. Cit., p. 119.

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 120.

este modo los fenómenos. Para ellos era totalmente extraño poder asir en un tiempo aquello que es presente, el ‘estar-en-frente’ quiere decir para ellos un ser que asume su resplandor y aparece en ese mismo resplandor. El aparecer es un rasgo fundamental de la presencia de aquello que está presente, en la medida en que ésta permanece en su mostración. ¿Cómo podría esto ser conceptualizado y atrapado en un tiempo y espacio únicos?

La pregunta es si este sentido es el mismo que mantiene Heidegger en su curso, al nombrar la palabra ‘apariencia’. Responde Heidegger que en la medida en que este término no denomina objetos en tanto objetos ni como objetos de la conciencia, ni conciencia de sí, sí busca alcanzar este camino de comprensión. Pero no basta con alejarse del pensamiento kantiano, puesto que utiliza la palabra objeto en el sentido de lo que es presente y se sostiene a sí mismo, e incluso pensándolo como estar-en-frente, aún se permanece muy lejos de lo que el pensamiento griego entiende cuando nombra la apariencia. No sólo se trata de poder alejarse del pensamiento kantiano, sino también del de Descartes, que considera al objeto en el sentido de un Yo, que lo piensa como sujeto. Incluso tampoco considera Heidegger esto desde el punto de vista griego, puesto que lo decisivo del camino del pensar es difícil de hacer notar para otros, ya que requiere una visión ‘simple y libre’. Es por esto importante considerar que la opinión que supone que el pensamiento filosófico de Heidegger se basa fundamentalmente en un retorno al pensamiento de los griegos –incluyendo a los presocráticos–, es insensata pero, a la vez, señala algo cierto. La certeza se debe a en que la tarea del pensar en nuestros tiempos es pensar lo pensado por los griegos pero ‘de modo aún más griego’¹⁴⁶, no para comprenderlos mejor que ellos mismos, sino para emprender aún de un modo más originario lo que ellos han pensado, verlo en la ‘esencia de su procedencia’. Comprender a los griegos de modo originario quiere decir, a partir de esa presencia como aparecer, permitiendo la ‘desocultación’ reinante en la presencia que emerge hacia el claro. Lo des-oculto puede ser visto así en el descubir, el clarear en tanto que advenimiento apropiador –*Ereignis*–. Pensar lo no pensado es ir a lo originario desde donde procede lo esencial. A su manera, esta mirada es griega, pero a su vez no lo es, puesto que percibe lo que no podría haber sido percibido por los griegos, ni puede ser visto jamás.

La tarea no es ponerle un nombre a este modo de percibir lo originario, sino simplemente de aperecerlo en su procedencia. Allí llega al hombre aquello en lo que se encuentra la dupla de presenciar y de lo que es presente. Aunque incluso no sea consciente de este ofrecimiento que la Duplicidad siempre tuvo hacia él, el hombre en todo tiempo fue requerido para oír el

¹⁴⁶ Cf. Ib., p. 122.

mensaje que de ella brota. A esto hace referencia Heidegger cuando nombra la relación hermenéutica, que trae conocimiento acerca de este mensaje. El hombre es requerido en tanto que hombre por el mensaje para que le entregue una respuesta, esto significa que el hombre mismo es el “mensajero del mensaje que le dirige el desocultamiento de la Duplicidad”¹⁴⁷. Así, el hombre en su esencia responde al llamado que lo requiere desde la Duplicidad para poder escuchar el mensaje y dar respuesta de él.

En este momento del diálogo, el profesor puede vislumbrar que el pensamiento heideggeriano y el oriental pueden presentar un ‘parentesco’ muy particular por estar también un poco ocultos. Esto sucede porque los caminos del pensar que Heidegger plantea se muestran tan distintos en relación con la historia del pensamiento occidental, que puede resultarle más familiar a oriente que al mismo occidente. Al lanzar, el filósofo, la pregunta acerca del lugar en que entra en juego el parentesco que el profesor vislumbra, parece complicarse la respuesta dada su amplitud. Amplitud como aquello ilimitado, que en oriente llaman ‘*Ku*’, es decir, el ‘vacío del cielo’. El hombre también camina este espacio, en tanto que mensajero de la Duplicidad, ese lugar donde se halla el límite de lo ilimitado. En su camino siempre se halla buscando el misterio del límite, que se cobija siempre en la voz que puede determinar y dar carácter a su esencia. Al diferenciar en el curso ‘expresión’ y ‘apariencia’, Heidegger intenta seguir unas huellas aunque de modo impreciso, en ese camino hallaba una promesa de liberación hacia lo abierto. En ese proceso muchas veces se encontraba a oscuras y desorientado, por momentos aparecía de repente una intuición que luego evitaba nombrar.

La metamorfosis ha ocurrido en *Ser y Tiempo*, tal andanza desde la metafísica condujo hacia un nuevo lugar que requirió una nueva dilucidación. Incluso en la cuestión estética, Heidegger fue desandando caminos de la metafísica hacia un nuevo lugar. Es hora, entonces, de remitir lo estético dentro de sus límites para poder aclarar de qué se trató este viraje. En estos caminos también andaba buscando el conde Kuki, que nombrando la estética, pensaba algo diferente. *Iki*, una palabra que hasta ahora no ha podido ser traducida a una lengua diferente en este diálogo; pero ya se hallan los hablantes en condiciones de remitirse de modo más vasto a aquello que señala veladamente esta palabra, a través de la esencia de lo estético.

Por medio de la experiencia vivida, es decir, por medio de lo estético y dentro de su ámbito, la obra de arte se vuelve objeto de sentimientos y representación. Cuando se convierte en objeto puede recién estar en exposición y en el museo, siendo susceptible de evaluación.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, *De camino al Habla*, op. Cit., p. 123.

Así, la determinación de qué es artístico y qué no, queda subsumida en referencia a la creatividad y maestría. Se observa cómo la calidad artística es lo que se destaca en la experiencia del arte en la época contemporánea sobre el arte moderno, esto es lo que podemos denominar el ‘comercio del arte’¹⁴⁸.

Aquí surge la pregunta sobre si lo artístico es lo que contiene al arte o si sucede al revés. Y se deja entrever el lugar prioritario que el artista ocupa, puesto que permanece retenido a una obra entendida como su objeto creativo. Es decir que, siguiendo esta lógica, el creador queda retenido en su creación, y no sólo sucede lo contrario. En este marco tan amplio es que entran a jugar todos los actores, donde el temor por quedar ‘atrapado en las redes de la representación estética’ se hace aún más presente y dificulta el camino de la palabra acerca del *Iki*; es necesario procurar, por un intento, su llegada a buen puerto: “*Iki* es lo que encanta con gracia”¹⁴⁹, dice el profesor japonés. La gracia, sostiene Heidegger es terreno propio de la estética, puesto que Schiller, en su diálogo con la estética kantiana, la ha nombrado como parte elemental de la estética.

Estos desarrollos han sido fundamentales incluso para la estética hegeliana, pero sin embargo, el profesor advierte que puede nombrar la ‘gracia’ desde fuera de la estética, es decir, saliéndose de la relación sujeto-objeto. Así es que entiende gracia no como gracioso, o como aquello que estimula las impresiones, sino como brisa del silencio del encantamiento en su resplandor. Encantamiento es entendido aquí como aquello que arrebató o arrastra hacia el silencio, del mismo modo que el ‘señar’, que señala algo que se halla lejano, que invita a venir a la presencia a lo que está lejos o que invita a partir, no es estímulo ni impresión. Es más bien llamada que procede de la gracia, entendida como encantamiento del silencio invocador. La gracia es ese encantamiento que llama, el silencio es quien invoca.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 126.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 127.

3.5.El silencio

Fruto del encantamiento que provoca la gracia, culminamos en medio del diálogo, abrazando la brisa del silencio que invoca. Este silencio permite abrir el camino en la disertación acerca del término japonés que podría ser el equivalente de la palabra ‘habla’ para occidente. A pesar del temor por el peligro de la traducción que puede traicionar la esencia del habla pensando que ella puede asirse en un concepto, logra el profesor expresar el término: ‘*koto ba*’. La última palabra designa las hojas y los pétalos. Pero no cualquier imagen es adecuada para aclarar este término, sino que la más adecuada para poder penetrar en esta esencia es la imagen de los pétalos del cerezo o del ciruelo. *Koto*, en cambio, es más difícil de definir. El silencio invocador de la gracia vuelve a hacerse presente en esta dura dilucidación. *Koto* denomina no un objeto sino el encantamiento en sí mismo, es lo que encanta, en cada instante y a cada momento de modo irrepetible, así viene a resplandecer con la plenitud de su gracia.

Al volverse raíz de confusiones e inclinar las interpretaciones hacia el ámbito de la estética europea, la palabra que aquí quiere denominar ‘gracia’ puede comprenderse en todo su esplendor si se la reemplaza por otra más adecuada a lo que debe ser dicho; esto quiere decir que se ha encontrado, por medio del diálogo, una expresión más conforme a lo que es digno de ser dicho: la ‘inclinación benevolente’¹⁵⁰. Esta palabra resuena más con el advenimiento, que se sucede como una brisa, con el silencio del encantamiento. Además la inclinación benevolente es en sí misma poética, ella poetiza porque es el brotar del mensaje en que se des-oculta la Duplicidad.

Sage, traducido usualmente como leyenda, mito, tradición, cuento; ‘decir’, mostrar, en el sentido de manifestarse y manifestar, concretamente ‘señalar’. *Sage*, sería el equivalente del *Koto* japonés. Con la esencia del lenguaje como ‘señalar’ se abandonan las vías metafísicas; ahora se trata de atender a las señas del mensaje cuyos mensajeros están llamados a ser los hombres. Heidegger advierte que con ello no cree haber llegado a la esencia del lenguaje, sino sólo haberse puesto en camino. La expresión ‘pétalos que brotan del *Koto*’, en su apariencia vaga, caprichosa e irresponsable, es más estricta que cualquier fórmula metafísica; ya no se deja divagar a la fantasía en los ámbitos metafísicos de la representación; no se trata de

¹⁵⁰ Cf. Ibidem, p. 130.

divagar, sino de recogerse, porque ahora el pensar queda retrotraído a su origen, se trata de tomar contacto con el origen¹⁵¹.

Para abrir esta comprensión traemos a Olasagasti al diálogo que puede guiar el pensamiento en el sentido del vivir poético. Heidegger cree que no es posible tomar conciencia de nuestro vivir impoético sin previa experiencia de lo poético como tal. Tampoco depende exclusivamente del querer humano el recobrar esa medida y apropiarla. Por eso el auténtico poetizar no se da ni es posible en todos los tiempos. Hace falta para ello una condición que Hölderlin, traduciendo el *kháris* griego (favor, gracia), llama benevolencia; se requiere el toque de la ‘gracia’ en el corazón. Si esto tiene lugar, el hombre puede medirse con Dios. Cuando lo poético acontece, el hombre ‘habita poéticamente en esta tierra’ y la existencia humana resulta, en expresión del mismo Hölderlin, un vivir habitando. El habitar humano tiene paradójicamente el carácter del peregrinar o caminar. Si llamamos a ese cuádruple ‘entre’, mundo, resulta que el mundo es la casa que los mortales habitan. Las construcciones acercan la tierra y el cielo al hombre. También el decir poético precede a los mortales en su camino desde el nacimiento a la muerte.

Hoy el mundo técnico y el mundo natural están escindidos como dos círculos que tienden cada vez más a separarse. La naturaleza queda anulada al quedar reducida a pura imagen fantástica. ¿Heidegger pide una vuelta al pasado? Claro que no; se trata sólo de que el hombre de la era atómica no pierda su esencia de hombre. El filósofo sólo quiere recordar que la auténtica vida humana necesita del poeta, que es el que con su decir mantiene el ser del mundo como mundo, esto es, como casa del mortal.¹⁵²

Como fruto de la observación respecto al término ‘gracia’ y sus inconsistencias con aquello que debía ser dicho, recuerda el profesor japonés, el momento del diálogo en que nombró los términos *Iro* y *Ku*, el primero implicaba más que color y todo lo que pueda ser percibido por nuestros sentidos, y el segundo lo abierto, el vacío del cielo, más allá de lo supra-sensible. Habiendo transcurrido su paso en el diálogo, considera que ahora ha podido ver con mayor claridad hacia dónde señalan estos términos: hacia el mutuo juego desde donde advienen, es decir, *Koto*, el advenimiento apropiador del esclarecedor mensaje, fruto de la benevolente inclinación que hace emerger. Es el advenir de lo que prevalece y de lo que necesita el resguardo de lo que florece y crece. Aquí se ve con mayor claridad el espacio que abrió esta reflexión, referido a la expresión para denominar al habla en oriente; ésta es ‘pétalos procedentes de *Koto*’.

¹⁵¹ Cf. OLASAGASTI, pp. 296 y ss.

¹⁵² Cf. Ibidem, pp. 233 y ss.

Aún así y pareciendo que el camino ha conducido a un lugar específico que ha permitido hallar el término más adecuado para decir aquello que es digno de ser dicho, Heidegger nos recuerda que la palabra sigue siendo inagotable para nuestro pensamiento. Claro está que nombra algo muy distinto a lo que nos referimos cuando decimos lenguaje, o incluso cuando decimos habla. Es por ello que comparte el descubrimiento que ha podido realizar en su camino de pensamiento. Esto es, que le parece que más que nombrar al ‘habla’, debemos nombrar el ‘Decir’, puesto que con este último se señala lo que el decir dice y lo que está por decir, en su advenir. Decir es justamente mostrar el sentido de dejar aparecer y dejar relucir, como si fuera a modo de ‘señar’. No se trata meramente del decir de los hombres, sino del ser esencial al que hace alusión el ‘*koto ba*’. Sólo cuando se puede poner la mirada en el Decir – *Sage*- se está en condiciones de emprender el camino que nos conduce más allá de la mera representación metafísica para poder vislumbrar las señas del mensaje de los que debiéramos llegar a ser mensajeros. Ese camino, que parece lejano, que nos conduce a través de lo más próximo, ha estado desde siempre esperando allí y no ha llegado a ser visto con claridad aún.

Koto ba; mediante su decir, la imaginación quiere extenderse hacia lo aún no conocido, pero para ello debe ser alejada y desatada de toda representación y así, desde la fuente de la que brota, pueda recogerse en sí misma. La pregunta que surge con intriga de la boca de Heidegger es acerca de si ya habrán alcanzado, por medio de este extenso y rico diálogo, llevar el pensamiento a reposar en la fuente. El profesor japonés sostiene que si no han llegado, al menos ya se encuentran en camino hacia ella, desde que emprendieron la búsqueda sobre lo que la expresión japonesa quiere manifestar. En esto, aclara el filósofo, hace falta aún una larga experiencia acerca de la esencia del habla, y para ello, no basta sólo con los esfuerzos propios. Tal aclaración no quita la posibilidad de que la fuerza mortal pueda alcanzar con su disposición aquello que pueda regalar en su intento, mas sin necesidad de que esté siendo perfecto.

Algunas observaciones que Heidegger ha realizado acerca de su conferencia que lleva por título “El habla”¹⁵³, servirán para orientarnos en los esfuerzos que él mismo ha hecho para descubrir estos caminos. La conferencia, en sí misma, no habla ‘sobre’ el habla, sino sobre algo más que resulta aún oscuro para el filósofo, que mantiene sus reservas al respecto, puesto que está aún permaneciendo en ese lugar que le es velado a la palabra. Las reservas que Heidegger mantiene son acerca de la comprensión de lo intocable que poco a poco van

¹⁵³ HEIDEGGER, M., *El habla en De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990. Versión castellana de Yves Zimmermann.

ganando en el diálogo; a pesar de los esfuerzos que puedan dirigir hacia el intento por diferenciar el ‘decir’ del ‘hablar’, llegará el momento en que se encuentren tan sólo con lo aún velado. Para los japoneses estas situaciones proporcionan algo que ellos consideran como innato, es el retenimiento, lo secreto, aún cuando ni siquiera se sepa que pueda existir tal secreto. A cualquiera se le presentarían los hechos como si ni siquiera hubiese un secreto, pero al nombrarlo cualquiera corre el peligro no sólo de hablar de él en voz demasiado alta, sino incluso de que se produzca un desencuentro con su modo propio de prevalecer. Custodiar la fuente desde la que proviene el secreto, desde la que todo permanece oculto y des-oculto es una tarea ardua y muy difícil de llevar, pero no por ello debe esquivarse la posibilidad de hablar sobre tales secretos.

El esfuerzo por alcanzar el hablar del habla es tarea del ser humano a la que debe dedicar sus empeños, aún cuando sepa que puede, y seguramente muchas veces, provocar errores en el camino, como si fuesen desvíos de aquel espacio abierto. Si se procede de manera de hallar algo como quien sigue un camino buscando hallar la ciencia allí, debe comprender que esto no sucederá. El tratado científico tiene un modo totalmente diferente que el que aquí se pueda desarrollar. El movimiento del cuestionar que aquí se requiere está muy lejos de la búsqueda de objetividad, incluso se debe llegar a la pregunta acerca de si hay posibilidad, en algún tiempo o espacio, de llegar a un hablar sobre el habla. Hablar ‘sobre’ el habla, es como convertir casi completamente al habla en un objeto y por ello, perder de vista su esencia. En otras palabras, hablar ‘sobre’, es situarnos ‘por encima de’ en lugar de prestar oído a lo que el habla tenga para decirnos.

El hablar del habla sólo sucede en un diálogo, que es justamente la acción que están tomando Heidegger y el profesor, pero la cuestión radica en saber si ese hablar se da ‘desde’ la esencia misma del habla o cuál es su punto de partida. El auténtico diálogo siempre debe surgir por un llamado desde la esencia del habla a los hablantes y conducirlos. Aquí existe la paradoja de que lo primero debe ser entrar en la escucha atenta que alcance de inmediato tal esencia. Es justamente esta relación a la que Heidegger denomina como ‘círculo hermenéutico’. Así, quien porta el mensaje debe ya provenir de aquel mensaje, pero también debe haber ido hacia él. Este ida y vuelta es necesariamente el camino para poder decir lo que es digno de ser dicho. Pero poder reconocer el círculo hermenéutico no significa necesariamente que se haya hecho ya una experiencia originaria de la relación hermenéutica¹⁵⁴. Es decir que una cosa es señalar cuándo este círculo hermenéutico se está

¹⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, *De camino al habla*, op. Cit., pp. 136 y ss.

dando y otra, muy distinta, es aseverar que la persona ha entrado en esa relación originaria, en que puede fundirse en ella sin polos de subjetividad ni objetividad, incluso sin un tercer componente que podría ser la relación. En el círculo no se distinguen polos ni partes.

Heidegger decide abandonar entonces su postura anterior, porque lo que está tratando de mostrar es el camino que conduce hacia esta experiencia originaria. Hablar del círculo hermenéutico siempre nos hace permanecer en lo superficial, sin poder tocar aquello que es originario. Se trata de alcanzar el Decir correspondiente, que siempre puede sólo hallarse en un diálogo que permanezca desde el origen apropiado a su esencia.

Tal es así que no cualquier conversación desenvuelve un auténtico diálogo. Para que éste cumpla con esa caracterización, es importante poder determinar desde dónde están siendo invocados los hablantes, que aparentan ser los únicos que hablan, pero sabemos que también están allí en presencia aquellos que los invocan para poder Decir. Así concluimos que cuando la esencia del habla se dirige a los hombres, es en realidad el Decir el que está produciendo el verdadero diálogo que nunca es ‘sobre’ el habla sino un decir ‘de’ ella. La misma es, a su vez, necesitada desde su esencia y puesta en uso desde allí.

Con la escucha silenciosa no es que Heidegger renuncie a hablar; es un riesgo que hay que aceptar. Pero la manera de ese hablar no podrá ser la de un tratado científico; obstruiría la actitud interrogativa y, sobre todo, convertiría el lenguaje en un objeto de representación. Un hablar ‘sobre’ el lenguaje dejaría irremediadamente escapar su esencia, nos colocaría por encima de ella. El hablar del lenguaje sería a partir de oír el lenguaje; círculo inevitable y no vicioso: esa conversación tiene que proceder del lenguaje, dirigida por este; pero para ello es necesario que previamente lleguemos hasta la esencia, a fin de ponernos a la escucha. Pero el término círculo es metafísico, Heidegger prefiere decir relación hermenéutica; a ella hay que verla y experimentarla. Explicar en qué consiste la relación hermenéutica del hombre como mensajero al desocultamiento de la duplicidad como mensaje, es lo mismo que inquirir la esencia del lenguaje. La auténtica conversación es una convocatoria y reunión en torno a la esencia.¹⁵⁵

El movimiento que importa en todo diálogo es que, más allá del decir escrito o hablado, permanezca en un constante venir, es decir, que a pesar de mostrarse de modo retenido, pueda estar siendo traído a la presencia. Lo que caracteriza a este tipo de diálogo es que existe en él más silencio que conversación: “silencio sobre el silencio”¹⁵⁶. Ese mantenerse en el silencio del silencio sería el verdadero Decir, pero esto se vuelve imposible para el hombre cuando de

¹⁵⁵ Cf. OLASAGASTI, pp. 297 y ss.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 138.

permanecer en él se trata. Hablar y escribir sobre el silencio ocasionaría más dificultades y discusiones que beneficios al habla. La cuestión radica quizás en intentar un imposible, aún más dificultosa que las cuestiones sobre el *Iki* en las que aquí discurrieron momentos antes. El silencio es siempre como el preludio al diálogo verdadero del habla, prepara el camino para poder explayar las voces acerca de lo ‘por decir’. De este modo, la andanza del portador del mensaje se vuelve también dificultosa, pero se trata de abrir el juego velado entre la correspondencia del mensaje y el portador del mismo. El despliegue mutuo, del habla y el silencio, del camino y el mensaje, del portador y los invocadores, se da en el mismo advenir del mensaje que des-oculta la Duplicidad.

Un ‘es’ se produce cuando se quiebra la palabra, se retrae la palabra sonora hacia lo que es sin sonido y de donde toma su origen; hacia el rumor del silencio que, en cuanto dicción original, abre los caminos y acerca las regiones del mundo: tierra y cielo, mortales y dioses. El poeta renuncia a la palabra para que esta diga, por sí, más puramente el ser de la cosa¹⁵⁷.

La pregunta que sobreviene al diálogo es quién será capaz de ver un esclarecimiento útil de la esencia del habla, quién podrá realizar el camino que aquí han vislumbrado como ‘seña’, Heidegger y el profesor, en su largo discurrir. Es que la esencia del habla no podrá encontrarse mientras se busquen orientaciones científicas, como teoremas o frases rectoras. Más que esto, se trata de dirigir la marcha hacia la esencia del Decir. Sólo resta una despedida, que no por ello es pérdida ni negación, de todo ‘es’. Se trata de recibir del advenimiento, lo que ha sido –lo que ha ‘esenciado’-. El pasado es sólo otro modo de haber sido, en él se recoge lo que perdura, lo que se da, permaneciendo lo Mismo que el mensaje que nos pone en uso y nos necesita como portadores suyo.

El pensar de Heidegger tendría que ser entendido como un camino restringido a un sólo y único pensamiento, del cual espera el pensador que ‘algún día quede detenido, como una estrella, en el firmamento del mundo’. Heidegger siempre ha entendido su pensar como un caminar, como un estar en camino. Dicho camino le da su fuerza de convicción a partir del hecho de que no debe hacer otra cosa que llevar al lenguaje las presuposiciones del pensar hasta ahora existente. El camino occidental se entronca en ese ‘movimiento’ consistente en dejar libres los caminos. Es que sin movimiento no hay caminos. Heidegger recuerda que la palabra rectora del pensamiento poetizante de Lao-Tse, la palabra *tho*, significa propiamente ‘camino’. ‘Quizá en la palabra camino, *Tao*, se oculta el misterio de todos los misterios del decir pensante’.

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 302.

De qué modo aquellos que, yendo por caminos diversos, pueden hablar entre sí; de qué modo, por caso, puede hacerse viable el ‘inevitable diálogo’ del mundo occidental con el del Extremo Oriente, es una pregunta sobre la cual no se puede decidir antes de ponerse en camino¹⁵⁸. ¿Cómo hablar del silencio? En este punto cabe invitar a un sabio oriental, ya que Heidegger invocó el *Tao*, a la reflexión para que pueda señalar el espacio del silencio. Diría Lao Tsé:

Se le llama invisible porque mirándole
no se le ve.
Se le llama inaudible porque escuchándole
no se le oye.
Se le llama impalpable porque tocándole
no se le siente.
Estos tres estados son inescrutables
y se confunden en uno solo.
En lo alto no es luminoso,
en lo bajo no es oscuro.
Es eterno y no puede ser nombrado,
retorna al no-ser de las cosas.
Es la forma sin forma
y la imagen sin imagen.
Es lo confuso e inasible.
De frente no ves su rostro,
por detrás no ves su espalda.
Quien es fiel al Tao antiguo
domina la existencia actual.
Quien conoce el primitivo origen
posee la esencia del Tao.¹⁵⁹

Estas palabras, dirigidas hacia el ser, también nombran al *Dasein*, puesto que no se puede nombrar al ser si no existe quien lo haga. Es la inauguración de toda relación en el mensaje de Heidegger, ser-Dasein, mostración-ocultación, claridad-oscuridad, entre otras; relaciones sin dualismo. El juego de ocultación y mostración es citado por Lao Tsé con un lenguaje tan sutil como poético. Quien puede ver en ese intersticio, ha salido de su cotidianidad, del modo impersonal y se ha donado al camino de lo que se muestra de modo esencial.

¹⁵⁸ Cf. PÖGGELER, O., p. 12.

¹⁵⁹ LAO TSE, *Tao Te Ching* (XIV), en: <http://usuaris.tinet.cat/elebro/tao/tao1120.html>. Visto: 31/10/19.

CONCLUSIÓN

Las consideraciones de Heidegger que hemos expuesto en la presente investigación recorriendo el poético lenguaje del autor, nos han mostrado al *Da-sein* y su lugar en la cuaternidad de los mortales, inmortales, cielo y tierra, que deja el camino abierto para el diálogo acerca del misterio. Éste se nos oculta a los seres humanos, a la vez que nos envía sus mensajes y busca sus portadores. Esta llamada se vuelve urgente en la época que atravesamos, debido al olvido del sentido de las cosas, de la vida, del mundo y del hombre. Pretender abarcar el misterio en su totalidad es un desvarío y terminaría por romper con lo sagrado, terminaría alejando nuestros pasos del camino de su búsqueda. Sería claramente una tarea imposible, incluso nombrarlo con fidelidad y sin dañar su esencia. Pero no por ello daremos por sentado la imposibilidad de un diálogo siempre abierto a la escucha atenta. El silencio acogedor que recibe el mensaje es fundamental para penetrar en una actitud de diálogo que es señalada por el silencio mismo. La cuestión acerca de la esencia de las cosas tiene tal vigencia que aún las preguntas de Heidegger resuenan y han resonado ya a lo largo de la historia del pensamiento, incluso más allá de las fronteras de la filosofía.

A lo largo del primer capítulo de este trabajo hemos revisado, mediante el desarrollo de la hermenéutica, la obra *Ser y Tiempo*¹⁶⁰ de Heidegger. Nos encontramos allí con el *Dasein* y el descubrimiento de la complementariedad entre interpretación y comprensión. El *Dasein* se halla subsumido en su cotidianidad, allí donde se habitúa a la habladuría, dejándose llevar por el impersonal ‘se’ a la vez que alejándose de su autenticidad. Pero esto es ni más ni menos que una posibilidad, no debe ser considerado en un sentido peyorativo. El *Dasein* no se encuentra encapsulado, sino que despliega sus posibilidades desde su cotidianidad con otros, en su particular modo de estar-en-el-mundo. Esta relación es ontológica, no se trata de una cuestión sujeto-objeto, en el modo de comprender la ocupación, sino que es justamente en el mundo donde el *Dasein* se abre a la manifestación del ser. También observamos cómo el lenguaje nos precede desde siempre y ontológicamente enraíza en el ser del *Dasein*, no es sólo una cuestión de necesidad comunicativa para el ser humano, ni tampoco es el lenguaje práctico el que le permite a éste su total desenvolvimiento esencial.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. Cit.

En el capítulo número dos de este trabajo hemos podido observar la mirada de Heidegger sobre la obra de Hölderlin y, a través de ella, a su autor. Mediante su poesía nos introdujo a la cuestión del lenguaje como poesía, permitiendo establecer su diferencia con el lenguaje técnico, práctico. También pudimos observar la tarea del poeta y la importancia de la correspondencia entre dioses y hombres, así como la apertura al misterio. Es que desde siempre ‘somos un diálogo’.

El tercer capítulo de nuestro desarrollo consistió en un breve pero profundo discurrir acerca del habla, tanto como la presentación de un diálogo con un profesor japonés; aquí Heidegger no sólo que presenta en una reflexión meditativa con otra persona aquello que considera fundamental, sino que además muestra cómo es que se llega a un verdadero diálogo. No teoriza sobre ninguna de estas cosas, la reflexión es a través de preguntas que conjugan de una manera muy clara las relaciones entre oriente y occidente, tanto como las experiencias del pensar de ambos hablantes.

Algunas consideraciones finales acerca de la investigación realizada, que narra y muestra, a la vez que seguramente oculta, el sentido del profundo pensamiento poetizante heideggeriano, permitirán introducirnos en búsquedas posteriores e incluso en ámbitos más allá de la filosofía que muestren ese mismo recorrido.

En arte, en ciencia, en el día a día, existen personas en su cotidiano estar que encuentran un claro y se abren a la escucha, a la pregunta, a la poesía que surge desde el llamado de la tierra. El caso es poder extender no sólo nuestro pensamiento más allá de nuestra tierra natal, de nuestro lugar de origen sino también nuestra escucha, permitirnos permanecer en silencio no sólo en los espacios habitados y ya conocidos. Abrirnos al misterio, desde nuestras raíces, sin olvidarlas, hacia todo aquello que nos reclame presencia atenta, hacia aquel mostrarse y ocultarse de la cuaternidad.

El pensar poetizante de Heidegger es un canto a la unión y re-unión, a la relación del Dasein con su esencia, es una búsqueda y un oasis de sentido en tiempos donde la tecnificación de la vida nos separa, nos polariza e incluso nos marea en su llamado a la pérdida de sentido constante. ¿Qué busca reunir? La cuaternidad, la pertenencia del hombre a la tierra, a los dioses, a los cielos, a los mortales. También el tiempo de lo originario que se desenvuelve en lo presente debe ser reunido, así como en espacio Oriente y Occidente ya se sientan a la mesa a dialogar. Y no lo hacen por necesidad de la racionalidad política y/o económica – de una racionalidad instrumental-, sino por el deseo surgido desde lo más oculto del ser, desde lo más hondo de las cosas. Heidegger no se queda en la superficie, va en

búsqueda del fundamento, hacia el vacío, desde allí nos convoca, desde allí nuestra esencia nos invoca y nos encuentra. Hacia ese punto sin punto, ese fondo sin fondo, camina el camino del pensador poeta, que no sostiene sino una única y misma tarea: la escucha atenta y el decir del canto que invoca.

El decir del lenguaje se confunde con la cercanía, que es esencialmente cercanía de la cuádruple constelación. Hacer una experiencia con el lenguaje significa aproximarnos a esa cercanía. Heidegger no pretende haberlo logrado, pero sí haber abierto una posibilidad para que un día lleguemos a esa experiencia. Decir es mostrar, poner de manifiesto, presentar el mundo liberándolo, franqueándole espacio, iluminándolo y velándolo a la vez. Y la cercanía se le ha revelado a Heidegger como el movimiento de la reciprocidad de las regiones del mundo. La esencia del lenguaje importa una modificación en nuestra relación con él y nos afecta doblemente: primero, porque podemos hablar en cuanto correspondemos al habla original; segundo, porque, como mortales que somos, formamos parte del cuarteto, de aquello donde reside el habla original. La dicción lo reúne todo en la cercanía del originario enfrentamiento, pero lo hace silenciosamente. Su reunir es un reunir que llama y reclama; Heidegger lo denomina ‘el rumor del silencio’, es el lenguaje de la esencia, el ser.

Heidegger nos ha llevado hacia la fuente del decir poético, allí donde todavía no hay un pensar y un poetizar delimitados, sino un pensar que es poetizar y un poetizar que es pensar. Lo más propio de la poesía —como del arte— es lo que tiene de patentización de la realidad. Es una doctrina heterodoxa que a Heidegger le importaba dejar inequívocamente expresada. Pero los confines de poesía y pensamiento, más allá de su común origen, se diferencian. Mientras la poesía ‘ nombra ’ y ‘ canta ’ las cosas (sobre todo, lo sagrado), el pensar ‘ dice el ser ’¹⁶¹.

Más allá de la diferenciación de textos y momentos del pensar del filósofo, no podríamos delimitar etapas inconexas o diferenciadas en saltos que distinguen con claridad un modo de pensar las cosas de otro, sino que fue nuestra pretensión hallar hilos conectores, faros que indican, al costado del camino, por donde continuará su paso el pensar. No sólo en cuanto a terminología, sino también en lo referido al estilo poético de decir las cosas, en su retorno constante a la hermenéutica, resiniéndola pero sosteniéndose en ella, hablando de la casa del ser en diversos y únicos sentidos cada vez. ¿Podríamos considerar que desde el principio vio con claridad por donde sería conducido en el camino? Es arriesgado creer que no, pero también es arriesgado pensar que desde el primer momento que lanzó la mirada vio con

¹⁶¹ Cf. OLASAGASTI, p.250

claridad hacia donde debía dirigirse la pregunta. Heidegger se ha mantenido fiel a sí mismo en todo el proceso de pensamiento, esto quiere decir también que se ha mantenido fiel al camino, a los rastros que en él iba encontrando aunque no tuviera de antemano siquiera vestigios de respuestas precisas.

El paso atrás que Heidegger señala e invita a realizar en *De camino al habla*¹⁶² —pero que no sólo allí atisbamos, sino en, al menos, todas las obras aquí revisadas— compromete a hacerse cargo del ‘olvido’ en que yace la diferencia. El paso atrás significa la marcha desde la metafísica a la esencia de la metafísica. Heidegger no aspira más que a preparar la marcha atrás, que probablemente será lenta y de azarosa historia¹⁶³. Tampoco considera caduca la noción suya de hermenéutica y fenomenología; ‘valió y vale todavía para revelar el ser del ente; no ya a la manera de la metafísica, sino de tal forma que el ser mismo se patentice’. ‘El ser mismo’ significa para Heidegger la presencia de lo presente, la dualidad de ser y ente en su unidad. El hombre está comprometido en su esencia misma por el ser así entendido; el hombre es hombre en la medida que corresponde al reclamo de la dualidad y pone de manifiesto el mensaje de la misma. A esta tarea la realiza el *Dasein* en y por el lenguaje.

El hombre pertenece al ser como el mensajero, como aquel que transmite el mensaje y lo conserva, es decir, en cuanto ‘hermenéutico’. Esto quiere decir que se ve necesitado a conservar la duplicidad, la de ser y ente, presencia de lo presente¹⁶⁴. La conexión entre las tres etapas de pensamiento del filósofo aquí consideradas es clara. El *Dasein* en su cotidianidad experimenta el llamado a nombrar aquello que lo sobrepasa siempre. El lenguaje técnico-científico no le permite decir ni abarcar esta experiencia, el círculo hermenéutico invita a salir del juego de subjetividad y objetividad y permite introducirnos de lleno en la relación. Ya que el lenguaje técnico tanto como el cotidiano no alcanzan a expresar el ser del *Dasein*, el lenguaje poético es una posibilidad de enunciar la experiencia del mismo. No como quien pretende explicarse lógicamente, sino como quien desea manifestar aquello que se le presenta. Pero sucede que si el lenguaje poético llegara a abarcar la totalidad de las cosas, entonces se nos presentaría nuevamente el peligro de volvernos poseedores de ellas, caeríamos nuevamente en un olvido del ser. Es por esto que el paso atrás, tanto como el silencio, son los caminos reveladores de la experiencia del *Dasein*.

También se mantiene a lo largo de estos tres períodos la reflexión acerca de que el oír supone al habla; esta cuestión se observa claramente tanto en *Hölderlin y la esencia de la*

¹⁶² HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, op. Cit.

¹⁶³ Cf. OLASAGASTI, p. 156.

¹⁶⁴ Cf. Ibidem, pp. 293 y ss.

poesía como en *Ser y Tiempo*. Además, en ambas obras encontramos la temática acerca de la vida auténtica e inauténtica, el ser humano que vive en cabañas es el *Dasein* que convive, esencialmente, con el más peligroso de los bienes. Las reflexiones en torno del cuidado, de la vida, la reflexión acerca del fundamento, han guiado siempre como faros en el camino a este pensador.

Quizá el pensar de Heidegger resulte extraño, difícil de transitar. Su modo de decir las cosas, el hilo que abre el claro en medio de la oscuridad, el poema en medio de la filosofía. Así de dificultoso es para quien intenta ver la cosa misma, con todos sus esfuerzos, para quien busca ver la duplicidad que se oculta y se muestra, que es presencia de lo presente; es que esto sólo es posible si se abre ante el hombre aquel ámbito desde el que puede revelársele la esencia de la ‘dicción’: un acontecimiento silencioso. Dicho en términos del profesor japonés, junto con el hallazgo verbal del interlocutor de Heidegger: sólo a partir del ‘luminoso mensaje de la gracia creadora florecen los pétalos’¹⁶⁵.

¿Esta apertura será para unos pocos beneficiados por el ámbito que se abre? Sabemos que los dioses invocan, que la tierra llama, que el *Dasein* puede abrir su oído, abrirse a la presencia de aquellos que lo invocan, es una posibilidad para todo el que se detiene en silencio a pensar meditativamente, para todo el que esté dispuesto a escuchar y co-responder a quienes le invocan desde siempre. No sucede por una elección de la voluntad, sino que se halla siempre abierta la posibilidad de que el *Dasein*, pueda manifestarse como el lugar privilegiado de diálogo con la cuaternidad.

Podemos decir que el camino que Heidegger abre en su diálogo con el profesor japonés nos lleva a un canto a la filosofía oriental de Lao Tsé, puesto que el nombramiento del ser halla enorme similitud con el escrito revisado en el capítulo anterior.

La lectura del filósofo Martin Heidegger, así como la de todos los grandes pensadores de la historia, es siempre actual, siempre viva, siempre interesante. ¿Qué tiene para decirnos hoy? Sugerimos que su invitación es, primeramente, un espacio abierto en nuestra cotidianeidad que da lugar a la manifestación de aquello que es, que teniendo oídos, nos abramos a la escucha, que teniendo ojos, permitamos la apertura de aquello que se halla oculto para quien camina sin ver. El cuidado, la procura, no sólo debe serlo en relación al misterio que se halla siempre presente y ausente, sino también es una invitación a recordar quiénes somos, quienes habitamos esta tierra, quiénes son los seres que nos rodean.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 296.

Es también invitación a renunciar al intento de poseer la verdad, de poseer las cosas y poder poner en su orden cada relación que mantenemos con la naturaleza, los otros, todas las cosas. Si son útiles a la mano, saber que deben servirnos a nosotros y no al revés. Desde este punto de vista podríamos, con todo derecho, comenzar a dialogar en el ámbito de la ética y la política. Nunca otro ser humano puede ser un útil a la mano, estos deben tener el carácter de mera cosa. La verdad no es una cosa, no podrá serlo, por eso escapa a toda pretensión de ser manipulada y encerrada en un rincón para unos pocos. La verdad se muestra, aunque a veces de modo velado, a quienes deciden emprender el camino del silencio.

Así queda respondida la pregunta que en la introducción del presente trabajo nos planteamos, ¿cómo expresar el ser en la encrucijada en medio de la vida técnica / vida contemplativa? Antes que nada, resulta importante decir que la encrucijada debe ser transitada, no se trata de evadirla o evitarla. Es habitar nuestro ser *-Dasein-* en medio del mundo técnico para permitir mostrar lo que debe ser señalado y que permanezca oculto lo que así deba continuar. Es permanecer fiel, también como Heidegger mostró en sus variadas y abundantes obras, en un sólo pensamiento, en un camino. También cabe aclarar que no todo debe ni puede ser expresado, que todo puede ser dicho pero quizás las palabras, las intenciones, las emociones, no abarquen, aún en el modo poético, el ser. De hecho, este trabajo ha pretendido también mostrar que el ser nunca podrá ser abarcado. En el momento que se pretenda abarcarlo: silencio, puesto que sólo el silencio se aproxima a la escucha de lo que siempre se retira.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

HEIDEGGER, M., *Arte y poesía*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958. Traducción y Prólogo de Samuel Ramos.

HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1995.

HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Ed. Alianza, Madrid, 2000

HEIDEGGER, M., *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, 22 ed., Chile, 1993.

HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Ed. Serbal, Barcelona, 1994.

HEIDEGGER, M., *De camino al Habla*, Ed. Serbal, Barcelona, 2º ed., 1990.

HEIDEGGER, M., *El origen de la obra de arte*, Ed. Departamento de estudios humanísticos, Chile, 1976.

HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958. Traducción y Prólogo de Samuel Ramos.

HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.

HEIDEGGER, M., *La época de la imagen del mundo en Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996. Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte.

HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. Versión PDF. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera.

HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Ed. electrónica, Universidad ARCIS, 1962.

Bibliografía complementaria

DILTHEY, W., *Dos escritos sobre Hermenéutica*, Ed. Istmo, Madrid, España, 2000.

GADAMER, H. G., *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.

LAO TSE, *Tao Te Ching*, Editado por Vladimir Antonov, Canadá, 2008. Versión PDF

OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965.

PÖGGELER O., *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Ed. Alianza, Madrid, 1986.

YUPANQUI, A., *Destino del Canto*, en: <http://www.fundacionyupanqui.com.ar/canciones/>

Visto: 26/10/19