

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

HEIDEGGER Y EL LENGUAJE: POSIBILIDADES DE SUPERAR LA CONCEPCIÓN INSTRUMENTAL IMPUESTA POR LA TÉCNICA MODERNA

Tesis Para Optar al Grado de Magíster en Filosofía, Mención Metafísica

ALUMNO

Jorge Martínez Silva

PROFESOR GUÍA Jorge Acevedo Guerra

Santiago, Chile 2011

Epígrafe . .	4
Resumen . .	5
Introducción . .	6
I. Lenguaje y Dasein . .	9
1.1. Los elementos constitutivos del Dasein del hombre y su relación con el lenguaje: La disposición afectiva [<i>Befindlichkeit</i>] y el comprender [<i>Verstehen</i>]. . .	9
1.2. El discurso [<i>Rede</i>] como elemento constitutivo del Dasein del hombre: Su relación con el enunciado [<i>Aussage</i>] y la diferencia ontológica con el lenguaje [<i>Sprache</i>]. . .	15
1.3. Las formas constitutivas del discurso [<i>Rede</i>] en su articulación mundana como lenguaje [<i>Sprache</i>]: Propiedad, impropiedad, características y jerarquización. . .	20
II. Lenguaje y Técnica . .	26
2.1. El concepto de técnica: sus características como <i>instrumentum</i> , su esencia como disposición-imposición histórica del hombre [<i>das Ge-stell</i>] y su relación con el lenguaje. . .	26
2.2. Definición de la contraposición entre lenguaje técnico y su función instrumental con el lenguaje originario y el pensar meditativo. . .	32
2.3. Relación entre la esencia de la técnica moderna [<i>das Ge-stell</i>] con la ciencia natural moderna y medios de información, como factor determinante en la función instrumental del lenguaje. . .	38
III. Lenguaje y Poesía . .	43
3.1. La poesía como ocupación del hombre: Características de la naturaleza y función poética del lenguaje como “la casa del ser” y su esencia original como “la más inocente de las ocupaciones”. . .	43
3.2. Poesía como diálogo: Descripción de la función poética del lenguaje como “lo que salva” en relación con lo que Heidegger denomina como “el oficio del poeta. . .	48
3.3. Relación entre la esencia original del lenguaje, ejemplificada en la poesía, con el concepto heideggeriano del “habitar verdadero”. . .	54
Consideraciones Finales . .	60
Bibliografía Principal . .	63
Bibliografía Complementaria . .	65

Epígrafe

“El tiempo es de indigencia y por eso muy rico su poeta, tan rico que, con frecuencia, al pensar el pasado y esperar lo venidero, se entumece y sólo podría dormir en este aparente vacío. Pero se mantiene en pie, en la nada de esta noche. Cuando el poeta queda consigo mismo en la suprema soledad de su destino, entonces elabora la verdad como representante verdadero de su pueblo”.
(M. Heidegger. Hölderlin y la esencia de la poesía)

Resumen

El presente trabajo da cuenta de la relación que existe entre el pensamiento de Heidegger y el lenguaje como tópico revelante en el quehacer filosófico contemporáneo. Desde esta visión, se expone la caracterización del lenguaje que elabora Heidegger como un *existenciarlo* constitutivo fundamental de la existencia humana y el lugar que éste ocupa, desde una perspectiva ontológica y otra óptica, en la forma originaria como el ser se manifiesta y realiza en el mundo que rodea al hombre.

En segundo lugar, se describe la contraposición que existe, desde el punto de vista de Heidegger, entre lo que él denomina como lenguaje técnico y lenguaje tradicional o materno, sustentándose en la definición y caracterización del concepto de técnica moderna, interpretando como problemática su relación con las ciencias y los medios de comunicación, que delimitan al lenguaje como un instrumento meramente informativo, frente al lenguaje materno y su finalidad poética

Por último, se complementa la reflexión de Heidegger acerca de la naturaleza y función poética del lenguaje en cuanto a su esencia originaria como “habitar verdadero” y su relación con el hombre que descubre, interpreta y discurre el mundo a través de su verdadera configuración, como real posibilidad de superación ante la limitación impuesta por la concepción instrumental del lenguaje propia de la técnica moderna.

Introducción

Ante la pregunta ¿qué es el lenguaje?, sin duda encontraremos una serie de definiciones o explicaciones, ya que la temática referida al estudio y análisis de este fenómeno ha sido una constante preocupación para el hombre. Comúnmente entendemos el lenguaje como un conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa o siente; el estilo y modo de hablar y escribir de cada persona en particular; el uso del habla o facultad de hablar; el conjunto de señales que dan a entender algo, o el conjunto de signos y reglas que permite la comunicación. Todas acepciones correctas y funcionales. En resumen, podemos entender el lenguaje como una estructura que sustenta la articulación de signos que el hombre utiliza para poder comunicarse y, a través de los cuales, expresar lo que piensa y siente. Dicha articulación se basa en un sistema de códigos semióticos que conoce tanto el emisor como el receptor, inmersos en un contexto determinado, en un tránsito comunicativo y que se materializa en un mensaje mediante ciertos principios formales de combinación. Esta situación comunicativa, con todos sus elementos, se concretiza en el diálogo como base de la comunicación. Lo anterior se desprende del estudio estructural del lenguaje que se sintetiza en la lingüística como ciencia, de gran desarrollo durante el siglo XX. Consecuentemente con su avance, la ciencia del lenguaje establece relaciones con la antropología, la psicología y la sociología, entre otras disciplinas de las ciencias sociales, ya que como facultad humana, el lenguaje en su estructura nos capacita para abstraer, conceptualizar y comunicar, además de pertenecer tanto a un dominio individual como social.

Pero, ¿será la referencia anterior suficiente para lograr comprender un fenómeno que acompaña al hombre desde sus orígenes? Es una definición correcta y usual, sin embargo existe la posibilidad de ir más allá de las convenciones antes citadas. Frente a la interrogante de especificar cuál es la verdadera naturaleza del lenguaje; de ubicar dónde se encuentra su esencia, y cuál es su función primaria y original, nos encontramos con la necesidad de recurrir a una perspectiva filosófica. Tal vez la visión más original, y que escapa del sentido cientificista que encontramos en la mayoría de las teorías y estudios acerca del lenguaje que se han suscitado en los últimos años, es la que nos entrega el filósofo alemán Martin Heidegger, quien nos da un atisbo de respuesta a estas preguntas, partiendo de la base de intentar entender al lenguaje como un fenómeno constitutivo de la existencia humana. El pensamiento heideggeriano, en general, se puede interpretar como un camino hermenéutico, que remite a la constante búsqueda de la verdad del ser, como problema fundamental de la filosofía, y de determinar las raíces y la esencia de éste, superando la concepción metafísica común acuñada por siglos de tradición y que, según lo expresado en su obra, nunca ha logrado resolver este problema fundamental, por lo que el pensamiento no ha llegado a sus raíces.

En esta búsqueda constante de la esencia y las raíces del pensamiento, es preciso encontrar un campo que ha sido ignorado, en que se debe basar la tarea de descubrir al ser en su esencia y, en este ámbito, éste debe ser escuchado, oído y revelado por la palabra oral y escrita. Así, el lenguaje, experimentado por un pensamiento meditativo y no representativo, y manifestándose en valor ontológico, se puede determinar como el lugar en donde el ser encuentra su esencia y sus raíces. Podemos entender, de esta manera, que la verdad del ser es en esencia palabra y que esta palabra encuentra, a su vez, su esencia

en la verdad del ser, ya que ésta es la que realiza al hombre en cuanto posee prioridad ontológica. El ser se despliega en el ámbito del hombre, y este ámbito es el lenguaje, estableciéndose una clara relación de reciprocidad.

Comprendemos, entonces, desde la perspectiva ya expuesta, que el lenguaje es el ámbito o lugar en donde el ser puede encontrar su esencia y raíces, pero la problemática surge cuando el lenguaje es considerado, de manera predominante en el actuar humano, mediante la concepción instrumental que impone el dominio de la ciencia, como teoría de lo real, sobre las acciones del hombre y que queda de manifiesto en la actualidad, la que Heidegger denomina como “la época técnica”. El desarrollo de las ciencias y la tecnología en nuestros tiempos (considerando esta denominación desde la Revolución Industrial y alcanzando su apogeo, según Heidegger, con el desarrollo de la era atómica) ha estructurado el concepto de técnica moderna de acuerdo a su denominación usual, es decir, como un medio que utiliza el hombre para intervenir la naturaleza y así obtener productos de ella. El lenguaje, como ámbito del hacer humano, no escapa a esta concepción instrumental, que, pese a no ser incorrecta ya que se determina por su utilización masiva y proviene de la ciencia lingüística, a luz de lo planteado no es plenamente verdadera, porque al considerar al lenguaje como un mero instrumento de comunicación e información de manera excluyente y extrema, como se observa cotidianamente en la ciencias naturales y los medios de comunicación (como instrumento de intercambio de noticias), éste se impone en su caracterización técnica por su univocidad y sentido absoluto, pasando a ser una forma de imposición y no de relación recíproca.

Con todo y de acuerdo con lo anterior, podemos concluir que al existir una concepción instrumental del lenguaje, también debe existir una concepción, en efecto, no instrumental, que Heidegger denomina como originaria o materna, y que tiene relación con el lenguaje recibido y adquirido, en la que la esencia de éste se establecería desde la correspondencia y reciprocidad con respecto al ser, y a partir de esta consideración se conservaría la función primera y original del lenguaje como instancia creativa y no instrumental ni impositiva, en la que el hombre se definiría como tal. Es en esta concepción del lenguaje en la que el ser encontraría su lugar esencial, pero que se ve avasallada por el concepto de lenguaje técnico como instrumento.

La primera parte del siguiente estudio aborda la caracterización del lenguaje que elabora Heidegger como un *existenciarío* [*Existenzial*] constitutivo fundamental del *Dasein* (los *existenciaríos* son las piezas que sostienen la analítica ontológica sobre la vida humana que pretende establecer Heidegger, ya que son los elementos que constituyen al ente que es el hombre, denominado como *Dasein*:, y este modo de ser es definido por los *existenciaríos* como su estructura fundamental y como los modos de su apertura [*Erschlossenheit*] al mundo). Y en base a lo anterior, se define el lugar que el lenguaje ocupa, desde una perspectiva ontológica y otra óptica, en la forma originaria como el ser se manifiesta en la realidad y mundo que rodea al hombre en la cotidianidad.

La segunda sección expone la contraposición que existe en el pensamiento de Heidegger entre lo que él denomina lenguaje técnico y lenguaje tradicional o materno, sustentándose en la definición y caracterización del concepto de técnica moderna en una perspectiva antropológica y su relación con las ciencias naturales y los medios de comunicación masivos que delimitan al lenguaje como un instrumento meramente informativo, frente al lenguaje materno y su finalidad poética. Se considera el concepto de técnica, sus características como *instrumentum*, su esencia como disposición-imposición histórica del hombre y su relación con el lenguaje. Lo que acarrea la despersonalización de la sociedad y el predominio exclusivo y unívoco de una sola forma de develamiento de

la verdad, que se traduce en la imposición de lo que Heidegger denomina como “lo dispuesto” [*das Ge-stell*].

En la tercera parte se complementa la reflexión de Heidegger acerca de la naturaleza y la función poética del lenguaje en cuanto a su esencia originaria como “habitar verdadero” y su relación con el hombre que descubre, interpreta y discurre el mundo a través de su verdadera configuración. Lo que se relaciona con considerar a la poesía en su función dialógica y como elemento fundante e instaurador en su nombrar y como ocupación del hombre, junto con señalar las características de su naturaleza y función poética del lenguaje como “la casa del ser” y su esencia original como “la más inocente de las ocupaciones”. La poesía como diálogo es abordada desde la descripción de la función poética del lenguaje como “lo que salva” en relación con lo que Heidegger denomina como “el oficio del poeta. Para establecer finalmente la relación entre la esencia original del lenguaje, ejemplificada en la poesía, con el concepto heideggeriano del “habitar verdadero”.

I. Lenguaje y Dasein

1.1. Los elementos constitutivos del Dasein del hombre y su relación con el lenguaje: La disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y el comprender [*Verstehen*].

Para comprender la importancia del lenguaje como elemento constitutivo de la existencia del hombre es necesario contextualizar la problemática que involucra la ontología fundamental del ser ahí, ya que, como en todo el pensamiento heideggeriano, no aparece como un tema aislado. El problema de la esencia de la existencia del hombre como un modo del ser ahí, Dasein (para Heidegger: "Somos, cada uno de nosotros, un Dasein. Este ente, el Dasein, tiene, como todos los entes, un modo de ser específico"¹, que busca trascender los conceptos de la metafísica tradicional como sujeto, hombre e individuo), es tratado desde la perspectiva de una ontología fundamental basada en la analítica de la vida humana, entendiendo de esta forma al hombre no como un objeto (ahí o en cualquier lugar) ni reducido a su corporeidad como substancia pensante determinada por el psicologismo (encapsulado en sí mismo). De esta manera, podemos comprender que el Dasein como existir humano en su fundamento esencial no es objetivable, sino que es el existir en su más pura esencia, que se encuentra en un estado de apertura [*Erschlossenheit*] a las diferentes posibilidades de percibir como un estatuto ontológico superior al estatuto ontológico de la realidad, como lo plantea Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*: "[...] el existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas [...] El *Da-sein* humano en tanto ámbito del poder-percibir nunca es un objeto [*Gegenstand*] que esté meramente ahí"². El existir humano se sustenta en mantener un estado de apertura ante el mundo, apertura que no se cierra, sino que se mantiene y percibe las significaciones de las cosas que interpelan a las mismas posibilidades de percibir. Según Heidegger, las posibilidades de percepción envueltas en el Dasein están más allá del ámbito de la percepción físico-sensible, ya que estas últimas no alcanzan en su composición el fundamento esencial de la existencia humana.

De este modo, podríamos asegurar que la temática analítica acerca del Dasein planteada por Heidegger, principalmente en su obra *Ser y tiempo*, arroja como conclusión que esta apertura es la forma de ser de este ente o, más sucintamente, que: "La esencia del Dasein consiste en su existencia"³, la que se sustenta en un tener-que-ser ([*Zusein*], el que de su ser). De ello surge la necesidad de desarrollar esta ontología fundamental en cuanto el Dasein es un ente "que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser"⁴, esto es, existe y a la vez "es el ente que soy cada vez yo mismo"⁵, como posibilidad

¹ Heidegger, Martin: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Ed. Trotta, Madrid, 2000. Pág. 54.

² Heidegger, Martin: *Seminarios de Zollikon*, Ed. de Medard Boss. Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, Michoacán (México), 2007. Pág. 24.

³ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, traducción de Jorge Rivera Cruchaga. Pág. 67.

⁴ *Ibíd.* Pág. 79.

dentro de la propiedad o impropiidad de su existencia. Entendemos lo anterior al momento de clarificar que la esencia del Dasein se establece desde su ser y no en propiedades fenoménicas de lo que está ahí, sino como posibles maneras de ser, según lo dicho por Heidegger: “El Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser escogerse, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse aparentemente”⁶, todo esto como una actitud de apertura al mundo circundante, es decir, el Dasein en su apertura abre las posibilidades de enfrentarse a la realidad circundante, como lo define el filósofo: “El Dasein en cuanto abierto en el 'estar-en', posibilita la comparecencia del mundo. El ser de esta posibilidad se determina simultáneamente a partir del ser del Dasein”⁷.

La inmediatez óptica del Dasein se refleja en su medianidad como cotidianidad y en ella se encuentra, de manera a priori, el fundamento de la estructura de su existencialidad. Respecto a esto, en la cotidianidad que podríamos caracterizar como media (en cuanto al común denominador que afecta a todos los hombres por igual) como primer paso de acceso a la comprensión de la analítica de la comprensión del ser del Dasein, se acepta dos tipos de fenómenos: perceptibles, es decir, ópticos, que se entienden a través de los sentidos del cuerpo y se acepta como obvio que el ser es conexión causal precalculable; y no perceptibles, denominados ontológicos, que no son evidentes por medio de los sentidos del cuerpo (el existir de algo), en donde el ser es aquello que determina al ente en cuanto ente, mediante lo cual el ente es comprendido. Los fenómenos que se conocen desde la cotidianidad mediana se relacionan con la estructura de existencia del ser del Dasein, pero no sólo en estructuras medias, como precisa Heidegger: “Lo que ópticamente es en la manera de la medianidad, puede muy bien ser aprehendido ontológicamente en estructuras concisas que no se distinguen estructuralmente de las determinaciones ontológicas de un modo propio de ser del Dasein”⁸. De este modo, entendemos que la existencialidad del Dasein determina los caracteres de su ser, a los que Heidegger llama “*existenciales*”⁹ o *existenciaris*¹⁰ [*Existenzial*].

Respecto a lo anterior, podemos decir que la constitución ontológica del Dasein se remite a esta apertura al mundo (para Heidegger: “Mundo es lo que ocurre [...] Ese mundo aparece en cuanto *aquello de que nos cuidamos, a que atendemos*. Esto último, con los rasgos del ahora y del pronto, hace que el mundo de la cotidianidad quede caracterizado como *mundo-en-torno*”¹¹). Respecto a esto, Heidegger distingue cuatro sentidos de la utilización de la acepción de mundo: la primera como concepto óptico que “significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo”¹²; en segundo lugar, como concepto ontológico en cuanto significa el ser del ente del concepto anterior; tercero, en un sentido óptico-existencial que tiene un “significado existencial preontológico”¹³,

⁵ Ibid. Pág. 79.

⁶ Ibid. Pág. 68.

⁷ Heidegger, Martin: *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Ed. Herder, Barcelona, 2008. Pág. 30.

⁸ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo, ed. cit.* Pág. 69.

⁹ Ibid. Pág. 69.

¹⁰ Para términos de la investigación nos quedaremos con la traducción de José Gaos en *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1962.

¹¹ Heidegger, Martin: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Ed. Alianza, Madrid, 1999. Pág. 111.

¹² Heidegger, Martin: *Ser y tiempo, ed. cit.* Pág. 91.

¹³ Ibid. Pág. 91.

como mundo público o circundante propio más cercano “en aquello en lo que vive un Dasein fáctico en cuanto tal”¹⁴; y por último, como concepto ontológico-existencial de la mundaneidad, modificable según visiones particulares, pero encerrada a priori en un concepto general. A raíz de esto, en *Ser y tiempo* se señala que la “derivación ‘mundano’”¹⁵ se relaciona con un modo de ser del Dasein y no al del ente que esta-ahí en el mundo como ente intramundano). La apertura al mundo está determinada por los caracteres de su propio ser, como un cierto iluminar, lo que es expresado Heidegger del siguiente modo: “Que el Dasein está ‘iluminado’ [*Erleuchtet*] significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]”¹⁶. Iluminar es ganar en espacio o abrir espacio a las posibilidades de ser de cada ente, lo que implica que se abre paso mientras la existencia se hace o ejecuta, como se percibe en las palabras de Heidegger: “[...] verdad significa el claro [*Lichtung*] del ser como apertura del en-medio-del ente, entonces para nada se puede preguntar por la verdad de esta verdad, a menos que se miente por la corrección del proyecto [...]”¹⁷. Este iluminar, a su vez, se patentiza en los caracteres de la existencialidad del Dasein como fenómenos que hacen posible su apertura, es decir, en los *existenciaríos*. Para Heidegger, los *existenciaríos* constitutivos del Dasein en propiedad, en cuanto la aperturidad del ser-en-el-mundo a la cotidianidad son tres: la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], el comprender [*Verstehen*] y el discurso¹⁸ o habla [*Rede*]. Los tres *existenciaríos* son originarios en igual medida y comparten interpretabilidad y comprensión en la apropiación de lo comprendido, como lo dice el filósofo: “Las dos formas constitutivas y cooriginarias del ser el Ahí son para nosotros la *disposición afectiva* y el *comprender* [...] La disposición afectiva y el comprender están cooriginariamente determinados por el *discurso*”¹⁹. No existe jerarquización alguna respecto a estos tres elementos constitutivos del Dasein, ya que su relación no se basa en un factor de fundamentación, porque no hay uno primigenio del cual los otros se deriven, al contrario, los tres acontecen “a la vez”, es decir, y como señala Heidegger: “El fenómeno de la *cooriginariedad* de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’ elemental”²⁰.

Podemos concluir que no hay disposición afectiva sin comprensión, ni comprensión sin disposición afectiva y ambas son determinadas de igual manera por el discurso, ya que la apertura al mundo del Dasein es en sus modo de darse, esto es, que el ser-en-el-mundo del Dasein es equivalente sin mediación a los tres *existenciaríos*. De esta equivalencia podemos deducir que, para Heidegger, el lenguaje en su esencia más original es discurso [*Rede*] como modo de apertura y elemento constitutivo fundamental del Dasein, esto implica que no es algo adquirido por el hombre, sino que es algo que el hombre es, al igual que con respecto a los otros dos *existenciaríos*. De ahí su importancia y su grado de alejamiento con los conceptos tradicionales provenientes de la lingüística y la gramática.

¹⁴ Ibid. Pág. 92.

¹⁵ Ibid. Pág. 92.

¹⁶ Ibid. Pág. 157.

¹⁷ Heidegger, Martin: *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Biblioteca Internacional Martin Heidegger/ Ed. Almagesto/ Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003. Pág. 265.

¹⁸ Para términos de investigación nos quedamos con la traducción de Jorge Rivera en *Ser y tiempo*, ed. cit.

¹⁹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 157.

²⁰ Ibid. Pág. 156.

Para comprender en profundidad el concepto de discurso como *existenciarario*, habría que abordar precisamente lo que para Heidegger significan los otros dos modos de apertura.

La disposición afectiva [*Befindlichkeit*] tiene relación con la manera cómo el hombre se encuentra en el mundo sentimentalmente, es decir, su estado de ánimo, lo que es precisado por Heidegger: “Lo que en el *orden ontológico* designamos con el término disposición afectiva [*Befindlichkeit*], es *ópticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico”²¹. Comúnmente relacionamos lo anímico con estados fugaces y sin mayor preponderancia, en cambio, para Heidegger el temple de ánimo [*Stimmung*] se puede entender existenciarariamente y no inmerso en el psicologismo, como él mismo lo dice: “Ni siquiera la psicología más profunda llegará jamás a desentrañar la verdadera estructura de tales fenómenos, ya que ninguna psicología por principio alcanza en absoluto el ámbito de la estructura en cuanto tal del Dasein”²². Esto implica un abrir que deja ver el propio ser que se encuentra en el mundo, de un modo anterior a toda conciencia que se pueda tener de sí, que se configura como un saber afectivo que explicita o da noticia acerca de la forma cómo el Dasein se encuentra, lo que es siempre un estado de ánimo o temple afectivo, lo que se desprende de lo dicho en *Ser y tiempo*: “Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el Dasein, ya está anímicamente templado”²³. Independientemente de cualquier estado anímico, el Dasein tiene contacto siempre con lo que es en el mundo y siempre se encuentra de alguna manera. En este siempre encontrarse de alguna manera, se configura una indeterminación afectiva, frente a la que el Dasein se experimenta como una carga, ya que implica hacerse responsable de la propia existencia ya dada y no elegida, y de la cual no se conoce ni su origen ni su fin, todo lo contrario al mero estar, como señala Heidegger: “Una piedra no se encuentra jamás, sino que simplemente está ahí; un ser vivo unicelular [...] ya se encuentra, por más que ese encontrarse pueda ser de una insensibilidad y vaguedad máximas; no obstante [...] es en esencia diferente del mero estar ahí de una cosa”²⁴.

En el temple anímico es donde de forma velada se advierte esta imposición que implica el saber o tener conciencia de que se es, traducida en un “tener que ser” muchas veces indescifrable e incómodo cuya responsabilidad es de origen desconocido, que Heidegger denomina como “condición de arrojado” [*Geworfenheit*]: “Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el ‘que es’”²⁵. Con respecto a esto, Heidegger nos aclara que el propio ser, como lo que nos encontramos en el estado de ánimo, no es algo dado, de hecho es un problema, ya que no es algo que sea entregado de antemano, encerrado en sí mismo, sino que es una indeterminación que tiene el carácter de realizable como infinidad de posibilidades, sin origen ni fin, como lo expresa el pensador: “La concreción fenoménica inmediata de esta estructura del estar-siendo-en el estar descubierto hay que buscarla, como siempre, en la cotidianidad del estar-con-otros”²⁶. Entendemos, entonces, que el ámbito de la facticidad del ser es el mundo como un espacio abierto para la proyección de las posibilidades del sujeto arrojado e indica también su límite (al contrario de la supuesta autonomía de un yo

²¹ Ibíd. Pág. 159.

²² Heidegger, Martin: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Ed. Alianza., Madrid, 2006. Pág.320.

²³ Ibíd. Pág. 320.

²⁴ Ibíd. Pág. 318

²⁵ Ibíd. Pág. 148.

²⁶ Heidegger, Martin: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 322.

absoluto), ya que la disposición afectiva, como forma existencia fundamental del Dasein, es indisociable con el ser.

Comprender [*Verstehen*], como constitutivo fundamental del Dasein, es cooriginario con la disposición afectiva en relación a los modos de apertura del ser al mundo, por lo que comparten importancia y rango, como lo plantea Heidegger: “La disposición afectiva siempre tiene su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”²⁷, y como se dijo anteriormente respecto a que el hombre es siempre en un temple anímico, el comprender no es una facultad del Dasein, al contrario, el Dasein es comprender. Este comprender como modo de acceso directo al ente se opone al concepto de conciencia, ya que como el *existenciarío* anterior, no es algo dado ni una facultad entregada (no es una facultad humana específica) como modo del conocimiento, sino que se puede entender como algo más básico y elemental, previo al conocimiento sensible e intelectual. Es el modo de “posibilitarse” (realizar concretamente posibilidades de ser) de un ente en el mundo no de forma absoluta, sino de un pasado peculiar determinado por el mundo en donde fue “arrojado”, una especie de retorno de la existencia a sí misma a partir de las posibilidades desde las que se realiza, aspecto explicado por Heidegger: “El Dasein no es algo que está □ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser □posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad”²⁸. Cuando abordamos el Dasein como comprender, damos cuenta del fenómeno del sentido como aquello en que se funda la comprensibilidad de algo en cuanto sus posibilidades de ser.

Heidegger nos aclara que en el comprender se da el modo de ser del Dasein basado en el “poder ser”. Lo que se puede no es “algo”, sino el propio ser en sí mismo, por lo que el comprender como modo de apertura esencial puede con el propio ser: “el Dasein es un ser □ posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, posibilidad arrojada. El Dasein es la posibilidad de ser libre para el más propio poder □ser”²⁹. A partir del comprender como modo de ser se despliega la concepción de “proyecto” [*Entwurf*]. El Dasein comprende todo a su alrededor desde la concepción de proyecto, es decir, desde el poder ser que lo constituye, como lo termina explicando sucintamente el filósofo: “El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar □en □el-mundo como el Ahí de un poder □ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder □ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar”³⁰. Vale aclarar que la idea heideggeriana de proyecto se entiende como una determinación formal de la existencia, y así no debe identificarse con algún proyecto vital determinado, ya que no tiene un contenido concreto, sino que alude a la forma en que la existencia se enfrenta a su posibilidad de poder ser, como aclara Heidegger: “El comprender, entendido como el proyectar que hemos caracterizado, es una determinación fundamental del existir del Dasein. Se relaciona con el Dasein mismo, o sea, con un ente, y, por ello, es un comprender óntico”³¹. Tampoco se puede entender la idea de proyecto como un plan preestablecido o calculado, pese a ser la estructura a partir de la cual la existencia se realiza comprendiendo (y puede pensarse como una suerte de pauta direccional). La planeación debe ser posterior al proyectar, lo que no puede resolverse a través de algún derrotero, como aclara el filósofo:

²⁷ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 168.

²⁸ *Ibíd.* Pág. 175.

²⁹ *Ibíd.* Pág. 176.

³⁰ *Ibíd.* Pág. 176.

³¹ Heidegger, Martin: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit. Pág. 335.

“El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe”³².

También se debe considerar que a través de la comprensión no se establece un acceso a un yo en estado puro como noción de sí mismo: “[...] se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein [...] toda idea de ‘sujeto’ comporta *ontológicamente* la posición de *subiectum* (□□□□□□□□□□)”³³, y que las posibilidades implicadas en el ser de este yo fueran accidentes de la existencia. La noción de sí mismo se establece porque la existencia ya se ha comprendido de algún modo y ya es posibilidad proyectada, lo que se fundamenta en la inmediatez existente entre ser y comprender en la noción de proyecto, debido a la estructura misma del Dasein, escapando de cualquier acepción propia de un proceso psicológico, como lo plantea ya tempranamente Heidegger en su obra *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*: “El conocer como proceso psíquico no se explica de ninguna manera cuando lo reconozco como un proceso que discurre en el sujeto psíquico”³⁴. Lo que se sabe en el comprender está fuera del conocimiento, ya que no es un objeto temático y tampoco se adquiere mediante un proceso reflexivo, sino que es un saber más básico que se da en esta inmediatez y que hace posible el contacto con los entes, como lo expresa Heidegger: “Comprensión del ser no hace al ser ‘subjetivo’, tampoco ‘objetivo’, más bien supera toda ‘subjetividad’ y mueve al hombre a la apertura del ser, lo pone como el expuesto al ente (y antes a la verdad del ser)”³⁵.

La estructura reguladora del contacto comprensor del ser con los entes es denominada por Heidegger como interpretación [*Auslegung*]: “El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos interpretación [*Auslegung*”³⁶. Aclaremos que el comprender y la interpretación no deben considerarse como momentos diferentes, sino que van siempre juntos y no como un paso previo uno del otro, Heidegger nos dice: “El interpretar es el conocer primario. Con ello el mundo circundante de la ocupación se apropia sus referencias (estado de abierto)”³⁷. Así entendemos que la interpretación puede considerarse como la lógica inherente del comprender mismo. La interpretación es el cómo del comprender, lo que sucede en el comprender cuando es proyección de la existencia, lo que supone la reconfiguración de la significatividad, como explica el filósofo: “La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”³⁸, es decir, la existencia se comprende desde el orden significativo a partir del cual se proyecta y, a su vez, los entes tienen significado desde el proyecto existencial del Dasein. De lo anterior, podemos desprender que el error de la ontología tradicional es obviar el fenómeno de la mundaneidad, intentando interpretar el mundo a partir del ente intramundano, ya que el Dasein sólo puede descubrir al ente en un modo determinado de su estar-en-el-mundo referido a su naturaleza, que es solamente alcanzable desde la analítica del Dasein como comprensora del fenómeno mundo. Es por esto que la interpretación es

³² Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 177.

³³ *Ibíd.* Pág. 71.

³⁴ Heidegger, Martin: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Ed. Herder, Barcelona, 2005. Pág. 79.

³⁵ Heidegger, Martin: *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*, ed. cit. Pág. 247.

³⁶ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 172.

³⁷ Heidegger, Martin: *El concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 50.

³⁸ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 173.

el modo cómo se hace expreso lo comprendido, es decir, se explícita lo que ya sabíamos dentro de un saber virtual inmerso en la totalidad de las referencias de lo comprendido. A su vez, este expresar valida un esquema que hace posible que el ente se manifieste para ser percibido como lo que es, según Heidegger: “En el proyectar del comprender el ente está abierto en su posibilidad. El carácter de posibilidad corresponde cada vez al modo de ser del ente comprendido”³⁹.

Es importante destacar que el pensamiento heideggeriano respecto a la analítica existencial del Dasein funciona como una unidad, lo que implica que no existe una jerarquización de sus partes fundamentales como es el caso de los tres *existenciaríos* mencionados anteriormente. Por esta razón es importante aclarar el funcionamiento sincrético de las características particulares de este conjunto que es la estructura del Dasein. Los tres *existenciaríos* son cooriginarios y sus aspectos constituyentes también son compartidos. En el caso del lenguaje, como fenómeno óntico, éste ya está presente tanto en la disposición afectiva como en el comprender, de manera menos visible, pero no por eso menos importante, al igual que el estado de ánimo está presente en el comprender o la interpretación, en el discurso.

1.2. El discurso [*Rede*] como elemento constitutivo del Dasein del hombre: Su relación con el enunciado [*Aussage*] y la diferencia ontológica con el lenguaje [*Sprache*].

El tercer elemento constitutivo fundamental del Dasein del hombre, según la analítica existencial elaborada por Heidegger, es el discurso [*Rede*]. Para interiorizarnos en la importancia de este *existenciarío* y su relación directa con el fenómeno del lenguaje, hay que establecer su vínculo con el enunciado [*Aussage*] como modo derivado de la interpretación, ya que el discurso como modo de apertura también se configura como la forma que posibilita la constitución propia del hombre como ser-en-el-mundo y también corresponde al esquema básico que posibilita la relación del Dasein con el ente. A partir de esta perspectiva, el lenguaje desde el punto de vista heideggeriano es la manifestación explicativa del elemento constitutivo del Dasein que posibilita que los entes se muestren, como lo dice Heidegger:

“[...] para nosotros es esencial: expresión verbal – lenguaje – hay sólo por cuanto se da ese abordar [*Ausprechen*] algo en cuanto algo, y tal abordar sólo es posible por cuanto hay interpretar, e interpretación a su vez sólo si hay entender-de, y entender-de, si el Dasein tiene la estructura de ser del estar descubierto, es decir, si el propio Dasein está caracterizado en cuanto estar-siendo-en-el-mundo”⁴⁰.

Si partimos de la base de que, para Heidegger, toda interpretación se puede fundamentar en el comprender, y la forma cómo se realiza la interpretación se deriva en el enunciado o juicio, entonces al enunciado también le puede ser concedido sentido, como lo fundamenta el filósofo: “En la medida en que el enunciado (‘o juicio’) se funda en el comprender y

³⁹ Ibid. Pág. 176.

⁴⁰ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 326.

representa una forma derivada de llevarse a cabo la interpretación, él *también* tiene un sentido⁴¹. Sin embargo, el sentido no encuentra su definición como algo que se encuentra intrínsecamente en el enunciado. Heidegger no intenta eliminar el enunciado, sino de establecer que, de acuerdo a la constitución existencial del Dasein como articulación de lo comprendido, no es la estructura formal originaria, y que la estructura interpretativa es previa en el orden de la fundamentación a la estructura proveniente del juicio: “[...] desde hace mucho tiempo se considera al enunciado como el lugar primario y propio de la verdad⁴². Así, aparece la interpretación como el lugar de la verdad y el enunciado como uno de los modos de relacionarse con el ente, como lo plantea Heidegger: “Antes de que podamos percibir sensiblemente una mesa como ésta o aquella mesa, tuvimos ya que haber percibido que hay algo como una presencia⁴³. De esta manera, se establece cierto orden no lineal, que sirve de fundamentación de la teoría del conocimiento esgrimida por Heidegger: comprender, interpretación y enunciado. El saber más básico tiene el carácter de originario y condiciona a los que lo siguen, propiedad de inmediatez que posee el comprender en su relación con los entes.

El verdadero sentido del enunciado se encontraría si consideramos de manera unitaria sus tres momentos *mostración*, *predicación* y *comunicación*: Como “*mostración*”⁴⁴, que recoge el sentido primario del *logos* como *apofansis* que hace ver al ente desde sí mismo, no negando ni afirmando, simplemente patentando: “En el enunciado ‘el martillo es demasiado pesado’, lo descubierto para la visión no es un sentido, sino un ente en la forma del estar a la mano⁴⁵ (la verdad en cuanto al *logos* deja de tener el carácter de adecuación o concordancia entre lo que se comprende y lo que se expresa. Para Heidegger, la verdad es entendida como desocultamiento: “El ‘ser verdadero’ del $\lambda\gamma\omicron\varsigma$, es decir, el $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\nu$, significa: en el $\lambda\gamma\epsilon\iota\nu$ como $\alpha\pi\omicron\alpha\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto [$\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\varsigma$], es decir, *descubrirlo*”⁴⁶). En segundo término el enunciado significa “*predicación*”⁴⁷, el sujeto enunciado es determinado por un predicado enunciante que lo determina: “Lo enunciado, en esta significación, no es el predicado, sino ‘el martillo mismo’. En cambio, lo enunciante, es decir, lo determinante, está en ‘el demasiado pesado’⁴⁸. La posición del sujeto se reduce a un determinado ente (“el martillo demasiado pesado”) y así tanto sujeto como predicado adoptan una posición completamente *apofántica*. En tercer lugar el enunciado implica “*comunicación*”⁴⁹ como expresión verbal, relacionándose directamente con las dos primeras significaciones: “Es un hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación. Este hacer-ver-con comparte con el otro el ente que ha sido mostrado en su determinación”⁵⁰, lo que determina que la comunicación consiste en

⁴¹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 177.

⁴² *Ibíd.* Pág. 177.

⁴³ Heidegger, Martin: *Seminarios de Zollikon*, ed. cit. Pág. 27.

⁴⁴ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 178.

⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 178.

⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 55.

⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 178.

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 178.

⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 178.

⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 178.

expresar lo descubierto en el modo de la determinación para ponerlo al alcance del otro en un contexto específico, como dice Heidegger: “Lo enunciado en cuanto comunicado puede ser ‘compartido’ por los otros con el enunciante, sin que el ente mostrado y determinado esté para ellos mismos en una cercanía palpable y visible”⁵¹.

De lo anterior, entonces, podemos desprender que la función principal de la comunicación es hacer accesible al ente mediante el enunciado que se transforma en un instrumento (“útil a la mano”) de la misma comunicación. El enunciado tiene un carácter referencial o intencional, ya que hace alusión a los entes que están “a la mano” o “ante los ojos”, pero no comunica a través de palabras, sino que remitiendo el entes previamente descubierto.

Podemos concluir, en principio, que Heidegger se refiere al *logos* en cuanto el comprender, la interpretación y el enunciado como *mostración y predicación*, pero hasta este momento de su reflexión, en ninguno de estos niveles hace una clara alusión al lenguaje hablado o escrito, sólo se exige el discurso en el momento comunicativo del enunciado, de lo que desprendemos que la noción de discurso [*Rede*] es mucho más originaria y amplia que la noción de lenguaje [*Sprache*]. Se puede inferir, de acuerdo con Heidegger, según lo tratado hasta el momento, que el discurso no necesita del lenguaje, en cambio el lenguaje sí necesita del discurso para poder desarrollarse, lo que le entrega un carácter ontológico al discurso y un carácter óntico al lenguaje, tema que se desarrollará en profundidad más adelante en la investigación. También debemos señalar que pese a que existe una distinción de los momentos del enunciado, estos se establecen en forma simultánea como una totalidad estructural y no secuencialmente como podría parecer.

Respecto a lo anterior, la estructura del enunciado no podría ser criterio único de verdad como forma derivada del comprender, ya que éste, como función, entrega a la vista una dimensión del ente, pero que no es absoluta, porque el enunciado funciona como una instancia de modificación de la interpretación que parte de la descontextualización de un ente para resaltar uno de sus aspectos. Al descontextualizar al ente para hacerlo inteligible, el enunciado crea una visión artificial, que no es incorrecta, pero que tampoco es plenamente verdadera para ser tomada como regla paradigmática de acceso a la realidad del ente ni como lugar estructural de la verdad, ya que carecería de fundamento, como lo plantea Heidegger: “En el horizonte usual de la lógica y del pensar dominante, el proyecto de fundación de la verdad permanece como pura arbitrariedad”⁵². En el intento de deslindar el *logos* de la estructura proposicional y lógica del enunciado para caracterizarlo en su esencia más original, Heidegger propone que: “El $\lambda \square \gamma\omicron\varsigma$ es experimentado como algo que está \square ahí e interpretado como tal; asimismo el ente mostrado por él tiene el sentido de un estar \square ahí”⁵³, lo que en este caso sería en base al discurso [*Rede*] como descripción de un *logos* antepredicativo y prerreflexivo.

Hasta este punto podemos determinar que la relación entre lenguaje y ser planteada por Heidegger, tiene su punto de partida en el establecimiento del discurso [*Rede*] como uno de los elementos constitutivos esenciales del Dasein del hombre y como punto de partida de análisis posteriores en referencia a la pregunta por el ser. El lenguaje, de esta forma, tiene un rol preponderante en la ontología, ya que es la determinación que se hace del Dasein como ente dotado de precomprensión y cuya relación con la apertura al mundo se da a través de la mediación del mismo lenguaje. Podemos decir que el hombre se distingue

⁵¹ Ibíd. Pág. 179.

⁵² Heidegger, Martin: *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*, ed. cit. Pág. 266.

⁵³ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 182.

del resto de los entes porque está estructuralmente referido a lo que es y esa referencia supone el lenguaje como *logos*, y cumple una función cuyo privilegio se funda en el carácter ontológico que establece en el contacto con los otros entes.

De lo anteriormente expuesto, se puede interpretar que el discurso como condición del lenguaje no se debe considerar como instrumento, ya que no puede ser parte de una valoración objetiva, porque no es algo dado, sino que es parte de la estructura indiscernible de la constitución misma del Dasein que posibilita el sentido, como Heidegger aclara: “[...] la ‘lógica’ del $\lambda \square \gamma\omicron\varsigma$ está enraizada en la analítica existencial del Dasein”⁵⁴, agregando: “El $\lambda \square \gamma\omicron\varsigma$ es experimentado como algo que está-ahí e interpretado como tal; asimismo el ente mostrado por él tiene el sentido de un estar-ahí”⁵⁵. Este sentido de ser queda inmerso en las posibilidades que entrega la existencia, como una fusión entre el sentido formal de ser algo y el sentido que entrega la interpretación a través del *discurso apofántico*.

Entrando de lleno en el análisis de la relación entre discurso y lenguaje, Heidegger nos dice que: “El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso [*Rede*]”⁵⁶, ya que el discurso también es cooriginario con los otros *existenciaris* constitutivos del Dasein (la disposición afectiva y el comprender), lo que implica que la comprensibilidad se articula a través del discurso como sentido (lo articulable de la interpretación). Así la relación que se establece entre los tres elementos constitutivos del Dasein humano, como ya se mencionó, no es de jerarquía, sino de funcionamiento conjunto y con características estructurales similares; por ejemplo, el discurso, al igual que el comprender, no es adquirido o dado, más bien es algo que el hombre es, lo que hace que esta visión filosófica se distancie explícitamente de los conceptos de la gramática y lingüística tradicionales de discurso como un sistemas de signos que utilizamos para comunicarnos.

La relación misma se inicia desde la presencia del discurso en la disposición afectiva, ya que el estado de ánimo supone un cierto comprender que, a su vez, va acompañado por la interpretación, que, al mismo tiempo, requiere de la función configurante del discurso, como lo expresa Heidegger: “[...] a la disposición afectiva le es propia una cierta interpretabilidad. En el enunciado se hizo visible un último derivado de la interpretación. El esclarecimiento de la tercera acepción del enunciado, la comunicación (o expresión verbal) condujo al concepto del decir y del hablar”⁵⁷. La función del discurso es permitir que las estructuras por las que inmediatamente somos en el mundo actúen como tales, es decir, hace patente lo esbozado interpretativamente y de acuerdo con esto, podemos definir al discurso como articulación de la comprensibilidad, esto es, configura la estructura del modo de ser de la comprensibilidad y la provee de sentido.

Entonces, podemos concluir que el discurso es la articulación de la comprensibilidad del Dasein como *existenciaris* originario de la aperturidad, lo que trae consigo que el discurso debe tener un esencial modo de ser mundano, como lo plantea Heidegger: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso”⁵⁸. Así, el lenguaje [*Sprache*] funciona como la expresión del discurso [*Rede*], entregándole, como se precisó anteriormente, una cualidad ontológica a este último y una característica óptica a la expresibilidad reflejada en el lenguaje “concreto” o como

⁵⁴ Ibid. Pág. 183.

⁵⁵ Ibid. Pág. 183.

⁵⁶ Ibid. Pág. 184.

⁵⁷ Ibid. Pág. 184.

⁵⁸ Ibid. Pág. 184.

realización (decir o hablar verbal), como lo define el filósofo: “Lenguaje es la posibilidad de ser del Dasein que hace manifiesto a éste en su estar descubierto por medio de la interpretación y, por lo tanto, de la significación”⁵⁹, lo que se hace patente mediante las estructuras (interpretación y enunciado o significado) que exponen la configuración esencial del Dasein. De esta manera, Heidegger nos señala que la exteriorización del discurso es el lenguaje, y es en esta instancia donde se encuentra su ser mundano, es decir, en la totalidad de palabras que están a la mano: “[...] El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al mundo”⁶⁰.

Para Heidegger, el lenguaje se hace manifiesto como una posibilidad de ser del Dasein y se explica a partir de la estructura fundamental de sus constituyentes básicos. Así, el lenguaje como acto de comunicación es el estar-siendo-en y coestar-siendo del ser en relación con el mundo. Desde este prisma, se insiste en que el discurso como actividad configurante es anterior al lenguaje oral o escrito en cualquiera de sus expresiones, posibilitándolo, como lo precisa Heidegger: “*El lenguaje hace manifiesto*. [...] el estar descubierto y su realización de ser –el entender-de, así como el interpretar entendiendode–, basados en la constitución básica de estar siendo-en, son condiciones de posibilidad para que algo pueda hacerse manifiesto”⁶¹, agregando a lo anterior: “Y puesto que el lenguaje es una posibilidad de ser del Dasein, tendrá entonces que poder explicarse en sus estructuras básicas a partir de la constitución del Dasein; por otro lado, deberá basarse la ciencia del lenguaje en el a priori de las estructuras del Dasein”⁶².

Podemos concluir, según Heidegger, que el discurso como actividad configurante es anterior al lenguaje, lo fundamenta y lo posibilita, de este modo, también entendemos que la palabra [*Worte*] está precedida por el discurso, que a su vez articula la comprensibilidad para que se haga manifiesta. De esto debemos desprender que sin el discurso no se pueden emitir palabras, ya que el lenguaje (verbal o escrito) es un estado del discurso, es decir, un modo en que éste puede darse, pero no como una mera exteriorización o cambio de lugar, como lo aclara Heidegger: “[...] el lenguaje (que dice o discurre) [*Sprechen*], es en cuanto pronunciarse [*Sichaussprechen*] del estar-siendo-en y el co-estar-siendo, el ser para con el mundo”⁶³. La importancia de destacar la anterioridad del discurso sobre el lenguaje (en lo que respecta al orden de fundamentación) es que el lenguaje no es algo por sí mismo, y pierde consistencia si no es respaldado por el discurso como elemento constituyente del Dasein, no alcanzando comprensibilidad y “cosificándose” (sólo percibido como útil a la mano, concepto fundamental para Heidegger, que será expuesto posteriormente en relación a la concepción instrumental del lenguaje impuesta por la técnica moderna).

Posteriormente a lo señalado, Heidegger nos dice que el discurso en cuanto estar siendo en el mundo, es discurso acerca de algo, lo abordado [*das Angeschene*], que: “Ese *de-qué* [*Worüber*] del discurso se manifiesta por cuanto en todo discurso acerca de algo se dice algo”⁶⁴. El discurso que dice algo sobre algo es como modo de ser del Dasein un coestar-siendo, es decir, según Heidegger: “todo discurso es, por su propio sentido,

⁵⁹ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 327.

⁶⁰ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 185

⁶¹ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 327.

⁶² *Ibíd.* Pág. 327.

⁶³ *Ibíd.* Pág. 327.

⁶⁴ *Ibíd.* Pág. 328.

*discurso a otros y con otros*⁶⁵, agregando: “El discurso es la articulación ‘significante’ de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar-en-el-mundo al que le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado”⁶⁶.

En resumen, el discurso es la articulación del significado o sentido de la comprensión que logramos al enfrentar al mundo de acuerdo a un determinado estado de ánimo. Esta articulación se exterioriza mediante el lenguaje, y esta exteriorización se manifiesta en el sentido de “hacer discursos” como un convivir con los otros, por lo que el discurso a través del lenguaje comunica. Para Heidegger, el fenómeno de la comunicación [*Mitteilung*] es ontológicamente amplio y matizable, pero en su sentido fundamental es *participar de lo manifiesto*, es decir, parte de la estructura del ser con los demás, como lo plantea Heidegger: “La comunicación supone la posibilidad de apropiarse del de-qué del discurso, es decir, de llegar en el trato, en la relación de ser, a aquello de que va el discurso”⁶⁷.

En la comunicación se realiza el compartir de la disposición afectiva común y su consecuente comprender común, siendo este compartir, por ejemplo, la forma de expresión del diálogo o conversación: “[...] el habla que dice algo es un hablar *a* otros y *con* otros. Y hablar sobre algo con otros es, en cuanto hablar, un *expresarse*[*Sichaussprechen*]⁶⁸, y agrega que: “El Dasein, en la modalidad del con-versar, es un estar escuchándose (perteneciendo) el uno al otro. Esta *pertenencia* determina al mismo tiempo el sentido de la convivencia”⁶⁹. Frente a lo anterior, cabe resaltar que, para Heidegger, la comunicación mediante este compartir no es, por así decirlo, una transmisión de vivencias desde el interior del sujeto al interior de otro sujeto, ya que la disposición afectiva, el comprender y el discurso como *existenciaríos* constitutivos del Dasein, como se dijo anteriormente, no determinan un sujeto encapsulado en sí mismo, lo que entregan los existenciaríos en este compartir la pertenencia común es algo ya exterior que se explicita al ser asumido y apropiado por el Dasein como estar-en-el-mundo: “Lo expresado es precisamente el *estar fuera* [*Ausgestzheit*], es decir, la correspondiente manera de la disposición afectiva (el estado de ánimo) que, como ya se hizo ver afecta la aperturidad entera del estar-en”⁷⁰. El lenguaje no es la forma de unir dos entes aislados, sino que es la expresión del ser con otros en el mundo, así no es necesario el lenguaje para establecer relaciones entre los entes, ya que esta relación está inmersa en el mismo existir, lo que hace el lenguaje es expresar esta relación a través de la comunicación “exteriorizando lo exterior” mediante signos o palabras.

1.3. Las formas constitutivas del discurso [*Rede*] en su articulación mundana como lenguaje [*Sprache*]: Propiedad, impropiedad, características y jerarquización.

⁶⁵ Ibíd. Pág. 328.

⁶⁶ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 185.

⁶⁷ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 329.

⁶⁸ Heidegger, Martin: *El concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 39.

⁶⁹ Ibíd. Pág. 39.

⁷⁰ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 185.

Según Heidegger, el discurso como articulación de las significaciones de la comprensibilidad tiene cuatro momentos constitutivos estructurales inherentes a su esencia que no necesariamente deben adoptar una forma lógica-gramatical. En estos se basa la comprensión que pertenece al coestar, que, a su vez, determina al convivir ocupado, que es discursivo en el sentido de “hacer discursos”⁷¹. Aquello sobre lo cual se discurre, lo abordado (*das Angesprochene*), es una parte estructural del ser del Dasein en cuanto posee el carácter de estar-siendo-en-el-mundo, como especifica Heidegger: “[...] El discurso tiene necesariamente este momento estructural por ser parte constitutiva de la aperturidad del estar-en-el-mundo y porque en su estructura propia está preformado por esta constitución fundamental del Dasein”⁷². Los cuatro elementos a los que hace referencia Heidegger son: En primer lugar, el asunto del discurso (aquello sobre lo cual se discurre), ya que todo discurso discurre sobre algo, es decir, el *sobre-qué* (*de-qué*) del discurso (*das Worüber der Rede*), que es parte constitutiva de la apertura de ser en el mundo por que se discurre de una cosa tal como ésta aparece en el mundo. El segundo elemento es lo que dice el discurso (lo discursivamente dicho en cuanto tal), esto es, que el tema del discurso, en su realización, siempre implica un determinado punto de vista configurado en ciertos límites, que es lo dicho por el discurso en cuanto tal (*das Gerede als solches*), como señala Heidegger: “[...] Ese *de-qué* del discurso se manifiesta por cuanto en todo discurso acerca de algo se dice algo”⁷³. Lo anterior establece la fundamentación del fenómeno de la comunicación (*die Mitteilung*) o expresión con otros, como tercer elemento, que es la esencia del co-estar siendo con los otros y la forma en que el discurso (y lo que se discurre sobre él) se comparte con los demás, produciéndose la apropiación del discurso, como lo expresa Heidegger: “Hablar sobre algo con otros es, en cuanto hablar, un *expresarse*. Uno mismo, es decir, el respectivo estar-en-el-mundo, se hace patente en el hablar *con*”⁷⁴.

A partir del sentido de la comunicación como discurrir los unos con los otros acerca de algo, se elabora el cuarto momento, la notificación (lo manifiestamente dicho, *Bekundung*), que se basa en la comunicación enunciativa que informa sobre algo o notifica en un sentido existencial fundamental: “[...] En ésta (la comunicación) se constituye la articulación del convivir comprensor”⁷⁵, ya que comparte en la disposición afectiva común y en la comprensión del coestar lo que se dice en el discurso sobre algo (el qué del discurso), no como una transmisión de mensajes desde la interioridad de un sujeto a otro, sino como parte de la coexistencia ya revelada esencialmente en el estar-en-el-mundo que implica la disposición afectiva y el comprender común, como precisa Heidegger: “[...] El coestar es compartido explícitamente en el discurso, es decir, él ya es previamente, aunque sin ser todavía compartido, por no haber sido asumido ni apropiado”⁷⁶.

Todo discurso como modo de ser del Dasein implica un coestar-siendo, esto es, que todo discurso es con otros y para otros en relación a la comunicación que se comparte: “la comunicación supone la possibilitación de apropiarse del de-qué del discurso”⁷⁷. De esta forma, entendemos que en el discurso (*Rede*) se realiza una apropiación del mundo que se

⁷¹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 185.

⁷² *Ibíd.* Pág. 185.

⁷³ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 328.

⁷⁴ Heidegger, Martin: *El concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 39.

⁷⁵ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 187.

⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 186.

⁷⁷ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 329.

comparte con los otros, participando en lo manifiesto (lo expresado), que es precisamente el estar fuera, que implica la aperturidad del ser ahí en su disposición afectiva. A lo que Heidegger agrega en relación a los cuatro momentos anteriormente expresados: “Estos cuatro elementos no son un simple conglomerado casual de propiedades que se descubren a veces, según cómo se mire, en el lenguaje, sino estructuras que se dan por el mero hecho de que el propio lenguaje sea una posibilidad de ser del Dasein”⁷⁸.

Estas consideraciones van más allá de ser simples propiedades estructurales del discurso, ya que se pueden considerar como “caracteres existenciales enraizados en la constitución de ser del Dasein, que hacen ontológicamente posible el lenguaje”⁷⁹, a lo que Heidegger agrega que: “En la forma lingüística fáctica de un determinado discurso algunos de estos momentos pueden faltar o bien pasar inadvertidos [...] el discurso como tal comporta siempre la totalidad de las estructuras mencionadas”⁸⁰. Entonces, que el lenguaje sea una posibilidad de ser del Dasein es porque estos cuatro elementos fundamentales deben ser abordados desde la totalidad ontológico-existencial de la estructura del lenguaje, como lo sigue planteando Heidegger: “Los cuatro elementos estructurales son inherentes en su unidad a la esencia del lenguaje, y todos discurso viene determinado en esencia por dichos elementos; los elementos individuales pueden quedar en un segundo plano, pero jamás faltan”⁸¹, lo que implica que estas estructuras se dan con independencia a cualquier expresión lingüística y pueden adoptar formas que en principio no tienen relación con el lenguaje [*Sprache*].

De acuerdo con esto, Heidegger aclara que los intentos tradicionales para comprender la esencia del lenguaje apuntan a la consideración individual de estos cuatro momentos, basándose en concebir el lenguaje “al hilo de la idea de ‘expresión’, de ‘forma simbólica’, de comunicación declarativa, de ‘manifestación’ de vivencias o de ‘configuraciones’ de vida”⁸², pero no se lograría un verdadero entendimiento del fenómeno aunque se hiciera una reunión sincrética de estas determinaciones parciales. Para lograr tal objetivo, según Heidegger, hay que adentrarse en la estructura ontológico-existencial del discurso mediante la analítica del Dasein y la posibilidad existencial del mismo discurso en la realidad. El hablar discursivo, como posibilidad en la realidad, se distingue en el escuchar [*Hören*], en el callar [*Schweigen*], en el lenguaje [*Sprache*] y en la habladería [*Gerede*]. Respecto al primer punto, Heidegger declara: “Hay lenguaje sólo por haber discurso”⁸³, de lo que se desprende que no puede suceder al contrario, ya que la relación entre discurso y comprensión se da a través de una posibilidad existencial intrínseca al propio discurso: el escuchar, que es una instancia constitutiva del discurso.

La comprensión se vincula al estar-descubierto en la disposición de apertura al mundo en relación al interpretar que involucra la apropiación de lo descubierto en el comprender, como lo manifiesta Heidegger: “la explicitación significativa de esa interpretación es el discurso”⁸⁴, así lo descubierto en la interpretación se sustenta en el estar abierto del Dasein

⁷⁸ Ibid. Pág. 329.

⁷⁹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 187.

⁸⁰ Ibid. Pág. 186.

⁸¹ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 330.

⁸² Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 186.

⁸³ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 331.

⁸⁴ Ibid. Pág. 331.

en cuanto coestar, que a su vez se configura a través del escuchar como la primaria y más auténtica apertura del Dasein en su posibilidad de ser más propia, así el escuchar se vincula con percibir lo descubierto para comprenderlo e interpretarlo. Heidegger nos señala que “el Dasein escucha porque comprende”⁸⁵, ya que como instancia comprensora del estar-en-el-mundo con los otros, está sujeto a la coexistencia en el escuchar, como es precisado por el filósofo: “Ese poder oír al otro con quien uno está, o poder oírse a sí mismo en el modo del discurso, con lo cual no nos referimos a que se diga en voz alta, a que efectivamente se hable, se basa en la estructura de ser originaria del estar-con-otros”⁸⁶.

Discurso y escuchar coexisten originariamente con la comprensión, ya que quien puede discurrir y escuchar tiene la capacidad del lenguaje y, en consecuencia, de comprender en el estar-con-otros. La misma base existencial la encontramos en el callar [*Schweigen*], ya que sólo el ente que discurre puede también callar, ya que para callar también hay que tener algo que decir o como menciona Heidegger: “El que en un diálogo guarda silencio puede ‘dar a entender’, es decir promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras. No por el mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión”⁸⁷. Para Heidegger, el silencio del callar es un modo de comprensibilidad originario del Dasein, y de él proviene el auténtico escuchar y el verdadero estar los unos con los otros: “El callar estando con otros puede *invitar* al Dasein a recogerse en su ser más propio”⁸⁸.

En tercer lugar decimos que el Dasein posee lenguaje [*Sprache*] como lo aclara Heidegger: “Puesto que el discurso es constitutivo del ser del Ahí, es decir, de la disposición afectiva y el comprender, y que, Dasein quiere decir estar□en□el□mundo, el Dasein, en cuanto estar□en que discurre, ya se ha expresado en palabras. El Dasein tiene lenguaje”⁸⁹. Se debe plantear en este punto la liberación de esta nueva gramática configurada por Heidegger de la lógica tradicional, en cuanto la consideración a priori del discurso como un *existenciarío* fundamental del Dasein y el lenguaje como la expresión de lo interpretado. Heidegger nos dice que el lenguaje tiene el modo de ser del Dasein y como éste es histórico en su ser (como discurso comunicado es expresión de lo interpretado y posee decadencia y crecimiento), es decir, no es pertenencia de ningún Dasein concreto y ocasional o a diferentes existencias individuales, sino, como dice Heidegger, de su “modo inmediato de ser en el uno [*Sein in Man*]”⁹⁰.

Cada lengua tiene su ser propio y verdadero mientras se pueda alcanzar la comprensión en su estar descubierto y su aperturidad. Comúnmente, y como se mencionó anteriormente, desde la lingüística el discurso tiene como referencia al enunciado como punto de significación que lo liga con la lógica como fundamentación de sus funciones, lo que, para Heidegger, determina que sea visto como un “útil a la mano”, por lo que plantea la necesidad de una liberación de la gramática tradicional de la ciencia del lenguaje que concluye tematizando al ente de manera confusa, olvidando las formas más originarias que implican la analítica existencial del Dasein, como él lo plantea:

⁸⁵ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 187.

⁸⁶ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 332.

⁸⁷ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 186.

⁸⁸ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 334.

⁸⁹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 188.

⁹⁰ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. cit. Pág. 338.

“¿Es un azar que las significaciones sean inmediata y regularmente ‘mundanas’, que estén esbozadas por la significatividad del mundo, y que incluso sean a menudo predominantemente ‘espaciales’, o es éste un ‘hecho’ ontológico# existencial necesario y por qué? La investigación filosófica deberá renunciar a una ‘filosofía del lenguaje’ para pedir información a las ‘cosas mismas’, adoptando la condición de una problemática conceptualmente clara”⁹¹.

Heidegger nos plantea la posibilidad de un conversar auténtico basado en la expresión original de la consideración de un entender originario que permitan aprovechar las posibilidades del lenguaje hasta el momento no expresadas, ya que por medio de la palabra se puede descubrir el Dasein en sus nuevas posibilidades, principalmente, para Heidegger, en la literatura [*Dichtung*] como modo de producción de las posibilidades del Dasein.

Por último, el concepto de habladuría [*Gerede*] tiene relación con la expresión del discurso como comunicación, lo que está inmerso en el plano de la comprensión e interpretación en la articulación del mundo abierto de manera desarraigada del Dasein, es decir, de manera impropia que se presenta en la expresión cotidiana del Dasein. El hecho de que haya verdad porque el hombre existe no garantiza que éste tenga una visión clara de su ser en el mundo, ya que la mayor parte del tiempo el descubrir el mundo está empañado y sometido al mirar de corto alcance, lo que Heidegger denomina el “uno” o el “se” [*das Man*] o sujeto impersonal de la cotidianidad. El Dasein interpreta la comprensión inmediata que tiene de sí mismo desde este canon impersonal, como dice Heidegger: “Al estado interpretativo está entregado el Dasein en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente; él regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva”⁹², por eso la mayor parte del tiempo concibe su ser desde el ente intramundano y no advierte el fenómeno mundo que también se cosifica. La habladuría se fundamenta en la pérdida por parte del hablar en la comunicación de su esencia genuina y la conexión se realiza a través de la repetición de lo dicho lo que acarrea el desarraigo de lo que verdaderamente se quiso expresar hasta una total falta de fundamento. Pero Heidegger evita darle un sentido peyorativo:

“La carencia de fundamento de la habladuría no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. La habladuría protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado”⁹³.

El discurso como constitutivo esencial del Dasein tiene la posibilidad de convertirse en habladuría en su realización óptica como lenguaje [*Sprache*], y en lugar de provocar una apertura del ser-en-el-mundo, invita a un cerrarse, pero no, según Heidegger, con la intención de engañar, ya que la habladuría no tiene un modo de ser consciente, sino que es el más doméstico y cotidiano modo de ser del discurso, y su forma de interpretación ya está instalada en el Dasein como fenómeno constitutivo de su modo de ser. El peligro que conlleva este modo de ser del discurso, es que reduce al lenguaje a algo que está

⁹¹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 189.

⁹² Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, ed. cit. Pág. 191.

⁹³ *Ibid.* Pág. 192.

disponible o “a la mano” y aún más peligroso es aceptarlo como la noción verdadera de lenguaje en virtud a su constante presencia en la cotidianidad.

Heidegger plantea una superación de la noción tradicional que se tiene del lenguaje, ya que las palabras, las frases y el medio de comunicación son fenómenos derivados de una interpretación aún más esencial basada en la analítica existencial de la pregunta por el ser y que se sustenta en la idea de discurso.

II. Lenguaje y Técnica

2.1. El concepto de técnica: sus características como *instrumentum*, su esencia como disposición-imposición histórica del hombre [*das Ge-stell*] y su relación con el lenguaje.

Al conocer la posición del discurso y del lenguaje en cuanto su constitución óntico-ontológica, y en base a ésta, el pensamiento de Heidegger nos entrega una visión bipartita de la naturaleza del lenguaje como realización mundana que se reparte entre lo que él denomina como lenguaje técnico y el lenguaje tradicional (o recibido). El primero, a grandes rasgos, tiene relación con la forma que posee la ciencia de moderna de expresarse en torno a su destinación técnica-instrumental. El segundo se refiere al lenguaje histórico-recibido y acumulado en siglos de tradición comunicativa. Para comprender lo anterior, es necesario adentrarse en el concepto de técnica, más precisamente de técnica moderna, que Heidegger quiere expresar, en función de una distinción periódica realizada por el pensador. Hablamos, en primer lugar, de técnica artesanal como un modo de convivencia entre el hombre y la naturaleza respecto a conceptos como el cuidado y el habitar verdadero. En segundo lugar, nos referimos a la técnica moderna, en una definición corriente acuñada ya en el siglo XVII, como un instrumento ideado y fabricado por el hombre para conseguir un objetivo, es decir, un medio para lograr un fin propuesto en el ámbito industrial, de forma general, y que consiste en la aplicación práctica de la ciencia en una realidad determinada, que se ha desarrollado y avanzado en conjunto con la civilización y la cultura moderna, y que debe estar bajo el control humano, como lo plantea Heidegger: “La técnica moderna, en tanto que instrumento humano tal como la hemos caracterizado, exige que también quede bajo control humano, que el hombre quede a su altura y pueda dominarla como con algo producido por él”⁹⁴. Es un concepto que no se basa en una convivencia y reciprocidad entre hombre y naturaleza, sino en la imposición y la explotación del hombre sobre su entorno para lograr fines productivos.

Para alcanzar el verdadero sentido del concepto de técnica, Heidegger se vale de la definición correcta y más usual, como se señaló anteriormente, de un medio para alcanzar un fin y como un hacer del hombre. Esta definición instrumental y antropológica es absolutamente correcta respecto a la cotidianidad de la técnica moderna, pero no alcanza para descubrir su verdadera esencia, como lo señala el pensador: “Preguntamos por la *técnica* y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. Libre es la relación cuando abre nuestro ser-ahí [Dasein] a la esencia de la técnica. Si nosotros correspondemos a tal esencia, entonces podremos experimentar la técnica en su

⁹⁴ Heidegger, Martin. *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Fue una conferencia pronunciada por Heidegger el 18 de Julio de 1962 en un curso de reciclaje para profesores de ciencias en Escuelas de Formación Profesional, organizado por la academia Comburg para formación del profesorado; la pronunció a instancias de un hijo suyo que era jefe de estudios en una escuela de formación profesional. Versión en español de Manuel Jiménez Redondo en Materiales del curso de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, 1994. Pág. 5.

delimitación⁹⁵. Dado lo anterior, Heidegger nos pregunta qué entendemos por la esencia de la técnica: “La técnica no es igual que la esencia de la técnica. Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a través de todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pudiera encontrar entre los restantes árboles⁹⁶. De esto se desprende que la esencia de algo no es lo general o lo común de esa clase de objeto, como por ejemplo Heidegger define la esencia del Dasein: “Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, ‘propiedades’ que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto sino siempre maneras de ser posibles para él, sólo eso⁹⁷, esto nos lleva a que la caracterización de la técnica de modo antropológico-instrumental remite a una esencia “inesencial”, así, para responder qué es la técnica tendríamos que buscar su “esencia esencial”.

La determinación correcta de la técnica nos lleva al concepto usual de definirla como un medio para un fin y como una actividad humana. Desde esta perspectiva, cuando entendemos a la técnica moderna como algo humano, “algo inventado, ejecutado, desarrollado, dirigido y asegurado por el hombre para el hombre⁹⁸, como dice Heidegger, significa que alcanza un carácter antropológico fundado en la ciencia natural moderna, que busca el cuidado y progreso de la humanidad. Al mismo tiempo, cuando consideramos a la técnica moderna en su naturaleza instrumental, de aparato o medio: “La técnica se considera algo que el hombre maneja, [...] de lo que el hombre hace uso, con la intención de obtener algún provecho⁹⁹, como nos aclara el filósofo. Así, se puede determinar de forma unitaria sus diferentes grados de evolución en su carácter histórico. En resumen, la coincidencia en la definición del concepto de técnica moderna como nosotros lo conocemos y ocupamos comúnmente, se sintetiza en una concepción antropológica-instrumental de esta idea, que el filósofo expresa en *La pregunta por la técnica*:

“Pues poner fines, disponer y utilizar medios para ellos, es un hacer del hombre. A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece lo elaborado y utilizado mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El total de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo; dicho en latín: un instrumentum”¹⁰⁰.

Pero, según Heidegger, y como mencionamos anteriormente, no basta con esta conceptualización de la técnica moderna como instrumento para lograr profundizar en su verdadera y propia naturaleza y la de sus productos, pese a su carácter y representación correctos y a su innegable penetración en todos los ámbitos humanos como forma predominante de pensar. Primero hay que entender en propiedad lo que significa el término técnica en su origen temprano en la cultura griega, *téchne* [τέχνη], como concepto tradicional y diferenciarlo del de técnica moderna. El concepto originario de técnica [τέχνη] se define como entenderse en, tener práctica en cómo fabricar o elaborar algo, lo que implica que ese “entenderse en” es un conocimiento de ese estar en algo y de saber realizarlo, que se manifiesta en el hacer y saber de los artesanos como también en

⁹⁵ Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica*. En *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997. Pág. 113.

⁹⁶ *Ibid.* Pág. 113.

⁹⁷ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*. ed. cit. Pág. 67.

⁹⁸ Heidegger, Martin: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. ed. cit. Pág. 6.

⁹⁹ *Ibid.* Pág. 6.

¹⁰⁰ Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica*. En *Filosofía, ciencia y técnica*. ed. cit. Pág. 114.

arte más elevado¹⁰¹. Este conocimiento, en su concepción primigenia, “radica en el abrir trayendo algo a luz, en el hacer manifiesto aquello que está presente ahí-delante”¹⁰². La técnica tradicional se relaciona más bien con el saber que con el hacer, como lo explicita Heidegger en *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*: “La técnica ofrece por sí misma la posibilidad de (y la invitación a) que ese saber que le es propio cobre una configuración y desarrollo asimismo propios, tan pronto como se desarrolla y ofrece la ciencia que le es correspondiente”¹⁰³. Entendemos, entonces, que la técnica moderna como saber es también aplicación de la ciencia natural en el mundo, ya que ambas compartirían el mismo origen.

Según la perspectiva antropológica-instrumental, la técnica moderna es la realización práctica de la ciencia natural en una relación medio-fin que pretende desafiar la naturaleza con el propósito de obtener recursos de ésta, y ésta es la forma en que la técnica moderna se expresa y, por consiguiente, en esto encontramos lo más propio de ella, que no sería algo hecho o que esté en poder del hombre, ya que el propio hombre se vería constantemente desafiado por esta pretensión de desafiar a la naturaleza y, entonces, la esencia de la técnica estaría fuera de lo técnico propiamente tal. Desprendemos de lo anterior que la “esencia esencial”, como la denomina Heidegger, de la técnica no es algo humano ni pasa por una función instrumental que pueda ser manejada a destajo por el hombre: “La técnica no es, pues, un medio. La técnica es un modo del desocultar”¹⁰⁴, como precisa el filósofo. Vemos así que la verdadera esencia de la técnica se sustenta en un modo de ser y una forma de develamiento, es decir, un modo de la verdad que se aleja de la función instrumental de la técnica moderna.

La esencia de la técnica es un modo de la verdad y Heidegger entiende la verdad en su sentido más radical, como *alétheia*, desocultamiento o develamiento [□ *λήθεια*]¹⁰⁵, y no como adecuación entre sujeto y objeto ni ubicada en el enunciado [*Aussage*] (como revisamos en el capítulo anterior). Entendemos, entonces, a la técnica pensando en la técnica en su carácter originario [*τέχνη*] como un modo de verdad que se basa en este sentido radical del desocultar, que es donde se funda todo el producir y crear. De este modo, la técnica tradicional se relaciona con el concepto griego de *poiésis* [*ποίησις*] como “traer ahí delante”¹⁰⁶, es decir, hacer transitar desde lo oculto hasta lo desoculto: “El producir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar”¹⁰⁷, nos aclara Heidegger, quien también nos plantea que hasta el pensamiento de Platón¹⁰⁸, el concepto de *téchne* va unido a la palabra *epistémē* [□ *πιστήμη*] que representan el conocer en el más amplio sentido como entender de algo o ser experto y son coincidentes en cuanto modos del desocultar, por lo cual la *téchnees*

¹⁰¹ Véase *Ibíd.* Pág. 121.

¹⁰² Heidegger, Martin: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico. ed. cit.* Pág. 7.

¹⁰³ *Ibíd.* Pág. 7.

¹⁰⁴ Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica. En Filosofía, ciencia y técnica. ed. cit.* Pág. 121.

¹⁰⁵ Véase de Heidegger, Martin: *La doctrina de la verdad según Platón.* Universidad de Chile, Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos. Santiago, 1953.

¹⁰⁶ Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica. En Filosofía, ciencia y técnica. ed. cit.* Pág. 121.

¹⁰⁷ *Ibíd.* Pág. 120.

¹⁰⁸ Véase *Ibíd.* Pág. 121.

poiésis como desocultar algo que no se produce por sí mismo ni está ya ahí, y tampoco como confeccionar. De esta forma, lo decisivo en el proceso técnico es el desocultar, como lo menciona Heidegger: “La técnica es un modo del desocultar. La técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento, □ *λήθεια*, verdad”¹⁰⁹.

Frente a la constatación del ámbito de la esencia de la técnica como desocultar, cabe preguntarse si ésta sale del exclusivo campo de la técnica manual o artesanal, o si escapa del ámbito del pensar griego respecto al concepto de técnica moderna y su relación con la ciencia natural o exacta. Para Heidegger, existe una interrelación entre ciencia y técnica que se constata historiográficamente, pero que no devela la esencia de ambas, lo que nos lleva a preguntar acerca de la naturaleza de la esencia de la técnica moderna con tal de que pueda aplicar la ciencia natural o exacta. El proceso propio de la técnica moderna también es un desocultar, pero es un desocultar diferente al de la técnica manual o artesanal. Respecto a la técnica moderna ya no hablamos de *poiésis* como “traer ahí delante”, sino de un desocultar que determina la especificidad de la técnica moderna, es un desocultar que provoca o exige y, en este caso, este provocar [*Herausfordern*] exige a la naturaleza liberar sus energías acumuladas para ser explotadas [*herausgefördert*] con fines productivos e industriales. Respecto a esto, Heidegger nos dice:

“El desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación. Esta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar, son modos del desocultar”¹¹⁰.

La técnica artesanal no exige ni provoca, sino que convive con la naturaleza: “El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación”¹¹¹, nos aclara Heidegger. En cambio, la técnica moderna en su desocultar técnico, devela exigiendo todo como constante [*Bestand*], en el sentido de considerar a los entes desocultados como existencias: “Hay que hacer aflorar esa energía, producir, volverla disponible. Este sacar a la luz urgiendo, desafiando y volviendo disponible, que domina a toda la técnica moderna, se despliega en diversas fases y formas relacionadas unas con otras”¹¹², explica el filósofo. El modo de la verdad impuesto por la técnica moderna, denominado por Heidegger como desocultar provocante [*herausforderndes Entbergen*], como verdad del ser impulsa al hombre a descubrir a los entes de forma provocadora, es decir, asumiendo todo a priori en virtud de la explotación y utilización incondicionada e ilimitada: “Este pro-vocar reúne al hombre en el establecer. Esto reuniente concentra al hombre a establecer lo real como constante”¹¹³, nos aclara Heidegger. La modulación técnica del estado de apertura del Dasein del hombre se eleva como criterio principal de la verdad y los entes son descubiertos como unidades productivas dentro de un dispositivo técnico de explotación, como lo plantea el filósofo en *La pregunta por la técnica*: “Así, pues, cuando el hombre que investiga y considera, pone la naturaleza como recinto de su concebir, entonces ya está reclamado por un modo del

¹⁰⁹ *Ibid.* Pág. 122.

¹¹⁰ *Ibid.* Pág. 125.

¹¹¹ *Ibid.* Pág. 123.

¹¹² Heidegger, Martin: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico. ed. cit.* Pág. 8.

¹¹³ Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica. En Filosofía, ciencia y técnica. ed. cit.* Pág. 128.

desocultar”¹¹⁴, y continúa: “[...] que le provoca a considerar la naturaleza como un objeto de investigación, hasta que el objeto desaparece también en lo sin-objeto de lo *constante*”¹¹⁵.

El hombre de la época técnica desoculta provocativamente exigiendo a la naturaleza, la esencia de este destino histórico del ser humano es denominada por Heidegger como dis-posición o im-posición [*Ge-stell*]: “Nosotros llamamos ahora aquella interpelación provocante, que reúne al hombre en ella a establecer lo desocultado, como constante, lo dis-puesto [*das Ge-stell*]”¹¹⁶. Lo dispuesto provoca al hombre a desocultar de manera técnica, es decir, estableciendo todo como constante en su existencia. El hombre impone o dispone de lo real desocultado como constante (existencias o *stocks*), pero la esencia de la técnica como *das Ge-stell* es una manifestación del ser que se modula como un modo de la verdad y, por lo tanto, está fuera del arbitrio humano, por lo que el hombre no puede manejarla a su antojo, ya que el hombre no es dueño de ningún desocultar, sino que corresponde a la llamada destinal del ser como un interpelar [*entsprechen*]. Con todo, para Heidegger, lo dis-puesto tiene un carácter ambiguo, por una parte exige al hombre realizar el desocultamiento de manera provocativa, considerando a los entes desocultados en este proceso como constantes [*Beständes*], que si se toma como la única forma posible de verdad del ser o única forma válida de pensamiento (pensamiento calculante) puede tener una connotación eminentemente negativa, como plantea Heidegger:

“La esencia de la técnica reposa en lo dis-puesto. Su imperar pertenece al destino. Porque éste lleva, en cada caso, al hombre a un camino del desocultar, el hombre en camino está continuamente al borde de la posibilidad de perseguir y activar sólo lo desocultado en el establecer y tomarlo como medida de todo”¹¹⁷.

Pero, al mismo tiempo, el modo provocativo de la verdad del ser exige un modo provocante del ente, encontrándose el hombre en medio de esto, aconteciendo en esto un destino necesario del ser frente a las vicisitudes de la época técnica, que a *grosso modo* se puede considerar como un aspecto positivo del desocultar provocante: “[...] el develamiento según el cual la naturaleza se concibe como una conexión de efectos de fuerzas calculables, puede permitir constataciones exactas; pero, precisamente, a través de estos resultados persiste el peligro de que en todo lo exacto se retraiga lo verdadero”¹¹⁸, nos aclara Heidegger.

La esencia de la técnica moderna como lo dispuesto [*das Gestell*] es, según Heidegger, un destino del desocultamiento ante el cual el hombre se puede abrir de manera propia, encontrando una forma de la verdad del ser, pero es ahí en donde radica el peligro de considerar a lo constante como la forma única de manifestar el desocultamiento: “Emplazado entre estas posibilidades, el hombre, desde el destino, está en peligro. El destino del desocultamiento es en cuanto tal y en todos sus modos, y por eso necesariamente, *peligro*”¹¹⁹. Debemos entender que lo peligroso no es la técnica moderna en sí, como plantea Heidegger: “No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar,

¹¹⁴ Ibid. Pág. 128.

¹¹⁵ Ibid. Pág. 128.

¹¹⁶ Ibid. Pág. 129.

¹¹⁷ **Ibid. Pág. 136.**

¹¹⁸ Ibid. Pág. 137.

¹¹⁹ Ibid. Pág. 136.

el peligro¹²⁰. No se plantea una eliminación de los dispositivos técnicos de nuestra vida cotidiana ni un retorno a una suerte de etapa “pre técnica”, sino más bien, Heidegger trata de efectuar un llamado de atención sobre los límites de la técnica moderna, que avasalla en el imperar de su esencia como desocultar provocante y pensar calculante y computante [*rechnendes Denken*], excluyendo cualquier otro tipo de manifestación de desocultamiento en desmedro de un pensar meditativo [*besinnliches Nachdenken*]. El pensar calculante es que impera en nuestra época y se erige como el único modo de pensamiento digno de ser tomado en serio, y es ahí donde radica el peligro de la técnica, pero también, como dice Heidegger, donde puede nacer la salvación. Respecto a esto, en *El principio de identidad* Heidegger nos plantea:

“Se considera lo técnico, representado en el sentido más amplio y en toda la diversidad de sus manifestaciones, como el plan que el hombre proyecta y que finalmente le obliga a decidir si quiere convertirse en esclavo de su plan o quedar como su señor. Mediante esta representación de la totalidad del mundo técnico, todo se reduce al hombre, y, como sumo, se exige una ética del mundo técnico. Atrapadas en esta representación, nos reafirmamos en la opinión de que la técnica es sólo una cosa del hombre. Se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica”¹²¹.

Cabe destacar que la consideración del pensar calculante y su imposición no se restringe solamente al ámbito de las ciencias exactas o naturales, sino que también influye en ámbitos como el arte y la utilización del lenguaje en nuestra época, en rigor, en toda actividad cotidiana, ya que en el desocultar provocante anida el deseo de perfección inmerso en la calculabilidad de la técnica moderna, como plantea Heidegger: “La técnica moderna impulsa emprendedoramente a la mayor perfección posible. La perfección reposa en la omnimoda calculabilidad de los objetos”¹²². Así los entes aparecen como constantes [*Bestände*], *stocks*, existencias, reservas u objetos de encargo; la naturaleza se experimenta como un gran almacén de energías listas para ser explotadas dentro del ámbito de lo constante y lo calculable; el hombre se asume como animal del trabajo [*arbeitendes Tier*] y material humano [*Menschenmaterial*], mano de obra de la productividad impuesta por la explotación de la naturaleza; el arte se torna instrumental y su esencia se torna en fines informativos; el tiempo es instantáneo y simultáneo, lo que acarrea la desorientación del sentido de finalidad de los actos del hombre; el espacio se trastoca en la indefinición de las lejanías y cercanías. Por último el lenguaje es asumido cabalmente como un instrumento de comunicación [*Verständigung*], de información [*Information*] o de intercambio de noticias [*Nachrichten*]. Al estar determinado por la esencia de la técnica moderna [*das Ge-stell*] y su desocultar provocante, el lenguaje deja de lado su carácter desencubridor de la verdad como un llevar al ente hacia la claridad [*Lichtung*] (como actividad del hombre pierde su propiedad extraída de la *téchne* y eventualmente de la *poiésis* y se vuelve un “útil a la mano”), lo que acarrea que se desligue de su característica ontológica como *existenciario* [*Rede*] en cuanto su función de apertura al mundo, perdiendo comprensibilidad y cosificándose, tornándose en habladoría [*Gerede*]. Al quedar expuesto a la dominación de la técnica, el lenguaje adquiere su propia forma instrumentalizada, la que, como dijimos, se independiza del discurso como *existenciario* constituyente del ser del hombre, lo que fundamenta la escisión que Heidegger define entre lenguaje originario y lenguaje técnico.

¹²⁰ Ibíd. Pág. 139.

¹²¹ Heidegger, Martin: *El principio de identidad. En Identidad y diferencia, Antrhopos, Barcelona, 1990. Pág. 81.*

¹²² Heidegger, Martin: *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999. Pág. 188.

2.2. Definición de la contraposición entre lenguaje técnico y su función instrumental con el lenguaje originario y el pensar meditativo.

Como ya se ha analizado, en nuestra época aparece el predominio del desocultar provocante como forma esencial de verdad, sustentado por la visión de mundo derivada del concepto antropológico instrumental de la técnica moderna basada en la ciencia natural y exacta, como lo dice Heidegger: “[...] la realidad, en medio de la cual el hombre de hoy se mueve y trata de mantenerse, está codeterminada, según sus rasgos fundamentales y en medida creciente, por lo que se denomina ciencia europea-occidental”¹²³. En términos generales, se podría desprender una visión bipartita del problema de la técnica, en primer lugar en un sentido ontológico y otro sentido óntico, ya que para Heidegger existe un fuerte entrelazamiento entre ambos aspectos, que incluso obliga a no separarlos y a pensarlos vinculados entre sí, situación que, de acuerdo a lo planteado respecto a las dimensiones de la era técnica, el pensar denominado calculante no tomaría en gran consideración. Este pensar calculante sería la base, aunque no exclusivamente, del accionar de la ciencia de nuestros tiempos, y su forma de evidenciar la verdad sería el ya denominado desocultar provocante y no el desocultar que trae “a la luz o al claro” [*Lichtung*] como lo realiza el pensar meditativo. En relación a esto, la diferencia entre el pensar calculante y el pensar meditativo se podría proyectar a la distinción tajante que el primero realiza entre lo óntico y lo ontológico, al considerar lo desocultado como meras existencias [*Bestand*] por lo que su forma de expresión también se reduce a un lenguaje que se sustenta en la notificación [*Bekundung*].

Con respecto a la relación de la técnica moderna con el lenguaje, el modo de expresión del desocultar provocante da origen a lo que Heidegger denomina como lenguaje técnico. Al igual que en el punto anterior, se nos plantea la necesidad de entender primero la definición común que existe de lenguaje. El hombre, nos dice el filósofo, es el ser que posee la capacidad de hablar, es decir, “es el lenguaje el que capacita al hombre para ser precisamente ese ser vivo que el hombre es como hombre [...] como el hablante”¹²⁴, es más, la capacidad de hablar, nos dice el filósofo: “[...] constituye el rasgo esencial del hombre. Este rasgo distintivo contiene el esquema de su esencia. El hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo”¹²⁵. Se entiende comúnmente hablar como una actividad y obra humana propia de su naturaleza y no concerniente a una voluntad particular, y que nos delimita como hombres, ya que: “El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio”¹²⁶, nos señala Heidegger en su conferencia *El habla* de 1950.

También se considera como el empleo de la capacidad de emitir sonidos y de escucharlos: “Es constitutiva del hablar la articulación vocal de sonidos. El habla se manifiesta en el hablar como la puesta en marcha de las herramientas vocales, que son:

¹²³ Heidegger, Martin: *Ciencia y meditación*. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. Pág. 157.

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ Heidegger, Martin: *El camino al habla*. En *De camino al habla*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1990, Pág.

¹²⁶ Heidegger, Martin: *El habla*. En *De camino al habla*, ed. cit, Pág.

la boca, los labios, 'la cerca de los dientes', la lengua, la garganta"¹²⁷. Otro aspecto relativo al habla es expresar procesos mentales con el fin de comunicarse y entenderse con los demás, como la comunicación de estados de ánimo internos que se exteriorizan. Por último, representar lo real e irreal.

Estas cuatro ideas habituales se resumen en una concepción antropocéntrica que deriva en la imagen del habla (lenguaje, *Sprache*¹²⁸) como un instrumento humano para el cumplimiento de una meta que es la comunicación o más precisamente, desde el punto de vista que tiene primacía en los principios técnicos calculadores, el intercambio de datos e información a través de los diferentes mensajes que los hablantes (humanos) emiten.

Para aclarar lo anterior, Heidegger cita las palabras de Wilhelm v. Humboldt:

“Cuando en el alma despierta verdaderamente el sentimiento de que el lenguaje no es solamente un medio de intercambio para el entendimiento mutuo, sino que es un verdadero mundo, que el espíritu, mediante el trabajo interior de su fuerza, no tiene más remedio que poner entre sí y los objetos, entonces es cuando el alma está en el verdadero camino de descubrir cada vez más en él (en el lenguaje como mundo) y de poner cada vez más en él”¹²⁹.

Según la interpretación hecha por el filósofo de lo afirmado por el lingüista alemán, el lenguaje, mediante la lengua, es la manera que tienen los pueblos de ver (y al mismo tiempo expresar) el mundo, la instancia intermedia entre sujeto y objeto. Pero, a la vez y continuando en esa línea de investigación, se puede inferir de estas palabras que el lenguaje (habla y lengua) no es sólo un medio de intercambio mutuo y entendimiento como lo determina la dominante técnica moderna desde la visión habitual antropocéntrica que definíamos anteriormente y que se resume en la frase “el lenguaje es información”¹³⁰. Esta idea de intercambio expresada en la utilidad del lenguaje como información es propia del dominio de la técnica y la ciencia natural moderna que se sustenta en una concepción unilateral del lenguaje, ya que la técnica se entiende a sí misma como medio e interpreta todo conforme a su propia condición instrumental. Con respecto a esto, Heidegger plantea la interrogante acerca del sentido propio de lenguaje y la delimitación estrictamente técnica de la información.

La concepción tradicional de lenguaje, instrumental y antropológica, deja indeterminado lo propio del habla. Lo propio del lenguaje en su complejidad y radicalidad (hablar) es el decir [*Die Sage*], que significa, para Heidegger, mostrar o “hacer ver o hacer escuchar algo, hacer que algo se deje ver, se ofrezca a la vista, aparezca”¹³¹. Mediante el decir se hace presente lo oculto y que se muestra desde sí, desde su ser: “Hablarse los unos a los otros significa: decirse mutuamente algo, mostrar recíprocamente algo, fiarse cada

¹²⁷ Heidegger, Martin: *El camino al habla*. En *De camino al habla*, ed. cit., Pág.

¹²⁸ Para términos de la investigación, habla y lenguaje se pueden traducir como *Sprache*, ya que son considerados como la realización concreta del Discurso [*Rede*] como constitutivo fundamental de Dasein del hombre, por lo cual se podrían utilizar como sinónimos.

¹²⁹ ***Von Humboldt, Wilhelm: Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad. Anthropos, Barcelona, 1990. Texto citado por Heidegger desde su edición original, Uber die verschiedenheit des menschlichen sprachbaues und ihren einfluss auf die geistige entwicklung des menschengeschlechts, Berlín, 1836, e incluido en Lenguaje tradicional y lenguaje técnico, ed. cit., Pág. 10.***

¹³⁰ Heidegger, Martin: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, ed. cit. Pág. 11.

¹³¹ *Ibid.*

vez a lo que se muestra, hablarse mutuamente significa: decir juntos de algo, mostrarse los unos a los otros lo que lo interpelado dice en lo que esté en cuestión, lo que lleva desde sí al resplandor”¹³² como manifiesta Heidegger en su conferencia *El camino al habla*. Esto implica que decir va más allá que hacer o producir señales y signos [*Zeichen geben*], ya que, desde esta perspectiva, el signo se convierte en “aviso o noticia de algo que en sí mismo no se muestra”¹³³. Esta manera de reflejar el lenguaje radica en una univocidad absoluta que reduce al lenguaje a la producción de un sistema de signos que únicamente existe en función de ser un instrumento de comunicación rápida y segura, lo que, según Heidegger, se aleja de la propiedad del lenguaje y sólo corresponde a lo que la técnica moderna nos deja ver dentro de su dominio.

De acuerdo a lo anterior, se podría considerar entonces a la información como la forma suprema de lenguaje, que bajo este supuesto se concibe como un notificar que se produce bajo un sistema formal de signos:

“[...] Y porque el lenguaje técnico discurre en sistemas formalizados de toma de contacto y producción de signos en el sentido indicado, el lenguaje técnico es el ataque más agudo y amenazador contra lo propio del lenguaje: contra el decir, mostrar y hacer aparecer lo presente y lo ausente, lo real en el sentido más lato”¹³⁴.

En consecuencia al ser el lenguaje uno de los *existenciaríos* fundamentales del Dasein, el ataque del lenguaje técnico a la más verdadera propiedad del decir, es también un ataque fulminante al ser más auténtico del hombre, lo que se condice en extremo con que la configuración del ser y de la vida del hombre en su sentido de mayor propiedad y a la vez más cotidiano, está determinada por la concepción dominante impuesta por la técnica moderna. El decir se despliega en el habla como “mostración” [*die Zeige*], la que es el origen de todos los signos y, como dice Heidegger: “Sólo cuando se piensa nuestro decir humano desde esta perspectiva es cuando se da una adecuada determinación de aquello que despliega su esencia en todo hablar. Se conoce el hablar como la resonancia articulada del pensamiento mediante los órganos del habla”¹³⁵.

Como se mencionó en la primera parte de esta investigación, el lenguaje no es la forma de unir dos entes aislados (sujeto y objeto como adecuación), sino que es la expresión del ser con otros en el mundo, así no es necesario el lenguaje para establecer relaciones entre los entes, ya que esta relación está inmersa en el mismo existir, lo que hace el lenguaje es expresar esta relación a través de la comunicación “exteriorizando lo exterior” mediante signos o palabras que se “muestran” o que se “desocultan” mediante el decir [*die Sagen*], lo cual se puede relacionar con que el lenguaje [*Sprache*] necesita del discurso [*Rede*] para su realización, negando que el enunciado sea el sitio fundacional de la verdad, ya que esta consideración reduce al lenguaje a algo que está disponible o “a la mano” y de ahí proviene el peligro de aceptarlo como la noción verdadera de lenguaje en virtud a su constante presencia en la cotidianidad. Heidegger, al igual que con el discurso como existenciarío del Dasein y el concepto de técnica, traslada el lugar de la verdad a la búsqueda de la esencia de los conceptos, en este caso ubica la esencia del habla en el decir como “mostración” o desocultamiento y donde se encuentra su real significado:

¹³² Heidegger, Martin: *El camino al habla*. En *De camino al habla*, ed. cit. Pág. 66.

¹³³ Heidegger, Martin: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, ed. cit. Pág. 13.

¹³⁴ *Ibíd.*

¹³⁵ Heidegger, Martin: *El camino al habla*. En *De camino al habla*, ed. cit. Pág.

“Tan pronto como hablamos de ‘significación’ de las ‘palabras’, hemos dispuesto a éstas de conformidad con su sonido verbal [Wortlaut], al cual le está adherida una ‘significación’. El sonido es, como algo sensiblemente dado, lo más próximo y real. Lo otro le es adherido y sobrecargado, de manera que la palabra, como configuración sonora, se convierte en la portadora de la significación”¹³⁶.

Para Heidegger, el ser es el que le otorga al ente la posibilidad de poseer una significación. Podemos decir que para que una cosa sea es, necesaria la palabra. Pero el análisis técnico no es suficiente. Una cosa no sólo es y cómo es, está inmersa en el nombre de su nombre. Dentro de nuestro modo común y diario de ser en el mundo las cosas se colocan frente a nosotros, y entonces las vemos y hablamos sobre ellas. Así, del habla hablamos y la hablamos, lo cual da como resultado una acumulación y suma de conocimientos sobre el habla tan diversos esos conocimientos que podemos agruparlos en disciplinas diversas como la lingüística, la filología, la psicología, la filosofía del lenguaje, etc. Pero la experiencia que propone el filósofo no es sobre el habla, incluso la pretensión no es la experiencia con el habla, sino la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. La investigación científica y filosófica sobre el habla es importante y además insalvable en el mundo moderno, pero ese no es su objetivo. Lo que no se puede perder de vista es el objetivo del trabajo que se emprende: “Que el intento de llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla sea coronado con éxito”¹³⁷. Esta experiencia se basa en que el habla que habla como tal en la palabra, está en aquellas situaciones límite donde lo que nos toca es impronunciable, como hablantes nos descentra y nos desestabiliza de nuestra pretensión de amos y señores omnipotentes del mundo y sus alrededores. Esta habla que nos habla es experiencia única, personal e intransferible. Todo lo anterior indica que no somos nosotros quienes llamamos al habla, ella da o deniega la palabra, como lo plantea Heidegger en 1958 en *La palabra*:

“El hombre tiene el lenguaje, porque el lenguaje se origina en la palabra, pero la palabra, como el Decir del Ser, tiene al hombre, es decir, lo afiata en su destinación [bestimmt in seine Bestimmung]. Lo a-fiatante [das Be-stimmende] es la voz [Stimme] del Ser, que no se disipa en rumor (verlautet), sino que se acalla [sich verschweigt] en la queda [Stille] de la remisión del Ser a su verdad (acallamiento y velamiento)”¹³⁸.

Para ilustrar esta acepción, el filósofo da como ejemplo los últimos versos del poema “La Palabra” de Stefan George: “Así aprendí triste la renuncia: / Ninguna cosa sea donde falta

¹³⁶ Heidegger, Martin: *La palabra*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. 2003. Original Tomado de *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 3, “Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung”, hsg. v. Dietrich Papenfuss u. Otto Pöggeler, Frankfurt/M: Klostermann, 1992, pp. 13-16. La nota aclaratoria proporcionada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (editor de las obras completas de Heidegger) indica que este breve manuscrito, hasta entonces inédito, está referido, mediante una inscripción en la portadilla (que lleva el título “La palabra”), a un texto escrito en 1944 bajo el título “Die Stege des Anfangs” (“Los senderos del inicio”). También en la portadilla, así como en la primera página del manuscrito (que lleva el título “La significación de las palabras”), está registrada la palabra “Ereignis”; por último, la portadilla enseña también la seña “vgl. Dichten und Denken — Inständigkeit” (“cf. poetizar y pensar — instancialidad”).

¹³⁷ Heidegger, Martin: *La esencia del habla*. En *De camino al habla*, ed. cit., Pág. 144.

¹³⁸ Heidegger, Martin: *La palabra*, ed. cit. Pág. 4.

la palabra”¹³⁹. Ausente la palabra que la nombra, la cosa se retrae, desaparece como un tesoro del que el poeta pueda ser depositario y se revela así una esfera especial del decir: “El poetizar es el Pre-decir [*die Vor-sage*], el Decir inicial, que acontece en propiedad como el favor de aquello que no es hecho y que no puede ser calculado a partir de lo meramente presente y lo efectivo [*aus Vorhandenem und Wirklichem*]”¹⁴⁰, expresa Heidegger y continúa: “El poetizar es el favor pre-dicente de la guardiana de lo sagrado [*der Hüterin des Heiligen*]”¹⁴¹, y esta certeza da al poeta una templada tristeza, una serena disposición de ánimo que le hace decir: Ninguna cosa sea donde la palabra falta, lo cual enuncia un nuevo modo de relación palabra-cosa. La palabra misma es la relación retenedora de la cosa como siendo.

En el caso del pensamiento filosófico no hay método ni tema, hay una región, un paraje. Este paraje, según Heidegger, se caracteriza como un camino que viene a nuestro encuentro ofreciéndonos obligatoriamente para que lo caminemos. De este modo, cuando hablamos estamos repitiendo lo previamente dicho por el habla. El habla nos precede, estamos a su zaga. De lo que vamos a hablar debe habérsenos dado previamente para poder hablarlo. En consecuencia, no se debe igualar el hablar ordinario sobre cosas y asuntos también ordinarios que es un abrir camino, un ir hacia delante, y el hablar sobre el habla misma, que es un ir tras algo que nos pre-cede: el habla misma. Pensemos meditativamente el camino de una experiencia con el habla y la región, el paraje donde mora el pensamiento es la vecindad con la poesía. Lo que tiene ahora que hacer el pensamiento meditativo es escuchar el decir “confiador” desplegado en un preguntar que, repitémoslo, no es el preguntar metódico científico. Aquí el pensamiento debe atender a lo que se le da a pensar.

De acuerdo con lo anterior, la esencia del habla se niega reiteradamente a llegar al habla, este retenerse le es característico. Por este atener-se-a-sí-misma de retención de su origen les deniega su esencia a nuestras nociones habituales. A pesar de todo “cuál puede ser la razón por la que pasa tan fácilmente inadvertida el ‘habla’ propia del despliegue del habla”¹⁴². Una causa puede ser el haber inadvertido la vecindad de poesía y filosofía como modos también eminentes del decir. Digamos qué significa vecindad y con qué derecho se puede hablar de ella. Estamos buscando la posibilidad de una experiencia pensante con el habla desde la vecindad de la experiencia poética con la palabra, necesitamos estar atentos a esta vecindad aunque permanezca invisible y ello nos deje perplejos por nuestra incapacidad de hacer la experiencia de vecindad en su estado puro. Vecindad de pensamiento y poesía puede ser relación, pero de qué con qué, con qué propiedad. No es una mezcla de modos de hablar, sino lo que se nombra con rigor poetizante que es la relación del hombre con el ser. Este nombrar es un decir que permanece incólume. Sólo se mueven, pensar y poetizar, en este elemento y a él deben sus múltiples experiencias con el habla, a pesar de nuestra habitual falta de atención a esta experiencia.

En primera instancia hemos determinado el decir como un mostrar, un dejar aparecer, como un donador ofrecer mundo en des-en-cubrimiento y proximidad como puesta-en-camino del en-frente-mutuo de cada una de las regiones del mundo. Es posible percibir el decir como esencia del habla, resonando en retorno a la esencia de la proximidad.

¹³⁹ George, Stefan: *Das Neue Reich*. Berlín. *Erschienen Bei Georg Bondi*, 1928. Citado por Heidegger en *La esencia del habla*. En *De camino al habla*, ed. cit, Pág. 146.

¹⁴⁰ Heidegger, Martin: *La palabra*, ed. cit. Pág. 4.

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² Heidegger, Martin: *El camino al habla*. En *De camino al habla*, ed. cit, Pág. 166.

Proximidad y decir como lo esenciante del habla son lo mismo. Aquí está la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. El habla, el decir de las regiones del mundo, es más que relación palabra-hombre. El habla como decir en-caminador del mundo es la relación de todas las relaciones, en ella suspendida y enriquecida el en-frente-mutuo de todas las regiones del mundo, las tiene y custodia, mientras el decir se retiene en sí. En esta retención, el habla nos de-manda como decir a nosotros que hablamos en tanto que correspondemos al habla: “al son del silencio que, en tanto que Decir, en-camina a su proximidad las regiones de la cuaternidad del mundo”¹⁴³. Lo que desde antes estábamos nombrando como paso atrás en el camino del pensamiento es propiamente la ruptura de la palabra, el paso de su sonoridad al silencio.

En contraposición a la reflexión anterior sobre el habla, encontramos que, para Heidegger: “En los principios tecno-calculadores de esta transformación del lenguaje por la que el lenguaje como ‘decir’ queda convertido en lenguaje como un notificar por vía de tal producción formal de signos, descansa la estructura y modo de operar de los grandes ordenadores y de los grandes centros de cálculo”¹⁴⁴, por lo que la forma del lenguaje viene determinada por la técnica, por lo que se puede considerar que, como se dijo anteriormente, el mayor peligro contra lo propio del lenguaje y a la vez contra lo más propio del ser del hombre. Pese a esto, el lenguaje en su concepción informativa-instrumental depende en su conformación más originaria, lo que Heidegger denomina como lenguaje tradicional, natural, recibido o materno: “el lenguaje corriente no tecnificado”¹⁴⁵. En este tipo de lenguaje que no sigue lo dispuesto por las necesidades técnicas, se conserva lo primero y original, a la vez de las nuevas posibilidades del lenguaje no hablado que puede salir a la luz a través del hombre que muestra lo no visto y lo no dicho:

“[...] La tradición del lenguaje, así entendida, es efectuada por el lenguaje mismo y, por cierto, de modo que el hombre es empleado para decir de nuevo el mundo desde el lenguaje así mantenido, haciendo de este modo que salga a la luz, que salga a brillar y verse lo todavía no visto. Ése es el oficio del poeta”¹⁴⁶.

En suma, lenguaje tradicional y lenguaje técnico no se refiere solamente a una contraposición de dos formas de expresión, sino también, y más claramente, a “un acontecer que reina sobre el hombre marcándole el rumbo, y que afecta y sacude nada menos que a la relación del hombre con el mundo”¹⁴⁷, que Heidegger considera como un “peligro”¹⁴⁸ que se cierne sobre lo más íntimo y originario del ser del hombre, ya que el lenguaje técnico y su consecuente pensar técnico se sobrepone en su univocidad sobre la lengua materna y el pensar meditativo a través de la objetivación del ente que lo expresa, como ya lo dice el pensador en su conferencia de 1938 *La época de la imagen del mundo*: “Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él”¹⁴⁹. La lengua materna, en cambio:

¹⁴³ Heidegger, Martin: *El habla*. En *De camino al habla*, ed. cit, Pág. 194.

¹⁴⁴ Heidegger, Martin: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, ed. cit. Pág. 12.

¹⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 15.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ Heidegger, Martin: *La época de la imagen del mundo*. En *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1997. Pág. 86.

“Preserva las relaciones sin brillo pero sin embargo fundamentales con Dios, con el mundo y los hombres, sus obras, sus hechos y gestos. Lo que el espíritu de la lengua abriga en sí es ese punto culminante y predominante, origen de toda cosa y, por consiguiente, principio de su valor y de su fecundidad”¹⁵⁰.

Este concepto es el que se enfrenta a la reducción expresiva del ente que encontramos en la frase “el lenguaje es información”. Esta reducción no es desaparición, sino que es un siempre menos en plenitud y originariedad del ente en totalidad, que conduce a una economía del pensar y vivir, que es finalmente el peligro que involucra la supremacía del lenguaje técnico.

2.3. Relación entre la esencia de la técnica moderna [das Ge-stell] con la ciencia natural moderna y medios de información, como factor determinante en la función instrumental del lenguaje.

El lenguaje técnico se basa en la esencia de la técnica moderna como desocultar provocante y su funcionalidad principal se traduce en servir de ente informativo. La instrumentalidad del lenguaje técnico alcanza su mayor expresión cuando lo encontramos inmerso y dominando en la ciencia natural moderna y en los medios masivos y colectivos de comunicación. Respecto a la relación entre la técnica y la ciencia, Heidegger nos dice: “[...] la ciencia natural moderna se funda en el desarrollo de la esencia de la técnica moderna y no al revés”¹⁵¹, lo que implica que consideramos a la ciencia como un hacer del hombre, pero esta concepción antropológica se debe inscribir en el proyecto técnico de la conquista incondicionada del ente y la naturaleza. En relación a los medios de comunicación y al lenguaje como información, el filósofo expresa: “[...] nosotros para quienes bajo el señorío de la técnica y mediante el radio y film, va desapareciendo oír y ver”¹⁵².

Para Heidegger, la ciencia es “uno de los poderes que determinan lo que en cierto modo podemos llamar la atmósfera de la Universidad”¹⁵³ y agrega: “es uno de los poderes de nuestra existencia, entonces, no solamente determina a ésta, sino que, como todo lo esencial, funda en la existencia una específica inquietud”¹⁵⁴, lo que implica su carácter fundamental en el quehacer del hombre moderno, pero no debe entenderse como una acumulación de saberes y datos concretos, sino que correctamente debe considerarse como investigación, como dice el filósofo: “La ciencia existe solamente en la pasión del preguntar, en el entusiasmo del descubrir, en lo implacable del dar críticamente cuenta, del demostrar, del fundamentar”¹⁵⁵. La problemática surge cuando la ciencia moderna es

¹⁵⁰ Heidegger, Martin: *Hebel, el amigo de la casa*. En *Revista Eco. Bogotá. Tomo XLI, N° 249 (Julio 1982)*. Pág. 226.

¹⁵¹ Heidegger, Martin: *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*. Eds. del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 1983, Pág. 84.

¹⁵² Heidegger, Martin: *La vuelta*. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. Pág.

¹⁵³ Heidegger, Martin: *Introducción a la Filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid, 1999. Pág. 29.

¹⁵⁴ *Ibíd.* Pág. 40.

¹⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 29.

considerara en el fondo sólo como una dimensión más del disponer impositivo que la esencia de la técnica moderna impone como una forma de descubrir lo que existe. La ciencia, como investigación, tiene como meta la verdad, y según lo que hemos observado, de acuerdo a la disposición que impone la técnica moderna, la verdad en la época moderna se basaría en el ajuste o adecuación entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, de este modo, y extrapolando esta terminología al área del lenguaje, encontramos la verdad en el enunciado de lo que se propone, como dice Heidegger: “En ese decir que puede ser verdadero o falso, es decir, en el enunciado, en la oración enunciativa, se produce algo así como una síntesis, una composición”¹⁵⁶, lo que implica que la verdad o falsedad se encuentra en el ámbito del enlace entre el sujeto y el predicado.

De acuerdo a lo anterior, la ciencia como búsqueda de la verdad se fundamentaría en un contexto de oraciones verdaderas que se fundamentan entre ellas, que sería el lugar desde donde surgiría la verdad, es decir, una serie de enunciados en donde uno es el fundamento del otro, lo que para Heidegger es: “[...] la definición de la ciencia que hoy suele darse habitualmente en la teoría de la ciencia y en la teoría del conocimiento”¹⁵⁷. Lo anterior, para nuestro filósofo, es decir, que el concepto de verdad subyacente en la oración, no es suficiente para obtener claridad acerca de la verdad científica y se justificaría en considerar al lenguaje mismo exclusivamente como un instrumento de enunciación y no como el lugar mismo de la verdad del ser.

Entendemos que la ciencia es una forma de verdad, pero como toda verdad debe pertenecer a una forma de la existencia humana [*Existenz*], lo que significa que la verdad de la ciencia no es solamente una producción de enunciados verdaderos en base a su relación fundamental y recíproca, sino que es, como dice Heidegger en sus lecciones de *Introducción a la filosofía*: “un ingrediente esencial de la constitución de ser de la existencia o de la estructura de ser de la existencia o Dasein”¹⁵⁸. Por lo tanto, se debe considerar a la verdad del enunciado como un fenómeno derivado frente a una verdad original que es producto del desocultamiento del ente del Dasein mismo. El predominio de la verdad del enunciado provoca que la ciencia se vuelva un medio al servicio de los dispositivos técnicos y pierda su carácter como forma de verdad y búsqueda perteneciente a la esencia de la existencia, como dice el filósofo: “La ciencia moderna es en cuanto teoría en el sentido de *Be-trachten* [con-templación], una reelaboración inquietante e interventora de lo real”¹⁵⁹. A lo anterior se refiere Heidegger cuando enuncia el predominio de la esencia de la técnica moderna en todas las actividades del hombre:

“Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época”¹⁶⁰.

De ahí que surge la necesidad de esclarecer la relación entre ciencia y filosofía, ya que al parecer sería la fórmula exitosa para comprender la forma cómo la ciencia natural exacta y moderna no caiga en la visión unilateral del predominio de la esencia de la técnica moderna

¹⁵⁶ Ibid. Pág. 58.

¹⁵⁷ Ibid. Pág. 60.

¹⁵⁸ Ibid. Pág. 169.

¹⁵⁹ Heidegger, Martin: *Ciencia y meditación*. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. Pág. 163

¹⁶⁰ Heidegger, Martin: *Serenidad*, Eds. Del Serbal, Barcelona, 1994. Pág. 21.

y que lo real no radique sólo en lo calculable y lo medible. En primer lugar, la ciencia debe salir de sí misma para explicarse, como lo plantea nuestro pensador: “Nosotros no comparamos [...] ciencia y filosofía como dos magnitudes fijas, sino que, precisamente en la interpretación y a través de la interpretación de la esencia de la ciencia, nos topamos o damos con la filosofía”¹⁶¹. La ciencia no da cuenta de lo que hace, no filosofa al respecto porque debe salir de sí misma para definirse, más aún, trata de llevar a la realidad un proyecto teórico que abarque la realidad humana como Dasein y no como puntos de masa (modo de pensar sustancialista), lo que conlleva la dominación de la naturaleza a través la calculabilidad de la legalidad de la naturaleza, lo que finalmente se traduce en experimentar la verdad en su concepción tradicional como concordancia y adecuación, lo que se deriva a encontrar la verdad exclusivamente en el enunciado, o como lo enuncia nuestro pensador: “La ciencia no puede ni siquiera plantearse ese problema (sobre su plenitud esencial), porque en cuanto teoría está ya establecida en el ámbito limitado por la objetividad”¹⁶²

Heidegger establece como proyecto el ser mismo y su historia a diferencia de la destinación físico-técnica de la ciencia moderna como figura histórica de la vida humana en cuanto el predominio de la esencia de la técnica moderna. En el proyecto físico-técnico predomina el representar como objetivación (pensar calculante), entendiéndose el objetivar como volver algo objeto y objeto como lo calculable (lo medible, lo real), se entiende que para nuestro pensador la ciencia moderna es “la teoría de lo real”¹⁶³. De aquí surge el rol de la ciencia como una forma de verdad en relación al conocimiento del ente como un “ente que ya está ahí de manifiesto y que necesariamente viene delimitado y circunscrito conforme a ámbitos”¹⁶⁴. Para nuestro pensador, la filosofía es más científica que cualquier ciencia posible, ya que es la filosofía la que posibilita a la ciencia. En resumen, se podría decir que la filosofía piensa por la ciencia, como agrega el filósofo en relación a los modos de conocer.

“Y un objeto sólo se me viene dado como objeto en un acto de objetivación y mediante ese acto de objetivación. Y sólo puedo objetivar algo si ese algo es-ah-ya-manifiesto, si lo tengo ya ahí delante como manifiesto; y el ente que está ya ahí de manifiesto sólo puede estar ahí de manifiesto como un ente si de antemano ese ente es entendido ya en su ser, es entendido respecto a su ser, es decir, viene proyectado respecto a su ser”¹⁶⁵

Finalmente, podemos entender que el fenómeno central de la proyección de la que habla Heidegger en relación a lo que busca la ciencia como verdad, es la estructura o constitución del ser. En síntesis, para Heidegger, el pensar propio (en términos generales) de la filosofía, que es el pensar meditativo no debería caer, al considerar correctamente la esencia de la ciencia moderna, en el predominio del pensar calculante e instrumentalizado de la época técnica o como se plantea en *Serenidad* frente a la afirmación: “La ciencia -o sea, aquí, la ciencia natural moderna- es un camino que conduce a una vida humana más feliz”, nuestro pensador responde: “¿Qué hay de esta afirmación? ¿Nace de una meditación? No. En el caso de que nos dejemos satisfacer por la citada afirmación respecto a la ciencia, permaneceremos todo lo posiblemente alejados de una meditación acerca de la

¹⁶¹ Heidegger, Martin: *Introducción a la Filosofía*. ed. cit. Pág. 170.

¹⁶² Heidegger, Martin: *Ciencia y meditación*. *En Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. Pág. 171.

¹⁶³ *Ibid.* Pág. 153.

¹⁶⁴ *Ibid.* Pág. 236.

¹⁶⁵ *Ibid.*

época presente”¹⁶⁶, y continúa: “¿Por qué? Porque olvidamos reflexionar. Porque olvidamos preguntar: ¿A qué se debe que la técnica científica haya podido descubrir y poner en libertad nuevas energías naturales?”¹⁶⁷.

Respecto a los medios de comunicación sociales y masivos, su influencia en la sociedad moderna es tal que es extremadamente difícil sustraerse a su presencia casi omniabarcante. En su función de comunicación social, los medios configuran uno de los aspectos trascendentales en cuanto el predominio de la esencia de la técnica moderna sobre la noción del lenguaje, lo que Heidegger denomina como *Information*:

“Information indica, por un lado, el ‘dar noticia de’, que pone al corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y más provechoso posible, sobre la manera en que sus necesidades, los fondos que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad. De acuerdo con ello, la representación del lenguaje humano como instrumento de información se impone cada vez más. Pues la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar, y ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar, y para la edificación de grandes centros de cálculo. En la medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: ‘da noticias’, al mismo tiempo ‘forma’, es decir: impone y dispone. La información, en cuanto ‘dar noticia de’, es ya también la imposición que pone al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos, de una forma que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta”¹⁶⁸.

De esta forma los medios de comunicación masivos pueden ser considerados como dispositivos técnicos que aseguran el predominio de la esencia de la técnica moderna, ya que colaboran a imponer la uniformidad de lo real, eliminando las distancias, al omitir lo que el filósofo establece como fundamento del habitar humano: la cercanía. Todo lo real cae en una indeterminación respecto a su condición de cercanía o lejanía, como plantea el filósofo: “¿Qué es eso aterrador? Se muestra y se oculta en el modo *como* todo se presencia, a saber, que pese a todo vencer las distancias, falta la cercanía de lo que es”¹⁶⁹. Para Heidegger, como forma de aclaración, el peligro no radica en los dispositivos técnicos propiamente tales, sino en su esencia. Lo que sí, ayuda a consolidar el dominio incondicionado de lo dis-puesto.

Se puede considerar a los medios de comunicación masivos como un modo del desocultar provocante, en lo que se descubre, a diferencia de otros dispositivos técnicos, no son las energías provenientes de la naturaleza, sino que acontecimientos considerados como noticiosos que deben ser notificados de manera universal, y una vez que son tratados por los medios, son “transformados” de acuerdo a una finalidad específica. Así la *Information*, como modo destinal concreto de la verdad, nos invita a revisarla con gran cautela, ya que en su relación con los medios de comunicación masivos en tanto

¹⁶⁶ Heidegger, Martin: *Serenidad*. ed. cit. Pág. 20.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Heidegger, Martin: *La proposición del fundamento*, ed. cit. Pág. 192.

¹⁶⁹ Heidegger, Martin: *La cosa*. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. Pág. 224.

dispositivos técnicos, se subordina al desocultar provocante propio de la técnica moderno, lo que nos conduce, según Heidegger, al “peligro supremo”¹⁷⁰.

En su relación con el desocultar provocante, los medios de comunicación le dan al lenguaje un carácter instrumental al servicio de la explotación de la información, en primer lugar respecto a la predominancia de la publicidad como factor de consumo, que conduce al hombre hacia la unidimensionalidad de su existencia, arrojándolo al ámbito de los constantes y existencias [*Bestände*]. En segundo lugar, los medios de comunicación se ensalzan como los medios predominantes para descubrir la verdad y verificar a través de la concepción instrumental del lenguaje, es decir, algo o alguien existe cuando es desocultado (y nombrado) por los medios de comunicación masivos. Para Heidegger, esto es resultado de concebir a la comunicación como un medio técnico que olvida la serenidad que implica la meditación, destruyendo los conceptos de lejanía y cercanía que fundamentan el verdadero habitar humano, aunque el filósofo también ve un atisbo de solución: “La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto”¹⁷¹ y sigue: “Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza”¹⁷².

¹⁷⁰ Véase de Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica*. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit.

¹⁷¹ Heidegger, Martin: *Serenidad*. ed. cit. Pág. 24.

¹⁷² *Ibíd.*

III. Lenguaje y Poesía

3.1. La poesía como ocupación del hombre: Características de la naturaleza y función poética del lenguaje como “la casa del ser” y su esencia original como “la más inocente de las ocupaciones”.

Hemos visto cómo la esencia de la técnica moderna [*das Ge-stell*], mediante la ciencia natural moderna y los medios de comunicación masivos que configuran el predominio del lenguaje técnico y que terminan ubicando a la verdad en el enunciado, otorgándole el carácter unívoco de información al lenguaje, congrega todas las formas de desocultamiento de manera omniabarcante y planetaria, como lo expresa Heidegger en *La pregunta por técnica*: “[...] lo dis-puesto, es el más extremado peligro, no sólo para la esencia del hombre, sino también para todo desocultar en cuanto tal”¹⁷³, lo que implica que la uniformidad, el almacenamiento, la indiferencia y la reemplazabilidad que caracterizan a la era técnica contemporánea, nos dejan sin una salida u opción. Frente a esto, la interrogante planteada por nuestro pensador iría en la dirección de buscar la forma de convivir, por parte del hombre, con una era técnica donde falta la meditación y se impone el pensamiento mecanizado y uniforme. Al respecto se nos dice:

“Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, la reflexión sobre la técnica y la contraposición decisiva con ella, tiene que tener un lugar en un ámbito que, de un lado, está emparentado con la esencia de la técnica y que de otro, es, sin embargo, fundamentalmente distinto. Tal ámbito es el arte. Por cierto, siempre y cuando que la reflexión artística, por su parte, no se cierre a la constelación de la verdad, tras la cual vamos [fragen: preguntamos]”¹⁷⁴.

Como se revisó anteriormente, la esencia de la técnica moderna es un desocultar provocante y, a la vez, es una derivación del desocultar originario (“traer ahí delante”) que fue nombrado originalmente como *poiésis* [*ποίησις*] por los griegos¹⁷⁵. Se entiende que el desocultar provocante como modo de la verdad de la época contemporánea se funda históricamente en esta *poiésis*, y al experimentar de manera positiva la esencia de la técnica moderna es posible divisar en su entorno la verdad como □ *λήθηια*, lo que hace posible también vislumbrar la posibilidad de la *poiésis* misma a la cual pertenece el arte. De acuerdo a esto, a partir de lo que está meramente ahí (lo ente como objeto) no se puede captar en su totalidad la verdad, por lo que la apertura del ente acontece, según Heidegger, al ser proyectada o, más bien, “poetizada”. La poesía, para nuestro pensador, es: “[...] un abrir de golpe aquello abierto donde todos es de diferente manera que comúnmente [...] El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar”¹⁷⁶.

¹⁷³ Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica*. En *Filosofía, ciencia y técnica*. ed. cit. Pág. 143.

¹⁷⁴ *Ibid.* Pág. 148.

¹⁷⁵ Véase de Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica*. En *Filosofía, ciencia y técnica*. ed. cit.

¹⁷⁶ Heidegger, Martin: *Poéticamente habita el hombre*. En *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994. Pág. 167.

Se abre aquello familiar y común de una manera no común mediante el arte, que congrega de un modo diferente y cuya esencia consiste en poner en obra la verdad y la verdad en cuanto desocultamiento es puesta en obra al poetizar. A partir de lo esbozado, el poetizar, como señalamiento del verdadero habitar del hombre, es una consecuencia del pensar ontológico de Heidegger.

Podemos entender, entonces, que la lectura de poetas como Hölderlin, Rilke y George busca tematizar la ya expuesta vecindad entre pensar y poetizar: “Todo pensamiento sensitivo-meditativo es poesía, toda poesía, en cambio, es pensamiento”¹⁷⁷, lo que nos entrega la intención del filósofo de buscar un camino para convivir con la época técnica que nos ha tocado enfrentar, mediante la configuración, por parte del pensar meditativo, de la relación entre poetizar y filosofar: “Pero habría y hay la necesidad única de experimentar lo inexpressado en lo dicho por su poesía por medio de un pensar lúcido. Ésta es la vía de la historia del ser”¹⁷⁸. Así, Heidegger nos interpela a experimentar lo inexpressado en la lucidez del pensar y en el decir de la poesía como la tarea que tenemos como mortales en la época técnica.

Para comprender lo anteriormente expuesto, Heidegger recurre a lo expresado por el poeta Hölderlin: “Mas lo permanente lo instauran los poetas”¹⁷⁹, este verso sintetiza la tesis del filósofo de entregar a la poesía un carácter fundante e inaugural en la ya establecida relación entre ser y lenguaje expuesta en un comienzo en su obra *Ser y tiempo*. Esta relación se anuncia de modo concreto en las páginas de la *Carta sobre el humanismo*, de 1946, en las que Heidegger define al lenguaje como “la casa del ser”: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada”¹⁸⁰.

Para llegar a esta conclusión, Heidegger nos propone que el Dasein, en cuanto existe, tenga ya siempre un mundo, pero que no significa que esté en relación con todas las cosas, sino que está familiarizado con un sistema de signos y de significados, como ya se explicó anteriormente. En base a esto, se podría decir que el Dasein dispone siempre de un lenguaje. Lo anterior implica que ser, para las cosas del mundo, significa, desde esta perspectiva, pertenecer a una totalidad de retornos que es dada ante todo como sistema o estructura de significados que debe manifestarse a través del pensamiento: “Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa”¹⁸¹, nos dice el pensador. El sucesivo desarrollo de Heidegger sobre el tema del lenguaje puede considerarse rigurosamente coherente con la premisa expuesta en *Ser y tiempo*: el acontecer del ser se da en el lenguaje.

Así, la relación del Dasein con el lenguaje es el lugar donde se capta la relación del hombre con el ser, caracterizada por una dependencia recíproca. No se trata solamente de una analogía entre estas dos relaciones hombre-lenguaje, hombre-ser-, ya que el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje o, también, el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje, o como expresa Heidegger: “El lenguaje no es en su esencia la expresión de un

¹⁷⁷ Heidegger, Martin: *El camino al habla*. En *De camino al habla*, ed. cit. Pág. 242.

¹⁷⁸ Heidegger, Martin: *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, ed. cit. Pág. 252.

¹⁷⁹ Heidegger, Martin: *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En *Arte y poesía*. F.C.E, México, 2006. Pág. 102.

¹⁸⁰ Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*. Ed. Alianza, Madrid, 2000. Pág. 259.

¹⁸¹ *Ibid.* Pág. 259.

organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta”¹⁸². El evento del ser y del lenguaje, entonces, es uno solo.

Pero debemos comprender que no cualquier acto de lenguaje puede considerarse de igual manera como evento del ser. Sólo se puede decir que el evento del lenguaje es el evento del ser en cuanto se piensa que el acontecer del ser es, en los términos de Heidegger, el abrirse de las aperturas dentro de las cuales los entes vienen al ser y no como una estructura de signos: “Ahora bien, el lenguaje no es mero lenguaje, si por éste nos representamos como mucho la mera unidad de una forma fonética (signo escrito), una melodía y ritmo y un significado (sentido)”¹⁸³, aclara Heidegger. Se puede hablar de un acontecer del ser, o de un acontecer de la verdad, en el contexto de significados dentro del que las cosas son, como algo que históricamente se da. Los mundos históricos son las aperturas concretas en las cuales las cosas vienen al ser.

De este modo, comprendemos que el ser no es, sino que acontece. Su acontecer es el instituirse de las aperturas históricas, es decir, en la posibilidad de los rasgos fundamentales o de los criterios en base a los cuales la experiencia de una humanidad histórica sucede. Pero si es así, esto es, si el ser no es, sino que acontece en este sentido, se deben indicar los eventos inaugurales que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo. Estos eventos inaugurales son eventos de lenguaje, y su sede es la poesía, como ya lo plantea Heidegger en su ensayo sobre el poema *Recuerdo* de Hölderlin de 1943: “El morar fundante cerca del origen es el morar original en que empieza a ser fundado lo poético en cuyo fundamento luego han de habitar los hijos de la tierra, si es que *habitan poéticamente en esta tierra*”¹⁸⁴, y sigue: “El poetizar de los poetas es ahora la fundación del permanecer”¹⁸⁵.

En esta teorización del alcance ontológicamente fundante del lenguaje poético que Heidegger realiza, se encuentra la premisa que permite liberar a la poesía de la esclavitud del referente, es decir, de su sujeción a un concepto puramente figurativo de un signo que ha dominado la mentalidad de la tradición metafísico-representativa y que se encuentra en el enunciado como lugar de la verdad: “Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos”¹⁸⁶ y el filósofo continúa: “La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser”¹⁸⁷. Para salir de la concepción representativa que entrega la metafísica, Heidegger expresa que el acontecer del ser es la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Esta institución es la institución de un lenguaje, y el lenguaje se abre y se instituye, en su novedad esencial, en la poesía, entendiendo que “lo permanente lo instauran los poetas”.

Entendemos, entonces, que es en el lenguaje poético que el ser originariamente acontece. Esto quiere decir que no se encuentra nunca el mundo, sino en el lenguaje. Para

¹⁸² Ibíd. Pág. 269.

¹⁸³ Ibíd. Pág. 274.

¹⁸⁴ Heidegger, Martin: *Recuerdo*. En *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona, Ed. Ariel, 1983. Pág. 159.

¹⁸⁵ Ibíd.

¹⁸⁶ Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*, ed. cit. Pág. 266.

¹⁸⁷ Ibíd.

Heidegger, la fundación que la poesía opera no está, sin embargo, en poder de los poetas: “Pero como la palabra, una vez dicha, escapa a la protección del poeta en cuidados, él no puede fácilmente conservar en su verdad con firmeza el saber dicho sobre el hallazgo reservado y sobre la cercanía reservadora”¹⁸⁸, expresa el filósofo.

Los poetas fundan lo que dura, pero son a su vez son “fundados”. La fundación es tal “no sólo en el sentido que es libre don [de los poetas], sino también en el sentido de la estable fundación de la existencia humana en su fundamento”¹⁸⁹. La poesía inaugura un mundo, abre y funda lo que dura, en cuanto a su vez responde a una apelación. La inauguralidad inicial de la poesía no es ni un partir dejándose a las espaldas, un vacío que no ha sido nunca colmado, ni una pura producción de diferencias a través de la repetición de un original que no está y del que ni siquiera se siente la falta. Heidegger puede hablar de una palabra auténtica, precisamente porque según él se da una forma no sólo negativa de acceso a lo originario. El acto inaugural que produce una modificación del código no puede provenir de un puro movimiento interno del mismo código, y en este contexto entra la poesía, ya que, como dice el filósofo: “Se encuentra enfrentada a la misma pregunta y de la misma manera que el pensar. Pero sigue siendo vigente la formulación apenas meditada de la *Poética* de Aristóteles según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente”¹⁹⁰.

Bajo esta perspectiva, la posibilidad de una palabra originaria teorizada por Heidegger equivale a la posibilidad de que haya un verdadero acontecer en la historia, contrariamente a lo que implica el dogmatismo de la simple presencia que ha dominado siempre la metafísica. Esta posibilidad exige que se dé una relación con lo otro, y a este otro Heidegger alude con el término de silencio: “En efecto, en su decir, el pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpresada del ser”¹⁹¹, nos dice. Se podría afirmar entonces, que la liberación del lenguaje de su objetivación por parte del signo lingüístico, implica el fin del lenguaje representacional impuesto por la metafísica que expresa a ser como mero ente y al mismo lenguaje como medio o instrumento y no como característica propia de su ser. Lo que pretende Heidegger es pensar el lenguaje en la simplicidad de su propiedad y en su relación recíproca con el ser, como él mismo lo expresa: “En efecto, si pensamos propiamente la expresión destinada al lenguaje: ‘llevar al lenguaje’, y sólo pensamos eso y nada más, y si conseguimos mantener eso pensado dentro de la atención del decir como aquello que en el futuro siempre habrá que pensar, habremos llevado al lenguaje algo esencial del ser mismo”¹⁹².

Es en este punto en donde cobra suma importancia el lenguaje poético al que Heidegger hace referencia. El hombre, mediante la poesía, se convierte en el guardián del lenguaje tradicional y, al mismo tiempo, en el emisario para que lo no dicho se muestre y salga a la luz. De acuerdo con esto, y en relación a la naturaleza y función de la lengua materna en contraposición del lenguaje técnico, surge la poesía como el lugar donde se conserva la tradición del decir en su esencia más originaria, como señala Heidegger, respecto a la reciprocidad entre lenguaje y pensamiento, al final de la *Carta sobre el humanismo*: “La primera ley del pensar es la conveniencia del decir del ser en cuanto destino de la verdad, y no las leyes de la lógica, que sólo se pueden convertir en reglas a

¹⁸⁸ Heidegger, Martin: *Retorno a la patria / A los parientes*. En *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, ed. cit. Pág. 51.

¹⁸⁹ *Ibid.* Pág. 39.

¹⁹⁰ Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*, ed. cit. Pág. 296.

¹⁹¹ *Ibid.* Pág. 295.

¹⁹² *Ibid.*

partir de la ley del ser”¹⁹³, y continúa aclarando: “El pensar recoge el lenguaje en un decir simple. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo”¹⁹⁴.

A partir de esto, es sabido que Heidegger recurre especialmente a la obra del poeta Johann Christian Friedrich Hölderlin, considerado por el filósofo como el “poeta del poeta”, para buscar la esencia de la poesía e ilustrar la finalidad de “guardián del lenguaje” que en este caso cumpliría el poeta, y para esto cita cinco palabras guía¹⁹⁵ extraídas de los versos del poeta alemán, en su ensayo *Hölderlin y la esencia de la poesía* con el propósito de ilustrar la esencia y función de la poesía.

Respecto a lo anterior y en primer lugar, el filósofo, a través de Hölderlin, nos dice, en relación a la esencia de la poesía, que ésta es “la más inocente de todas las ocupaciones”¹⁹⁶. De este modo, según Heidegger, la poesía en este verso se presenta en la forma de un juego debido a su carácter de inocente, cuyo fin es crear imágenes que quedan enmarcadas en el entorno de lo imaginario, es decir, escapa de la seriedad que implican las decisiones cotidianas que comprometen [*schuldig macht*] al hombre, por lo que es totalmente ineficaz, ya que no posee la seriedad de las acciones que se insertan en la realidad y la transforman, “La poesía es como un sueño, pero sin ninguna realidad, un juego de palabras sin lo serio de la acción”¹⁹⁷. La poesía queda como hablar o decir, esto es, su materia es el lenguaje.

Acerca del lenguaje, Heidegger cita lo que Hölderlin expresa:

“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 realizar lo semejante a los dioses y se le a 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 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”¹⁹⁸.

Para comprender lo anterior, debemos primero saber quién es el hombre para el que el lenguaje es un bien. Heidegger aclara que el hombre es aquel que debe mostrar lo que es, quedar patente en su propiedad y ser, en una manifestación que es su propia existencia, “Esta manifestación no quiere decir la expresión del ser del hombre suplementaria y marginal, sino que constituye la existencia del hombre”¹⁹⁹. Lo que muestra el hombre es su pertenencia a la tierra como heredero y aprendiz de las cosas, las que están en constante conflicto, pero reunidas en lo que Hölderlin, de acuerdo a la interpretación heideggeriana de su obra, denomina “intimidad”. La pertenencia del hombre a la tierra se manifiesta en esta

¹⁹³ Ibíd. Pág. 296.

¹⁹⁴ Ibíd.

¹⁹⁵ Las citas de Hölderlin están tomadas por Heidegger de la edición de las obras del poeta comenzada por Norbert von Hellingshagen. Para efectos de la siguiente investigación, se toman desde los textos del propio Heidegger.

¹⁹⁶ Heidegger, Martin: *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En *Arte y Poesía*. F.C.E, México, 2006, Pág. 96.

¹⁹⁷ Ibíd. Pág. 96

¹⁹⁸ ***Ibíd. Pág. 97***

¹⁹⁹ Ibíd. Pág. 98

intimidad que reúne a las cosas en conflicto de las cuales el hombre es heredero y aprendiz, y esta manifestación acontece en la creación, nacimiento, destrucción y decadencia de un mundo junto a la manifestación del ser del hombre, “[...] y con ello su auténtica realización acontece por la libertad de la decisión”²⁰⁰.

El testimonio del ser de la pertenencia acontece como historia y la posibilidad de ocurrir de esta historia se da mediante el lenguaje [*Sprache*] como un bien entregado al hombre. Como constitutivo de la existencia humana, el discurso [*Rede*] acompaña al hombre en la facticidad a la cual es arrojado cuando existe en el mundo que lo rodea y se enfrenta a esta historia, y puede ser uno de los elementos, en su realización poética, que condiciona poder considerar a la facticidad (y el dominio de lo destinal) y a la libertad (de elegir entre posibilidades de ser para existir) como elementos conjuntos de la esencia del hombre, cuya realización mundana se expresa en el lenguaje. De acuerdo no esto, Hölderlin, en la segunda palabra guía citada por Heidegger en su ensayo, nos dice: “Y se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje... para que muestre lo que es”²⁰¹. Pero, ¿por qué se nos dice que el lenguaje es el más peligroso de los bienes? Según nuestro pensador, este bien empieza a crear la posibilidad de un peligro que es la amenaza del ser por el ente: “Pero el hombre expresado en virtud del habla es un Revelado a cuya existencia como ente asedia e inflama, y como no-ente engaña y desengaña”²⁰². Así, el lenguaje es el primer lugar donde aparece el error y el peligro de perder el ser, es decir, un peligro constante que se encierra en sí mismo, ya que el lenguaje debe hacer patente al ente en la realidad y es donde a la palabra llega lo esencial, inesencial, lo común y lo indeciso.

El lenguaje, como ya se dijo, es propiedad del hombre y lo utiliza para comunicarse y entender, es decir, es un instrumento eficaz, pero esta no es su esencia propia, sino más bien una consecuencia de esa esencia, “El habla (lenguaje) no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes”²⁰³. Heidegger nos dice que sólo hay mundo donde hay lenguaje y así también donde hay historia, entonces el lenguaje no es un instrumento disponible, sino el acontecimiento que dispone la posibilidad de ser del hombre histórico. Entendemos, entonces que el lenguaje es a la vez el más peligroso de los bienes, pero expresado en la poesía, es la más inocente de las ocupaciones.

3.2. Poesía como diálogo: Descripción de la función poética del lenguaje como “lo que salva” en relación con lo que Heidegger denomina como “el oficio del poeta.

Partiendo de la base de que la poesía es una ocupación del hombre peligrosa e inocente, debemos continuar en la tarea de encontrar la esencia del lenguaje poético y así determinar

²⁰⁰ Ibíd. Pág. 98

²⁰¹ Ibíd. Pág. 96.

²⁰² Ibíd. Pág. 98.

²⁰³ Ibíd. Pág. 99.

el campo de acción de la poesía y a ella misma. Para comprender lo anterior, nos valemos de la cita de los siguientes versos del poeta Hölderlin que Heidegger realiza:

“El hombre ha experimentado mucho. Nombrado a muchos celestes, desde que somos un diálogo y podemos oír unos de otro”²⁰⁴.

De lo anterior se desprende que los hombres somos un diálogo. Así como el ser del hombre se funda en el discurso, el lenguaje acontece en primer lugar en el diálogo, en donde se encuentra la esencia del discurso y donde esta desarrolla su carácter más original: “Lo que de otro modo entendemos por habla, a saber, un repertorio de palabras y de reglas de sintaxis, es sólo el primer plano del habla”²⁰⁵. El diálogo es la forma que tiene el hombre de llegar a otro mediante el discurso, pero también a través del poder oír, que no es sólo una consecuencia del hablar mudamente, sino un supuesto de este, es decir, el poder hablar y el poder oír son igualmente originarios porque se necesitan mutuamente. Así el diálogo y su unidad (poder hablar y el poder oír) son portadores del Dasein del hombre, “[...] Pero la unidad de este diálogo consiste en que cada vez está manifiesto en la palabra esencial el uno y el mismo por el que nos reunimos, en razón de lo cual somos uno y propiamente nosotros mismos”²⁰⁶.

Desde que somos un diálogo que portamos el acontecimiento esencial del discurso y el hombre es un diálogo desde que el tiempo se hizo estable, condición que acompaña al hombre desde su ser histórico, que radica en la persistencia y en la actualidad que también son características de la palabra esencial que acompaña al diálogo, y que son consecuencia de la constancia y la permanencia que hacen patente al ser, “[...] Hasta que el hombre se sitúa en la actualidad de una permanencia, puede por primera vez exponerse a lo mudable, a lo que viene y a lo que va; porque sólo lo persistente es mudable [...] Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo”²⁰⁷. Lo mudable es cuando el hombre se sitúa en la constancia de una permanencia y se detiene expresándose en la palabra esencial, a raíz de esto surge la interrogante de Heidegger de quién es el encargado de tal tarea.

Para responder lo anterior, hay que considerar que al describir que el lenguaje implica al mismo tiempo inocencia y peligro, como se mencionó anteriormente, Heidegger no cae en una contradicción, ya que la inocencia que arrastra la poesía como materia del lenguaje se puede considerar como un ámbito externo a ella, su apariencia hacia los demás, pero en realidad el peligro reside en la vocación poética, como dice Heidegger: “‘Habitar poéticamente’ significa estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas”²⁰⁸. La misión de recibir las tormentas divinas y soportar la ensoñación de la cotidianidad, como lo expresa la cita que el filósofo del poema de Hölderlin de 1800 *Como cuando en día de fiesta*:

“Y por eso ahora beben fuego celestial sin peligro los hijos de la tierra. Pero a nosotros nos toca, bajo las tempestades de Dios, ¡oh poetas!, permanecer con la cabeza descubierta, captar el rayo del Padre, a él mismo, con nuestra propia mano, y entregar al pueblo, velados en la canción, los celestes dones. Porque

²⁰⁴ *Ibíd.* Pág. 100.

²⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 101.

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ *Ibíd.* Pág. 101

²⁰⁸ *Ibíd.* Pág. 107.

sólo nosotros somos de corazón limpio como los niños, y nuestras manos, son inocentes²⁰⁹.

Al poeta se le entrega la capacidad de instaurar con su palabra y nombrar las cosas para vislumbrar el ser del ente, el juego, la belleza y el encanto de las palabras, pero, al mismo tiempo, percibe la fragilidad de esa realidad, su temporalidad, además de la incompreensión y la sinrazón del hombre que lo obliga a ser testigo del mal uso del don del lenguaje, transformándolo en oportunidad de engaño y ocultamiento de la realidad, así también el poeta es quien sufre. Entendemos, de esta forma, que el poeta le es entregado el lenguaje como don, vocación, revelación o percepción de la realidad, y por eso debe permanecer de pie y con la cabeza descubierta ante las tempestades divinas, como dice Heidegger en su conferencia en homenaje a Rainer María Rilke *Y para qué poetas*: “Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio”²¹⁰.

La ocupación del poeta, según el filósofo, consiste en recuperar los signos de los dioses para lograr transmitirlos a su pueblo, pero, a la vez, la labor del poeta se convierte en el signo y la voz del pueblo, de su memoria y vinculación con el pueblo, como lo expresa Heidegger al final de su ensayo *Hölderlin y la esencia de la poesía*: “Cuando el poeta queda consigo mismo en la suprema soledad de su destino, entonces elabora la verdad como representante verdadero de su pueblo”²¹¹. Los dioses están ausentes y su falta provoca un abismo [*Abgrund*], como lo dice el poeta en sus versos de *Pan y vino*, citados por Heidegger:

“No todo lo pueden los celestiales. Pues antes alcanzan el abismo los mortales. Así cambian las cosas con ellos. Largo es el tiempo, pero acontece lo verdadero²¹².

El pueblo se identifica con la poesía, pero no necesariamente es tocado por el sufrimiento de los dioses, por eso la labor del poeta es, de acuerdo con esto, casi sacerdotal, ya que establece un vínculo entre el pueblo y los dioses: “Pero ellos son, me dices, como los sagrados sacerdotes del dios del vino, que de tierra en tierra peregrinaban en la noche sagrada”²¹³, expresa Hölderlin citado por Heidegger respecto a la labor poética.

Al referirse a los “poetas en tiempos de penurias”²¹⁴, Heidegger relaciona la falta de fundamento [*Abgrund*] de estos tiempos que implica la ausencia de los divinos, con la falta de la determinación exacta de la esencia de las cosas: “El tiempo es de penuria porque le falta el desocultamiento de la esencia del dolor, la muerte y el amor. Es indigente hasta la propia penuria, porque rehúye el ámbito esencial al que pertenecen dolor, muerte y amor”²¹⁵, por lo que la labor del poeta es decir expresa y poéticamente cuál es la esencia de la poesía, oculta en la medida que como hombres calculamos el tiempo a partir de lo ente, como lo expresa el filósofo: “Los tiempos no son sólo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están

²⁰⁹ Heidegger, Martin: *Como cuando en día de fiesta*. En *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, ed. cit. Pág. 70.

²¹⁰ Heidegger, Martin: *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, ed. cit. Pág. 244.

²¹¹ Heidegger, Martin: *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En *Arte y Poesía*. ed. cit. Pág. 109.

²¹² Heidegger, Martin: *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, ed. cit. Pág. 242.

²¹³ *Ibíd.* Pág. 244.

²¹⁴ *Ibíd.*

²¹⁵ *Ibíd.* Pág. 247.

capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia²¹⁶, entendiendo la ausencia de Dios como referencia a la voracidad calculante que caracteriza la era técnica. Para superar esto, los poetas deben expresar lo inexpresado a través de un pensar lúcido, para llevar al diálogo entre poesía y pensamiento a la vía determinada por la historia del ser. Respecto a esto, Heidegger nos dice: “Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje²¹⁷, ya que la meditación debe ser realizada en forma paulatina para alcanzar el ámbito de la completa relación entre pensamiento y poesía, y para esto habría que considerar el concepto de “habitar verdadero” relaciona con la verdadera esencia de las cosas descubierta o desocultada por el poeta.

Al parecer la tarea es sencilla, pero Heidegger expresa: “El hombre dispone el mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí la naturaleza, la produce, para sí mismo. Este traer aquí, este producir [*Her-stellen*], debemos pensarlo en toda su amplia y múltiple esencia²¹⁸, lo que implica que finalmente el hombre convierte a lo abierto en objeto para desviarlo hacia sí mismo e impone todas estas producciones de las que habla el filósofo, lo que se traduce en una autoimposición, como lo expresa Heidegger:

“Según esto, también el humano querer puede ser sólo al modo de la autoimposición, si previamente obliga a que entre todo en su reino sin pasarlo por alto. Para este querer todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica²¹⁹.”

Lo anterior resume la mirada objetivante que implica el desocultamiento de la época moderna y la concepción instrumental-antropológica de la técnica moderna, que representa el principal obstáculo que enfrenta el lenguaje originario como manifestación del ser para expresarse y que enfrenta el discurso para ubicarse como constitutivo esencial de la existencia del Dasein humano, lo que es finalmente el punto principal del debate planteado por el filósofo. Heidegger establece que la poesía, a través de la “poetización” de su esencia puede lograr la mirada inversa en la experimentación de lo real: “A la inversa, una mirada que contempla en el exterior la totalidad intacta de lo ente, puede captar, a partir de las manifestaciones de la técnica en vías de instauración, una señal procedente del ámbito del que tal vez pueda venir una superación de lo técnico más constructiva y originaria²²⁰. Se podría recurrir a la necesidad de un retorno como recuerdo [*Andenken*] para percibir las cosas dadas libremente y como contenido de mundo, y no bajo la prepotente y rápida objetividad del dominio técnico y así volver a considerar lo sagrado de las cosas: “Esto que abre por adelantado es lo Sagrado, el poema no poetizable por adelantado, que para

²¹⁶ *Ibíd.* Pág. 246.

²¹⁷ *Ibíd.*

²¹⁸ *Ibíd.* Pág. 259.

²¹⁹ *Ibíd.*

²²⁰ *Ibíd.* Pág. 261.

empezar ha superado a todo poetizar porque en ello constituye todo fundar lo fundado suyo²²¹.

La necesidad de retorno es planteada por Heidegger como un riesgo, pero inevitable si no se quiere caer en un peligro aún más profundo, como lo especifica el pensador: “Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden²²², y continúa: “[...] mientras que es precisamente ese orden el que nivela todo orden o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser²²³. Así el hombre se encuentra en el peligro profundo de convertirse en un mero material y función de la objetivización de la era técnica.

Respecto a lo anterior, Heidegger nos aclara que el hombre se encuentra sin protección ante este peligro, y esta falta de protección proviene de la misma esencia de la amenaza: “Así, por medio de ese querer a sí mismo, el hombre se encuentra amenazado en un sentido esencial, esto es, se ve precisado de protección, aunque al mismo tiempo, por esa misma naturaleza esencial, se encuentra carente de protección²²⁴. Para nuestro pensador, la desprotección proviene del deseo del hombre de querer a sí mismo, Pero este deseo no solamente sitúa al hombre “fuera de toda protección”, sino que la imposición de la objetivación del mundo elimina la posibilidad de protección.

De este modo, en la medida en que el hombre se rinde a la construcción técnica del mundo como objeto, se obstaculiza voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto, que de todas formas ya estaba bloqueado, como aclara el pensador: “El hombre que se autoimpone es asimismo, quiéralo o no, sépalo o no, el funcionario de la técnica. No sólo se encuentra fuera de lo abierto y ante él, sino que a través de la objetivación del mundo se apartó propiamente de la ‘pura percepción’²²⁵. El hombre cuando se separa de la pura percepción, se separa de lo abierto y, para Heidegger, esta separación: “no es una separación de..., sino una separación frente o contra...”²²⁶. En relación a esto, el filósofo nos dice que la técnica sirve como la instauración incondicionada (situada en la autoimposición del hombre) de la desprotección sobre el fundamento de la aversión reinante en toda objetivación contra la pura percepción, y bajo cuya forma el centro de todo ente “atrae hacia sí todas las fuerzas puras²²⁷. Así, la producción técnica, finalmente, es la organización de la pérdida del reconocimiento del ente a partir del ser.

Este es el peligro que amenaza a la esencia del hombre y que Heidegger lo resume en *La pregunta por la técnica*: “El dominio de lo dis-puesto [*das Ge-stell*] amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento [*Zuspruch*: llamada] de una verdad más inicial²²⁸. Ante esto, el filósofo nos expresa de encontrar una salvación en el lugar donde la esencia de los mortales cambia, como lo expresa Heidegger en su cita a Hölderlin:

²²¹ Heidegger, Martin: *Recuerdo*. En *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. ed. cit. Pág. 158.

²²² Heidegger, Martin: *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, ed. cit. Pág. 265.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.* Pág. 264.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica*. En *Filosofía, ciencia y técnica*. ed. cit. Pág. 139.

“Pero donde está el peligro, crece también lo salvador”²²⁹.

Deben existir mortales que lleguen “antes al abismo de lo indigente y su penuria”²³⁰, los que serían los más arriesgados entre los mortales que se autoimponen. Respecto a esto, Heidegger se pregunta si existe un aumento de ese querer arriesgarse por sobre lo incondicionado de la autoimposición intencional. Su respuesta es negativa, ya que entendemos que aquellos que son más arriesgados: “[...] sólo pueden querer más en la medida en que su querer es otro en su esencia. Así, querer y querer no serían inmediatamente lo mismo. Esos que quieren más a partir de la esencia del querer, siguen siendo más conformes a la voluntad en cuanto ser de lo ente”²³¹. Los que se arriesgan más, según nuestro pensador, corresponden antes al ser que se muestra como voluntad, es decir, quieren más en la medida en que son más dispuestos.

Comprendemos, entonces, que el “riesgo arriesgado de lo impuesto”, que es el que quiere más que toda autoimposición porque es dispuesto, nos crea una seguridad en lo abierto. Para Heidegger, en este contexto, crear significa extraer de la fuente, y extraer de la fuente implica “tomar lo que emana y llevar lo recibido”²³². Así, “el riesgo más arriesgado del querer dispuesto” no fabrica nada sino que recibe y da lo recibido, esto es, lleva en la medida en que despliega lo recibido en su plenitud. El filósofo concluye que “el riesgo más arriesgado” lleva a cabo, pero no produce, por eso, sólo “un riesgo que se torna más arriesgado en la medida en que es dispuesto, puede llevar a cabo recibiendo”²³³.

Heidegger plantea la necesidad de una rememoración inversora que vuelva nuestra esencia, cuyo carácter sólo consiste en querer e imponer, junto con sus objetos, en el ámbito más íntimo e invisible del espacio del corazón, donde todo es interioridad y todo permanece vuelto hacia lo verdaderamente interno de la conciencia y dentro de esto interno, una cosa se vuelve libre de límites en lo otro, como lo expresa el filósofo: “La interioridad del espacio interno del mundo nos libera lo abierto. Sólo lo que retenemos de este modo internamente (*par coeur*), lo sabemos verdaderamente externamente, de memoria”²³⁴. En eso interior el hombre es libre, ya que se encuentra fuera de la relación con los objetos que lo rodean y que sólo lo protegen en apariencia. Pero, de acuerdo a lo anterior, cómo puede esa interiorización rememorante de eso ya inmanentemente objetivo de la conciencia ocurrir en lo más íntimo del corazón, ya que se relaciona con lo interior y lo invisible. Pues tanto aquello interno rememorado como aquello hacia lo que se rememora tiene esa esencia. La interiorización rememorante invierte la separación y permite entrar en el más amplio círculo de lo abierto, ante lo cual Heidegger se pregunta quién de entre los mortales es capaz de semejante rememoración inversora.

La respuesta a tal interrogación se puede encontrar en una nueva pregunta: ¿Quiénes, entre los mortales son los más arriesgados? Los más arriesgados son los poetas, pero, como dice Heidegger: “aquellos poetas cuyo canto vuelve nuestra desprotección hacia lo abierto. Tales poetas cantan porque invierten la separación frente a lo abierto, rememorando

²²⁹ Heidegger, Martin: *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, ed. cit. Pág. 267. Véase también en Heidegger, Martin:

La pregunta por la técnica. En *Filosofía, ciencia y técnica*. ed. cit. Pág. 139.

²³⁰ Heidegger, Martin: *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*, ed. cit. Pág. 267.

²³¹ *Ibíd.* Pág. 268.

²³² *Ibíd.* Pág. 269.

²³³ *Ibíd.*

²³⁴ *Ibíd.* Pág. 287.

su falta de salvación en el todo salvo y lo salvo en lo no salvador²³⁵. La inversión rememorante de la que se habla aquí, ya ha superado la separación frente a lo abierto. Se adelanta y supera a toda separación y supera también todo aquello objetivo que se encuentra en el espacio interno del mundo del corazón. Este es “el riesgo que se arriesga” a partir de la esencia del hombre, según Heidegger, en la medida en que tiene el lenguaje y es el que dice.

Entendemos, así, que si se llama al hombre moderno a aquel que quiere, los más arriesgados serían los que quieren más, desde el momento en que quieren de otra manera que la autoimposición intencional de la objetivación del mundo. Su querer no quiere nada de eso, puesto que si querer sigue siendo únicamente la autoimposición, entonces no querrían nada. Concuerdan más con la voluntad que, como riesgo mismo, atrae hacia sí todas las puras fuerzas en tanto que completa percepción de lo abierto. El querer de los más arriesgados es la buena disposición de los que dicen más, esos que están resueltos y ya no están cerrados en la separación respecto a esa voluntad, bajo cuya forma el ser quiere lo ente. La esencia de los más arriesgados, que consiste en que son más dispuestos y dicen con mayor capacidad de decir, y esos son los poetas.

3.3. Relación entre la esencia original del lenguaje, ejemplificada en la poesía, con el concepto heideggeriano del “habitar verdadero”.

El poeta Hölderlin, en uno de sus versos, nos dice: “Mas lo permanente lo instauran los poetas²³⁶”, para Heidegger la poesía es instauración por la palabra, y en la palabra, de lo permanente, que debe ser hecha patente para soportar y regir al ente en su totalidad, es decir, el ser debe descubrirse para que asome el ente, por lo que el poeta nombra a las cosas en lo que son, nombra al ente por primera vez por lo que es y así es conocido como ente, “[...] La poesía es la instauración del ser con la palabra²³⁷”, agrega el filósofo, ya que lo permanente no puede ser creado por lo pasajero porque el ser no es un ente, puesto que su esencia y la esencia de todas las cosas no pueden ser derivadas de lo ya existente, sino que libremente creadas y donadas en un momento de instauración: “[...] Lo que dicen los poetas es instauración, no sólo en sentido de donación libre, sino a la vez en sentido de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser²³⁸”, agrega Heidegger, por lo que la esencia de la poesía está en la instauración del ser con la palabra. Continúa Hölderlin:

“Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita esta tierra”²³⁹.

La poesía en su nombrar es la que instaura la esencia de las cosas, así la existencia humana es poética en su fundamento como una donación que soporta la historia del hombre. Heidegger aclara que la esencia de la poesía debe ser concebida por la esencia

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Heidegger, Martin: *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En *Arte y Poesía*. ed. cit. Pág. 102.

²³⁷ Ibid. Pág. 102.

²³⁸ Ibid. Pág. 102.

²³⁹ Ibid. Pág. 103.

del lenguaje, pero, al mismo tiempo, la poesía como el nombrar que instauro la esencia de las cosas no es un decir azaroso, sino el que hace público todo lo tratado por el lenguaje cotidiano, ni ocupa al lenguaje como un material ya existente, por lo que la poesía misma es la que hace posible al lenguaje: “La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico”²⁴⁰, afirma nuestro pensador, así se puede entender la esencia del lenguaje por la esencia de la poesía. El lenguaje primitivo (materno) es la poesía como instauración del ser y el diálogo es el fundamento de la existencia como el propio acontecer del lenguaje. Concluye Heidegger: “La esencia de la poesía que instauro Hölderlin es histórica en grado supremo, porque anticipa un tiempo histórico. Pero como esencia histórica es la única esencia esencial”²⁴¹.

En esta plenitud de méritos es, para Heidegger, como el hombre habita en la tierra. El concepto del “habitar”, según el filósofo, trasciende su utilización común (habitar como poblar una vivienda). Así, en primera instancia se puede entender habitar como: “[...] ser llevado a la paz, (y) significa: permanecer circundando en lo *Frye*, esto es, en lo *Freie* [libre], que protege a todo en su esencia. El rasgo fundamental del habitar es este proteger. Atraviesa al habitar en toda su amplitud”²⁴². Esta definición nos muestra que si pensamos en el habitar de esta forma, podemos entender como descansa el ser del hombre, y este descanso se encuentra en el sentido del residir de los mortales en la tierra.

En este sentido, Heidegger plantea que el habitar verdadero de los hombres en la tierra se debe pensar como una unidad que se fundamenta en la “Cuaternidad” o “lo cuadrante” [*das Geviert*], conformado por los divinos, mortales, el cielo y la tierra: “Pero ‘sobre la Tierra’ quiere decir ya ‘bajo el Cielo’. Ambos mientan *también* ‘permanecer ante los divinos’ e incluye un ‘perteneciendo a la comunidad de los hombres’”²⁴³, y continúa el filósofo: “Por una *originaria* unidad se copertenecen en uno los cuatro: Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales”²⁴⁴. Respecto a esto, la tierra, para Heidegger, es el mundo que nos rodea en donde como entes nos desarrollamos en relación con la naturaleza: “[...] la fructificadora floreciente, que se expande en rocas y manantiales, que brota por plantas y animales”²⁴⁵. Concepto que se debe alejar del desocultar provocante de la técnica moderna que impone y explota. El cielo, se puede interpretar como los fenómenos de la naturaleza que como hombres observamos, pero sobre los que no podemos intervenir, viviendo con ellos en una armónica correspondencia: “[...] la marcha abovedante del Sol, el curso de la Luna, cambiante de figura [...] Las estaciones del año y su tránsito, luz y tiniebla del día, oscuro y claro de la noche [...]”²⁴⁶. Concepto que también se aleja del desocultar provocante propio de la técnica moderna, que interviene y explota la naturaleza con un fin utilitario no dando descanso ni estableciendo armonía. Los divinos, como señala Heidegger: “son los mensajeros señalantes de la Deidad. Del sagrado imperar de ellos aparece el Dios en su presente o se retira en su embozamiento”²⁴⁷, se puede considerar a los divinos como los portadores del pensamiento y de la verdadera esencia del ser (no en una interpretación

²⁴⁰ Ibíd. Pág. 104

²⁴¹ Ibíd. Pág. 109

²⁴² Heidegger, Martin: *Construir, habitar, pensar. En Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. Pág. 204.

²⁴³ Ibíd.

²⁴⁴ Ibíd.

²⁴⁵ Ibíd.

²⁴⁶ Ibíd. Pág. 205.

²⁴⁷ Ibíd.

teológica), por eso es que somos como hombres ante los divinos, es decir, somos mortales ante la verdadera esencia del pensamiento y de la verdad que se desoculta ante nosotros.

Por último, los mortales somos los hombres que podemos morir y que tenemos conciencia de esa posibilidad que nos arroja a la imposibilidad, como agrega Heidegger: “Morir quiere decir tener el poder de la muerte *en cuanto* muerte. Solamente muere el hombre”²⁴⁸. Los mortales son en el despliegue de lo cuadrante, pero habitando y a la vez protegiendo esta unidad en su esencia. De este modo, los mortales habitan la tierra salvándola, como señala el filósofo: “La salvación no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia”²⁴⁹. Esto implica que salvar la tierra es más que explotarla y no es adueñarse de ella convirtiéndola en nuestra esclava o sus recursos, en nuestros súbditos, origen de la explotación sin límites que se realizan en pos del progreso que conlleva la realización de la era de la técnica moderna.

Respecto a la salvación, los mortales habitan de manera verdadera en la medida en que reciben el cielo como cielo, es decir, como lo plantea nuestro pensador: “Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo”²⁵⁰. Habitar en lo cuadrante, como mortales, en la tierra y bajo el cielo, implica ser-en-el-mundo en correspondencia con los que nos rodea, en ningún caso como imposición o como supremacía de los “dis-puesto” (*das Ge-stell*). De acuerdo con esto, la forma en que se concibe la verdad, los modos del conocimiento y el lenguaje deben apuntar a este propósito. El verdadero sentido del lenguaje traspasa la habladoría (*das Gerede*), la verdad no es adecuación, sino desencubrimiento y en su relación con el discurso, esta no se encuentra esencialmente en el enunciado, sino más bien en la forma de ser del Dasein que configura el discurso como uno de sus elementos fundamentales, lo cual también atañe a las formas de conocer el mundo que nos rodea como hombres. Por lo cual, también a través del lenguaje podemos “salvar habitando”, ya que en la medida que consideremos la relación entre lenguaje, ser y pensamiento de acuerdo a su esencia original, lograremos convivir con el ineludible destino histórico que acarrea la necesidad del desocultar provocante, pero configurándolo como un modo de la verdad y no como el predominante, ya que como dice Hölderlin, citado por Heidegger:

“Pero donde está el peligro, crece también lo salvador”²⁵¹.

Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos, como lo plantea el filósofo: “Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. No se hacen sus dioses ni practican el culto a ídolos. En la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado”²⁵². La espera de los mortales hacia los divinos es la espera del hombre hacia la recuperación del verdadero sentido del pensamiento en su esencia originaria, cuya respuesta se encuentra en volver a considerar al lenguaje en su correspondencia creativa, es decir, en la zona riesgosa en donde también crece el peligro y cuyo riesgo es el que toma el poeta “como representante verdadero de su pueblo”. Los mortales habitan en la

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid. Pág. 206.

²⁵¹ Heidegger, Martin: *¿Y para qué poetas?* *En Caminos de bosque*, ed. cit. Pág. 267. Véase también en Heidegger, Martin: *La pregunta por la técnica*. *En Filosofía, ciencia y técnica*. ed. cit. Pág. 139.

²⁵² Heidegger, Martin: *Construir, habitar, pensar*. *En Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit. Pág. 203.

medida en que conducen su propia esencia (ser capaces de la muerte como muerte) al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte. Para Heidegger, conducir a los mortales a la esencia de la muerte no significa poner como meta la muerte en tanto que nada o vacío existencial, tampoco quiere decir ensombrecer el habitar con una mirada ciega dirigida fijamente al fin, simplemente implica aceptar una condición inherente al Dasein del hombre como habitante del mundo.

En el salvar [*retten*] la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales sucede el habitar de un modo propio como el cuádruple cuidar (mirar por, velar, proteger) de lo cuadrante, como asevera Heidegger: “Cuidar (mirar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia. Lo que se toma en custodia tiene que ser albergado”²⁵³. Para Heidegger, el habitar debe cuidar lo cuadrante, ante esto él mismo se pregunta: “¿Dónde guarda (en verdad) aquél su propia esencia? ¿Cómo llevan a cabo los mortales el habitar como este cuidar?”²⁵⁴ Entendamos que los mortales no serían capaces de esto si el habitar fuera únicamente residir en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los demás mortales. El habitar, de este modo, es más bien un residir en las cosas. El habitar como cuidar, puede guardar y mirar por lo cuadrante en aquello en lo cual los mortales reside, es decir, en la tierra junto a las cosas.

Para Heidegger, todo quehacer es cultivar o edificar en tanto construir [*bauen*] y este construir es una forma del habitar (“Construir es propiamente habitar”²⁵⁵, dice el filósofo en su conferencia *Construir, habitar, pensar*), ya que se construye en la medida en que se habita, por lo que el cultivar se relaciona con proteger el crecimiento de lo que produce al edificar. Esta producción edificante no sólo tiene relación como lo que, como hombres, construimos materialmente para sobrellevar de una forma más cómoda la vida que llevamos en el mundo, también tiene relación con la forma cómo cuidamos lo que producimos en concordancia con la naturaleza que nos rodea y la forma cómo nos comunicamos y relacionamos con los demás hombres.

En esa senda es que el habitar se considera un rasgo fundamental del hombre como un proteger, cuidar (mirar por, velar por) y más importante aún, salvar [*retten*] y liberar [*freien*] que se consideran en lo mismo. En este sentido, lo cuadrante es lo que clama por ser protegido y salvado: “Proteger quiere decir proteger lo cuadrante en su esencia”²⁵⁶, explica nuestro pensador, por lo que los mortales habitando en lo cuadrante a la vez lo salvan y lo protegen, es decir, lo conducen y lo liberan en su propia esencia que, al mismo tiempo, es la propia esencia del ser del hombre. Por esta razón, también entendemos que el desocultar provocante de la técnica moderna no es un salvar ni proteger lo cuadrante, ya que es un modo de ser no apropiado y deficiente, el modo técnico del habitar (cuya existencia es inevitable, pero positiva si no se considera como el modo de ser predominante del hombre) se basa en la dominación esclavizante y dominante de lo cuadrante en una visión unilateral.

En relación con lo anteriormente expuesto, cabría preguntarse entonces si el habitar del hombre estaría, entonces, enmarcado en la poesía y, en conclusión, sería poético. Según lo expresado por Heidegger, en primera instancia, lo característico de los poetas es no ver la realidad como concordancia entre sujeto y objeto. En vez de actuar en esta realidad se arriesgan más y sueñan: “Lo que ellos hacen son sólo imaginaciones. Las imaginaciones

²⁵³ Ibid. Pág. 208.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid. Pág. 203.

²⁵⁶ Ibid. Pág. 206.

son cosas que simplemente se hacen. Al acto de hacer se le llama en griego *poiésis* [ποίησις]²⁵⁷, agrega el filósofo. Pero esto sólo se puede admitir de acuerdo a la voluntad de aquel que está al margen de lo real y no quiere ver en qué estado se encuentra hoy, histórica y socialmente, la vida del hombre, como dice Heidegger, lo que los sociólogos llaman el colectivo, que finalmente se traduce en lo impersonal y cae, en el caso del lenguaje, en la habladoría y la impropiedad [*das Gerede*].

Cuando leemos las palabras “poéticamente habita el hombre”, el sentido esencial de aquella frase nos dice que el poetizar es lo que, principalmente, deja al habitar ser un “habitar verdadero”. Entonces, entendemos que poetizar es propiamente dejar habitar, cuidar por, velar por, y en consecuencia salvar [*retten*]. Ante esto, Heidegger se vuelve a preguntar a través de qué medio llegamos a tener una habitación para logra habitar, el mismo filósofo se responde: “Por medio del edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir”²⁵⁸. Este construir, como ya se mencionó anteriormente, es liberar algo en su esencia, lo cual también es sinónimo del poetizar.

En base a lo anterior, para nuestro pensador, de entre todas las exhortaciones que nosotros como hombres podemos llevar al lenguaje, el lenguaje poético es la primera de todas, ya que el lenguaje que edifica está en su esencia original, más allá y superando a la esencia y consideración del lenguaje como *instrumentum*, como él mismo agrega: “El lenguaje es lo primero, y también lo último, que con una seña dirigida a nosotros, nos lleva a la esencia de una cosa”²⁵⁹. Especificando que, sin embargo, nunca el lenguaje debe adoptar el significado de cualquier palabra de un modo directo y definitivo, como si se tratara de un objeto listo para ser usado, ya que, según Heidegger: “[...] el corresponder en el que el hombre propiamente escucha la exhortación del lenguaje es aquel decir que habla en el elemento del poetizar. Cuanto más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir”²⁶⁰

Respecto a la relación entre el habitar y el poetizar, retomemos la cita hecha por Heidegger del poeta Hölderlin la que nos dice, como ya se mencionó anteriormente:

“Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita esta tierra”²⁶¹.

Para Heidegger, el poeta, en su función y derecho de poeta, se atreve a decir que el habitar de los mortales es poético. Desde una perspectiva técnica-antropológica, la mención de las “más inocentes de las ocupaciones”, puede despertar la impresión de que el habitar poético arranca a los hombres de la tierra. “Porque lo ‘poético’, cuando se entiende la poesía como género literario, pertenece al reino de la fantasía. El habitar poético, por la vía de la fantasía, sobrevuela todo lo real”²⁶². Este es el temor con el que se encuentra el poeta cuando dice expresamente que el habitar poético es el habitar “en esta tierra”, pero esta es la propia esencia del poetizar: “Éste no sobrevuela la tierra ni se coloca por encima de ella para abandonarla y para flotar sobre ella”²⁶³, enuncia el filósofo, sino que el poetizar, antes que

²⁵⁷ Heidegger, Martin: *Poéticamente habita el hombre*. En *Conferencias y artículos*, ed. cit. Pág. 164.

²⁵⁸ *Ibid.* Pág. 165.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.* Pág. 166.

²⁶¹ Heidegger, Martin: *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En *Arte y Poesía*. ed. cit. Pág. 103.

²⁶² Heidegger, Martin: *Poéticamente habita el hombre*. En *Conferencias y artículos*, ed. cit. Pág. 166.

²⁶³ *Ibid.*

cualquier otra cosa, ubica al hombre sobre la tierra, en el mundo que lo rodea, “lo lleva a ella (a la tierra), lo lleva al habitar”²⁶⁴.

²⁶⁴ *Ibíd.*

Consideraciones Finales

Para Heidegger, el discurso, como uno de los *existenciaris* constitutivos de la existencia humana, es uno de los ámbitos o lugares en donde el ser puede encontrar su esencia y raíces. Plenamente, esto ocurre en la realización óptica del discurso como lenguaje, el que se manifiesta en la vida cotidiana de variadas formas y en diferentes realizaciones jerarquizables, pero siempre estableciéndose en su esencia original como un modo de desocultar la verdad, lo que establece una comunión constante entre el ser y la comunicación como forma de ser-en-el-mundo, como lo plantea el filósofo: “Desde antiguo se viene enseñando que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser capaz de hablar. Esta frase no solamente quiere decir que el hombre junto a otras facultades, posea también la de hablar”²⁶⁵, esto es que: “La frase quiere decir: es el lenguaje el que capacita al hombre para ser precisamente ese ser vivo que el hombre es como hombre. El hombre es hombre como hablante, o mejor, como el hablante”²⁶⁶.

La problemática a la que nos enfrentamos, surge cuando el lenguaje es considerado, de manera predominante en el actuar humano, mediante la concepción instrumental que impone el dominio de la ciencia moderna, el cálculo y la explotación ilimitada sobre las acciones del hombre. Esta concepción deriva la verdad de la esencia del lenguaje hacia el enunciado y la combinación de oraciones verdaderas, lo que le entrega un carácter correcto, pero que de alguna forma se aleja de lo esencialmente verdadero. Es una realidad concreta que el desarrollo de las ciencias y la tecnología en nuestros tiempos ha estructurado el concepto de técnica moderna de acuerdo a su denominación usual, es decir, como un medio que utiliza el hombre para intervenir la naturaleza y así obtener productos de ella (concepción antropológica instrumental). Como también lo señala Heidegger: “En cuanto figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica. Y esta misma es una fase destacada, y hasta ahora la única abarcable, de la historia del ser”²⁶⁷.

Como ya se mencionó, el lenguaje, como ámbito del hacer humano, no escapa a esta concepción instrumental, que se extiende de manera inevitable a nivel planetario y que, pese a no ser incorrecta, no es plenamente verdadera. Al considerar al lenguaje como un instrumento de comunicación e información de manera excluyente y extrema, éste se impone en su caracterización técnica por su univocidad y sentido absoluto, pasando a ser una forma de imposición y no de relación recíproca, por lo que de *existenciaris* pasa a ser un dispositivo técnico más al servicio del desocultar provocante de la técnica moderna. Con todo, se concluye que al existir una concepción instrumental predominante del lenguaje, también existe una concepción no instrumental que va quedando en el olvido, la que Heidegger denomina como originaria o materna, y que tiene relación con el lenguaje recibido y adquirido, en la que la esencia de éste se establecería desde la correspondencia y reciprocidad con respecto al ser, y a partir de esta consideración se conservaría la función primera y original del discurso como instancia creativa y no instrumental ni impositiva, en la que el hombre se definiría como tal. Es en esta concepción del lenguaje en la que

²⁶⁵ Heidegger, Martin: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. ed. cit. Pág. 10.

²⁶⁶ *Ibíd.*

²⁶⁷ Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*, ed. cit. Pág. 280.

el ser encontraría su lugar esencial, pero se ve avasallada por el concepto de lenguaje técnico como instrumento, presente tanto en la ciencia natural moderna como en los medios masivos de comunicación.

La solución a esta problemática se presenta en el momento en el que volvamos a considerar al lenguaje en su relación con la dimensión de la apertura histórica del ser, que es el hacer propio del hombre como actividad que se torna verdadera o auténtica esencialmente en la obra de arte como una visión de mundo no instrumental y creativa. Toda obra de arte implica un proceso de creación y ese proceso se traduce, según Heidegger, como un advenimiento de la verdad. Si trasladamos lo anterior al ámbito del lenguaje, para recuperar su carácter primario y su función original, deberíamos encontrar su verdadera esencia en la poesía como proceso de creación, ya que en ésta se encuentra la invención e institución de algo nuevo.

El lenguaje en su sentido esencial, no como un instrumento, es poesía como creación, apertura e innovación ontológica, y es en éste donde se construyen los mundos históricos en los que el ser y las cosas se relacionan entre sí, y también es el lugar en el que acontece el ser como un abrirse a las posibilidades históricas a las que está arrojado el hombre en su relación con el mismo lenguaje, ya que disponemos de él y, al mismo tiempo, dispone de nosotros, porque nos es entregado cuando hablamos y se apropia de nosotros con sus estructuras que delimitan las posibilidades de nuestra existencia en el mundo. A través del lenguaje existe en el pensamiento una precomprensión del ser que se manifiesta en la palabra y se concreta de hecho en el lenguaje (normas gramaticales y sintácticas). Entendemos, así, que las cosas son cuando se sitúan en el proyecto del ser mismo y este proyecto se manifiesta en el hecho lingüístico del lenguaje.

La apertura del hombre al mundo se da en el lenguaje y en éste, toda innovación ontológica o cambio en el ser. Para Heidegger es en la poesía en donde está la esencia de todas las artes, lo que se aplica para la naturaleza del lenguaje en cuanto al origen de la poesía en el discurso. En la función de la lengua materna surge la poesía como el lugar donde se conserva la tradición de la palabra en su forma más original. La poesía en su nombrar es la que instaura la esencia de las cosas, así la existencia humana es poética en su fundamento como un don que soporta y fundamenta la historia del hombre. Heidegger aclara que la esencia de la poesía debe ser concebida por la esencia del lenguaje, pero que también, la poesía como el nombrar que instaura la esencia de las cosas no es un decir aleatorio, sino el que hace público todo lo tratado por el lenguaje cotidiano, y no ocupa al lenguaje como un material ya existente, por lo que la poesía misma es la que hace posible al mismo lenguaje, y así el lenguaje se eleva como la morada en la que el hombre, considerando su esencia, puede habitar en forma verdadera, siendo también su guardián.

En síntesis, podemos concluir que el lenguaje es un elemento fundamental en la constitución de la existencia del hombre, ya que su función original es la de cumplir con la tarea de establecerse como el lugar en donde la relación entre el pensamiento y el ser se realiza en la más original verdad. Tarea que, a la vez, se ve enfrentada a las problemáticas de la época técnica, que otorga al lenguaje una función instrumental que amenaza con imponerse en todos los ámbitos de la vida humana, que pese a ser correcta no es completamente verdadera. Frente a lo anterior, y sustentándose en lo dicho por Heidegger, la solución sería volver a considerar al lenguaje en su función creativa, representada en la poesía y ensalzada como la esencia de todas las artes, y en lo que se basa la hipótesis principal de esta investigación que es encontrar las posibilidades, existentes en el lenguaje en su función creativa, como existenciario, como otorgado y como

“la casa del ser”, para así superar la concepción instrumental impuesta por la esencia, lo dis-puesto [*das Ge-stell*], de la técnica moderna.

Bibliografía Principal

- HEIDEGGER, Martin: *La doctrina de la verdad según Platón*. Universidad de Chile, Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos. Santiago, 1953.
- HEIDEGGER, Martin: *¿Qué es filosofía?*, Ediciones Narcea, Madrid, 1978.
- HEIDEGGER, Martin: *Hebel, el amigo de la casa*. En *Revista Eco*. Bogotá. Tomo XLI, N° 249. 1982.
- HEIDEGGER, Martin: *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*. Eds. Del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 1983.
- HEIDEGGER, Martin: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona, Ed. Ariel, 1983.
- HEIDEGGER, Martin: *De camino al habla*, Eds. Del Serbal, Barcelona, 1990.
- HEIDEGGER, Martin: *Identidad y diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.
- HEIDEGGER, Martin: *La proposición del fundamento*, Eds. Del Serbal, Barcelona, 1991.
- HEIDEGGER, Martin: *Conferencias y artículos*, Eds. Del Serbal, Barcelona, 1994.
- HEIDEGGER, Martin: *Serenidad*, Eds. Del Serbal, Barcelona, 1994.
- HEIDEGGER, Martin: *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1997.
- HEIDEGGER, Martin: *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, 2007.
- HEIDEGGER, Martin: *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997 [Ed. Trotta, Madrid, 2003]. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1962. Trad. de José Gaos.
- HEIDEGGER, Martin: *El concepto de tiempo (Conferencia)*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid, 1999.
- HEIDEGGER, Martin: *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999.
- HEIDEGGER, Martin: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Ed. Alianza, Madrid, 1999.
- HEIDEGGER, Martin: *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, Martin: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Ed. Trotta, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, Martin: *La experiencia del pensar seguido de Hebel, el amigo de la casa*, Eds. Del Copista, Córdoba (argentina), 2001.
- HEIDEGGER, Martin: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

- HEIDEGGER, Martin: *La palabra*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Santiago. 2003.
- HEIDEGGER, Martin: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger/ Ed. Almagesto/ Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003. Trad. de Dina Picotti.
- HEIDEGGER, Martin: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Ed., 2004.
- HEIDEGGER, Martin: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.
- HEIDEGGER, Martin: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Ed. Herder, Barcelona, 2005.
- HEIDEGGER, Martin: *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005.
- HEIDEGGER, Martin: *Arte y poesía*. F.C.E, México, 2006.
- HEIDEGGER, Martin: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Ed., Madrid, 2006.
- HEIDEGGER, Martin: *De la esencia de la verdad* [libro], Editorial Herder, Barcelona, 2007.
- HEIDEGGER, Martin: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud - Soledad*, Ed. Alianza, Madrid, 2007.
- HEIDEGGER, Martin: *Seminarios de Zollikon*, Ed. de Medard Boss. Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, Michoacán (México), 2007.
- HEIDEGGER, Martin: *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Ed. Herder, Barcelona, 2008.
- HEIDEGGER, Martin: *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico* (en el sitio electrónico *Heidegger en castellano*). Versión en español de Manuel Jiménez Redondo en Materiales del curso de doctorado “*El discurso filosófico de la modernidad*”, Universidad de Valencia, 1994.

Bibliografía Complementaria

- ACEVEDO, Jorge: *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999.
- ACEVEDO, Jorge: "Doce tesis acerca de la verdad. Heidegger". En "La lámpara de Diógenes, revista de filosofía" [Universidad Autónoma de Puebla], N° 12-13, Puebla (México), 2006. Págs. 7-26.
- ACEVEDO, Jorge: *La técnica en Heidegger*, Tomo I, Ediciones de la Universidad Diego Portales, Santiago, 2006 (Antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky).
- AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, Tatiana: *El lenguaje en el primer Heidegger*, Ed. F.C.E., México, 1998.
- BEAUFRET, Jean: *Al encuentro de Heidegger*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1987.
- DREYFUS, Hubert L.: *Ser-en-el-mundo*, Ed. Cuatro Vientos, Santiago, 1996.
- LEYTE, Arturo: *Heidegger*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.
- MARÍAS, Julián: *Antropología metafísica*, Alianza Ed., Madrid, 1983.
- ORTEGA Y GASSET, José: *El hombre y la gente*. En *Obras Completas*, Vol. VII, Alianza Ed. / Revista de Occidente, Madrid, 1997.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*. En *Obras Completas*, Vol. I, Ed. Taurus, Madrid, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, José: *El tema de nuestro tiempo*. En *Obras Completas*, Vol. III, ed. cit., 2005.
- ORTEGA Y GASSET, José: *¿Qué es filosofía?* En *Obras Completas*, Vol. VIII, ed. cit., 2008.
- PÖGGELER, Otto: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Ed., Madrid, 1986.
- RÉE, Jonathan: *Heidegger*, Editorial Norma, Bogotá, 2000.
- RIVERA, Jorge Eduardo: *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria / Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 2001.
- GEORGE, Stefan: *Das Neue Reich*. Berli#n. *Erschienen Bei Georg Bondi*, 1928.
- VATTIMO, Gianni: *Introducción a Heidegger*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986.
- VON HUMBOLDT, Wilhelm: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Anthropos, Barcelona, 1990.