



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

LENGUAJE COMO DEJAR-SER EN LA OBRA DE MARTIN HEIDEGGER

*Aproximaciones para una comprensión de la reformulación
de la pregunta por el ser*

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

VICENTE IGNACIO GÁLVEZ ORELLANA

PROFESOR GUÍA: JORGE ACEVEDO GUERRA

SANTIAGO DE CHILE
MAYO 2022

Agradecimientos

A la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y su Escuela de Postgrado:

Por otorgarme la Beca de Rebaja de Arancel para poder realizar este programa de Magíster. Su ayuda fue una motivación para poder realizar y terminar esta investigación. En especial agradecimiento a: Myriam Alarcón Paredes, Soledad Rojas Espinoza y Cristian Soto Herrera.

A Luciano Allende Pinto:

Por tu colaboración desinteresada y fraterna a lo largo de todo este camino.

A Jorge Acevedo Guerra:

Por su inspiración y motivación para emprender esta investigación.

A mis amigos/as, familiares y alumnos/as:

Por soportar y alentarme incluso en los momentos más oscuros.

“Ir más allá del horizonte, do remonta la verdad”
(Himno Club de Fútbol Profesional Universidad de Chile)

ÍNDICE

RESUMEN	1
INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO 1:	
Lenguaje como dejar-ser desde «el sentido del ser»	9
1.1. Consideraciones preliminares sobre <i>Ser y Tiempo</i> (1927).....	10
1.2. «Discurso» y «Lenguaje» en <i>Ser y Tiempo</i> (1927).....	34
1.3. El problema de la verdad en la formulación de la pregunta por el sentido del ser: una insuficiencia para el Tratado.....	50
CAPÍTULO 2:	
Lenguaje como dejar-ser: verdad y localidad del ser	60
2.1. De « <i>Ser y Tiempo</i> (1927)» a « <i>De la esencia de la verdad</i> (1930)».....	61
2.2. Hacer una experiencia con el pensar.....	72
2.3. Lenguaje y localidad: la esencia de la técnica moderna como modo de destinación del ser.....	102
2.4. El peligro <i>en cuanto</i> peligro como posibilidad de protección del ser.....	127
CONCLUSIONES	140
BIBLIOGRAFÍA	148

RESUMEN

La obra de Martin Heidegger está marcada por tres etapas en el camino del pensamiento: sentido – verdad – localidad (*τόπος*). La presente investigación busca dar cuenta de la necesidad de pensar el lenguaje o habla (*Sprache*) como dejar-ser (*Sein-lassen*) en los giros y reformulaciones que marcan el tránsito de cada una de las tres etapas mencionadas, desde una discusión con fuentes directas del autor, así como también de comentaristas especializados en él.

La pregunta fundamental que se plantea en el análisis de cada etapa en esta investigación es «¿*Qué debe ser soltado o dejado-ser en el lenguaje para abrir paso a la siguiente etapa?*». Desde dicha pregunta, se atiende a la necesidad de pensar el lenguaje como un dejar-ser que recorre transversalmente la obra completa de Martin Heidegger.

Si la pregunta por el ser (*Seinsfrage*) –como pregunta fundamental de la meditación heideggeriana– se anuncia en *Ser y Tiempo* (1927) con énfasis en el sentido (*Sinn von Sein*) veremos un desborde en la misma obra, que no permite sostener aquello que ontológicamente abre. Esa será la razón por la que el autor abandonará la pregunta por el sentido del ser, y dará paso a la pregunta por la verdad de éste (*Wahrheit des Seins*). De este mismo modo, el análisis que se observará, situará un escenario que con el avance de la técnica moderna, obligará al autor a un tercer giro en su meditación, donde la verdad del ser no se asocie a la rectitud de un enunciado, sino que se pensará desde la localidad (o topología) del ser (*Ortschaft des Seins*).

Los resultados de esta investigación, darán cuenta que para el paso de una etapa a otra es necesario preguntarse por el rol del lenguaje como dejar-ser, que permite la articulación de las tres de manera co-originaria donde el despliegue de una no anula la anterior o las piensa de manera aisladas, sino que profundiza el pensar en aquello que la Metafísica aún no logra preguntar de manera auténtica, a decir, la pregunta por el ser.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación monográfica titulada “Lenguaje como dejar-ser en la obra de Martin Heidegger” *Aproximaciones para la reformulación de la pregunta por el ser*, se propone los siguientes objetivos:

Objetivo general: Analizar y justificar la necesidad de pensar transversalmente la obra de Heidegger desde el lenguaje como dejar-ser.

Objetivos específicos: 1) Analizar la necesidad de pensar el lenguaje como dejar-ser en los saltos ontológicos o etapas que marcan la reformulación de la pregunta por el ser en su triple dimensión: sentido, verdad y localidad. 2) Analizar de manera co-originaria la pregunta *¿Qué debe ser soltado o dejado-ser en el lenguaje para abrir paso a la siguiente etapa?* como guía que transita desde el sentido del ser, hacia la verdad y localidad de éste.

Para llevar a cabo este cometido, se hará una revisión bibliográfica de fuentes directas del autor, así como también investigadores que comentan su obra. Esto permitirá una perspectiva crítica frente a los problemas que se vayan suscitando en el transcurso de la investigación, y permitirán desarrollar íntegramente los objetivos propuestos.

La investigación consta de dos capítulos, en los cuales se presentarán los siguientes conceptos, hipótesis y nudos problemáticos sobre los cuales se mostrará un desarrollo profundo para alcanzar su objetivo general, vale decir, justificar la necesidad de transitar en cada una de las etapas del pensamiento en Heidegger (sentido, verdad y localidad) desde el lenguaje como dejar-ser.

El *Capítulo 1: Lenguaje como dejar-ser desde «el sentido del ser»*, en sus tres subtítulos, busca en un primer momento, mostrar los conceptos e ideas imprescindibles del tratado *Ser y Tiempo (1927)* contenidos entre los §§1-9, tales como, la necesidad e importancia de la irrupción del tratado *Ser y Tiempo* para la época; el rol de la existencia; la diferencia entre ser y ente; la importancia del Dasein como palabra que desarticula críticamente cualquier intento de pensar al sujeto moderno como persona o humano; la diferencia óntico-ontológica (y pre-ontológica); las modalidades propias e impropias que constituyen al Dasein que se despliega como proyecto de posibilidad en una cotidianidad fáctica; la necesidad de pensar el ser y el tiempo para la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser (*Sinn von Sein*); el vínculo del ser con su historicidad y la necesidad de la *destrucción* de la historia de la metafísica occidental; la justificación fenomenológica-hermenéutica como método desde donde se despliega esta obra.

Con los objetivos, métodos y conceptos mínimos para aproximarse a *Ser y Tiempo*, se despliega el segundo momento, en cual analizará entre los §§28-34 la relación del discurso (*Rede*) y el lenguaje (*Sprache*), explicado desde la triple apertura del Ahí del Dasein: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*), y el discurso (*Rede*). El análisis se focalizará principalmente en la descripción y problematización que existe entre el sentido (*Sinn*), el comprender (*Verstehen*) y la interpretación (*Auslegung*) con miras a la denominación óptica que mantiene hasta esta fecha el lenguaje, en donde la preeminencia ontológica se sitúa desde el discurso (*Rede*) como constituyente existencial de la apertura del Ahí (*Da*).

Con lo anterior, se profundizará en el tercer y último momento, el cual problematiza el concepto de verdad (*Wahrheit*) en la formulación de la pregunta por el sentido del ser. Se analizarán los §§41-44 para mostrar una posible insuficiencia en el tratado debido a lo que el círculo hermenéutico no es capaz de soltar en sus límites comprensivo-interpretantes para el discurso y su relación con el sentido. La obra *Ser y Tiempo* queda abruptamente inacabada por no poder sostener aquello que ella misma abre, lo que lejos de ser algo negativo, es considerado como posibilidad de poder avanzar y dar paso desde la pregunta por el sentido del ser, a la verdad del ser, y que resonará co-originariamente también en la localidad del ser. Aquí se hace patente y urgente la necesidad de pensar la

pregunta ¿Qué debe ser soltado o dejado-ser en el *discurso (Rede)* para abrir paso a la siguiente etapa?

El *Capítulo 2: Lenguaje como dejar-ser: verdad y localidad del ser*, en sus cuatro subtítulos, transita en un primer momento, dando cuenta de una torsión o vuelta (*Kehre*), un explícito abandono de la pregunta por el sentido del ser, inaugurando una nueva formulación para la pregunta por el ser (*Seinsfrage*), a decir, la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*). Esto ocurre entre 1927 y 1930, y se analizará en función del importante rol del dejar-ser (*Sein-lassen*) y su relación con la verdad ya no en tanto que *alétheia* sino como des-ocultamiento (*Unverborgenheit*), lo que repercute en un desplazamiento ontológico del lenguaje, que anclado en el lenguaje de la metafísica, deba ser pensado en otro registro paralelo que no atente contra él, a decir, el lenguaje poético. Aquí se empieza a responder prematuramente la pregunta ¿Qué debe ser soltado o dejado-ser en el lenguaje (*Sprache*) para abrir paso a la siguiente etapa? la cual verá su consolidación en el segundo momento.

Este segundo momento, en sus intentos por resolver la última pregunta mencionada, aborda una cantidad importante de fuentes bibliográficas, teniendo a la base la sentencia expresada en *Carta sobre el Humanismo: el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada*. Desde la pretensión de lograr hacer una experiencia

con el pensar, se desarrollarán diversos conceptos e ideas que Heidegger invita a re-pensar, como por ejemplo: lenguaje (o habla); habitar; pensar; experiencia; Acontecimiento (*Ereignis*); Cuaternidad (*Geviert*); esencia (*Wesen*); cosas; mundo; la sentencia *el habla habla (die Sprache spricht)*; la relación entre presencia (*Anwesen*), ausencia (*Abwesen*) y esencia (*Wesen*); el rol del *heisst* (como llamado) en tanto señalamiento (*Zeichen*), decir (*Sagen*) y mostrar (*Sagan*) y su relación con el ser que siempre se muestra desde su modalidad de retirarse. Todo este extenso análisis justificará la respuesta a la pregunta respecto de qué debe ser soltado o dejado-ser en el lenguaje para poder pensar esta etapa de la verdad del ser.

El tercer momento da un nuevo giro o vuelta (*Kehre*), en tanto que se piensa la verdad del ser como localidad de éste (*Ortschaft des Seins*), considerando como base el problema de la técnica moderna y su pensar calculante que se erige como el único posible. En este punto, encontraremos conceptos como los de: Serenidad (*Gelassenheit*); meditación (*Besinnung*) y su relación con el sentido (*Sinn*); la diferencia entre pensar meditativo y pensar calculante; las características de esta época de la técnica moderna que nos atañe y amenaza ontológicamente en tanto su esencia que se devela como dis-positivo (*Ge-stell*) y genera una destinación del ser como des-ocultar pro-vocante. Con todo esto, se vuelve a plantear la pregunta respecto a ¿qué debe ser soltado o dejado-ser en el lenguaje para comprender al ser desde esta etapa? Y la respuesta tendrá

una relación precisamente entre el dejar-ser (*Sein-lassen*) y la actitud de Serenidad (*Gelassenheit*) que abre paso a la diferencia entre un lenguaje de tipo tradicional y otro de tipo técnico.

En el último momento investigativo, se presenta un título que pareciera tender a ser una paradoja (El peligro *en cuanto* peligro como posibilidad de protección del ser), pero éste podría ser una posibilidad de cuidado ontológico. La pregunta al centro de este último momento es si ¿lograr hacer una meditación respecto a la técnica moderna, podría ser una manera de protección del ser? Desde aquí, se revisarán los alcances del pensar meditativo, y la relación que guarda con la esencia de la técnica moderna que la amenaza como peligro para el hombre en su intento por experimentar la esencia del lenguaje. Nuevamente se pondrá en tensión la sentencia de *Carta sobre el Humanismo*, poniendo énfasis en las implicancias de la custodia de la morada del ser para los pensadores y poetas, en su relación esencial que guardan con la destinación, el peligro, y la disposición. El resultado, evidenciará que el peso de la metafísica le acaece al ser en todo momento, y lo sitúa a él mismo como un peligro, ya que en su modalidad de destinación, co-rresponde con la esencia de la época que nos toca vivir, una época de la noche del mundo, donde habitamos su medianoche sin notarlo y sin la esperanza de un amanecer. Dicha esencia, se experimenta como olvido o huida del ser, rasgo característico de la época en la que nos encontramos, y que

no permite dejar-ser al lenguaje para un correcto despliegue desde un pensar meditativo que sitúe al hombre en la estrecha vecindad con el ser.

CAPÍTULO 1

Lenguaje como dejar-ser desde «el sentido del ser»

1.1. Consideraciones preliminares sobre *Ser y Tiempo* (1927)¹

*“La «esencia» del Dasein consiste en su existencia”
(Ser y Tiempo, §9)*

Para una correcta entrada al problema que se propone este primer capítulo, es decir, dar cuenta de la relación del lenguaje como dejar-ser desde el sentido del ser², se hace necesaria una previa aclaración esquemática y conceptual de la *Introducción* junto a la *Primera Sección* de la *Primera Parte* del tratado *Ser y Tiempo* (1927). En éstas, que comprenden desde el §1 al §44 se podrán identificar hitos significativos en el pensamiento heideggeriano que servirán no solo para un correcto abordaje del capítulo, sino para la investigación en general en sus dos divisiones.

Este primer momento, de los cuatro que componen el primer capítulo, busca mostrar los conceptos, métodos e ideas imprescindibles para analizar la obra *Ser y Tiempo*. Con el análisis de los §§1-9 se sentará una base teórica sobre la cual continuar la discusión con miras al análisis del lenguaje como dejar-ser en la obra del autor.

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo* (1927). Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 2015. Traducción: Jorge Eduardo Rivera. En adelante, y para efectos de abreviatura: SyT.

² Martin Heidegger comenta en el prólogo de SyT que el propósito del tratado es “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser”. p. 25, por lo que la relación del lenguaje como dejar-ser desde «el sentido del ser» será lo mismo que analizarla desde «*Ser y Tiempo*». Referir al sentido del ser, en este capítulo es lo mismo que referir a *Ser y Tiempo*.

El tratado *Ser y Tiempo* (1927) comienza con una acusación implícita al lector que se enfrenta a la obra³, ya que nosotros, en tanto que sujetos configurados desde una cultura occidental (o metafísica occidental) que arrastramos una tradición filosófica, hemos permitido que la pregunta fundamental por el ser haya caído en el olvido (*Vergessenheit*) y constantemente declarado superflua⁴. En la historia de lo pensado, dirá el autor que el ser ha sido comprendido como un concepto «universal y vacío», «indefinible», y «evidente por sí mismo». La tarea por delante concierne entonces, pensar lo no-pensado en la historia de lo pensado. Así lo plantea Arturo Leyte (2005), quien hace notar que la irrupción de *Ser y Tiempo* (1927) genera un doble desborde en la historia de la filosofía: por un lado, pone en evidencia una historia de lo no-pensado y, por otro lado, una historia del pensamiento “que debe ser cuestionada y hasta desmontada”⁵. En *Introducción a ¿Qué es la metafísica?* (1949) Heidegger comenta:

“cuanto más pensante se torna el pensar, cuanto mejor o del modo más adecuado se consuma la referencia del ser a sí mismo, tanto más puramente se sitúa por sí mismo el pensar en el único modo de actuar que le resulta adecuado: pensar eso que ha sido pensado [lo dicho-prometido, garantizado, acontecido] para él y, por tanto, ya está pensado”⁶.

³ Así lo plantea Patricio Peñalver en *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger*. Editorial Anthropos. Barcelona. 1989. pp. 95 y ss.

⁴ SyT, §1. Prejuicios que declaran superflua la pregunta por el sentido del ser, y además ratifican y legitiman su omisión.

⁵ LEYTE, Arturo. *Heidegger*. Editorial Alianza. Madrid. 2005. pp. 58-59.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a ¿Qué es la metafísica?* (1949) En: HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la metafísica?*. Editorial Alianza. Madrid. 2018. p. 77 Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. Nota del testista: El corchete corresponde al pie de página 16a de la 5ª edición de 1949 escrita por Heidegger.

En la *Nota preliminar a la séptima edición de Ser y Tiempo*, 26 años después de publicada su obra, Martin Heidegger muestra un elemento decisivo sobre el cual girará toda su meditación por delante: *Ser y Tiempo* “si bien requiere una nueva exposición, es un camino necesario si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia”⁷. La invitación del autor para co-responder con la llamada del tratado es que atendamos a la pregunta por el sentido del ser, como una puesta en movimiento⁸ de nuestra existencia, es decir, la meditación sobre el ser y la existencia no puede ser desde una ejecución estática, sino más bien ek-stática⁹. Ello permitiría la manifestación del ser. En la entrevista con Richard Wisser (1969), el autor menciona: “la idea fundamental de mi pensamiento es precisamente que el ser o la manifestación del ser *necesita* del ser humano y, viceversa, que el ser humano solo es ser humano si permanece

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. (ed. cit.). p. 23.

⁸ La idea de movimiento (*Bewegung*) en el pensamiento heideggeriano, está ligada al concepto de camino (*Weg*). De ese modo, podemos apreciar y relacionar los títulos de sus publicaciones: *Caminos hacia una aclaración (Wege zur Aussprache) (1939)*; *Caminos de boque (Holzwege) (1950)*; *De camino al habla (Der Weg zur Sprache) (1959)*; etc. Véase también el comentario de Arturo Leyte al respecto, donde aclara que en *Holzwege* (1950) por primera vez se acuña la idea de pensar en tránsito, de ahí la relación con la expresión «caminos más que obras». LEYTE, Arturo. *A propósito de Holzwege*. Revista Isegoría 13 (1996). pp. 184-193.

⁹ Véase: “Y por eso traté de desarrollar en *Ser y Tiempo* un nuevo concepto de tiempo y temporalidad en el sentido de la apertura extática” HEIDEGGER, Martin. *Martin Heidegger im Gespräch*. Verlag Günther Neske, Pfullingen, Tübingen. 1998. pp.21-28. Traducción: Luis César Santiesteban. p. 48. En: *Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser*. La lámpara de Diógenes, revista de Filosofía, números 14 y 15, 2007. pp. 45-49. Entrevista con Richard Wisser. Difundida el 24 de septiembre de 1969 por la cadena televisiva ZDF. Véase también SyT §28 *Nota C*: “El Dasein existe, solo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia”. p.159. Véase también “el «fuera» hay que seguir pensándolo como un separarse o desplegarse de la apertura del propio ser. El estar de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el «fuera» y en el «aquí» del desocultamiento”. HEIDEGGER, Martin. *Introducción a ¿Qué es la metafísica?* (ed. cit.). p. 80.

en la manifestación del ser”¹⁰. Es decir, que sin una elaboración concreta de la pregunta por el ser, o una repetición de la pregunta por el sentido de éste, no será posible su manifestación. Esa es la necesidad de emprender el proyecto *Ser y Tiempo*; una tarea que no solo concierne al autor, sino a toda la existencia humana. Para ello, Martin Heidegger fija como objetivo del tratado «la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser», y como meta provisoria «la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general».

Ante la pregunta ¿qué es el ser? estamos en una condición similar a la relatada en el prólogo de *Ser y Tiempo* respecto a *El Sofista* (244a) de Platón: nos encontramos en «aporía». Desde esa misma aporía surge el deber de plantear o repetir la pregunta por el ser. Preguntar ¿qué es el ser? revela siempre un movimiento hacia una pre-comprensión del ser, o en términos heideggerianos, una comprensión mediana del ser (*durchschnittlichen Seinverständnis*). De esta manera, dirá el autor que “lo buscado en la pregunta por el ser no es algo enteramente desconocido, aunque sea, por lo pronto, absolutamente inasible”¹¹. Heidegger es un convencido de que el camino a recorrer en este tratado no conceptualizará ni aprehenderá una posible respuesta a ¿qué es el ser? Por el

¹⁰ Entrevista con Richard Wisser. Difundida el 24 de septiembre de 1969 por la cadena televisiva ZDF. En: ADRIÁN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Vol. I*. Editorial Herder. Barcelona. 2016. p. 75.

¹¹ SyT, §2 p.31. Jorge Eduardo Rivera agrega que lo «absolutamente inasible» es también *inaprehensible conceptualmente*.

contrario, esta meditación solo podría aproximarnos a una comprensión del sentido del ser, ya que cotidianamente el ser humano vive con una comprensión del ser, aunque de momento pareciera ser enigmática y poco clara. Al respecto, Andrea Potestá (2013) precisa en su análisis que Heidegger no está preguntando en *Ser y Tiempo* «¿qué es el ser?», sino más bien «¿cómo el Dasein pone en cuestión, en su comercio cotidiano con el mundo, el sentido del ser»¹².

La estructura formal de la pregunta por el ser, se articula de modo triple: 1) Lo puesto en cuestión (*das Gefragte*): el ser. 2) Lo preguntado (*das Erfragte*): el sentido del ser. 3) Lo interrogado (*das Befragte*): el ente mismo, porque ser es siempre ser del ente. Desde esta perspectiva metodológica, el ente interrogado lo es respecto a su propio ser, y debe hacerse accesible tal como es en sí mismo. En este punto la referencia a *El Sofista* nos señala que hay un problema inaugurado en la antigua Grecia, y que perdura hasta nuestros días: la relación de ser y ente.

Las definiciones para cada uno de ellos serán entendidas de la siguiente manera: ser (*Sein*) es “aquello que determina al ente en cuanto ente”¹³; ente (*Siendes*) es “todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también

¹² POTESTÁ, Andrea. *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Editorial Metales Pesados. Santiago de Chile. 2013. p. 122

¹³ SyT, §2 p.32

lo que nosotros mismos somos, y en el modo como lo somos”¹⁴. La principal advertencia que realiza el autor es que «el ser de un ente, no es él mismo un ente»¹⁵. Tampoco habría que considerar la relación ser y ente como dos entes distintos o derivados uno del otro. Entender «el ser como un ente», habría sido el gran error de la historia de la metafísica que *Ser y Tiempo* viene a denunciar e invitar a re-pensar. Heidegger aclara al respecto: “el ser, como tema fundamental de la filosofía, no es un género del ente, pero concierne a todo ente”¹⁶. Es decir, no pensar al ser como ente o categoría, pero al mismo tiempo el ser está presente en todo ente.

Con la estructura formal de la pregunta por el ser, y la distinción de ser y ente, podemos colegir entonces que quien interroga o pregunta por su propio ser o por su existencia, es el Dasein. Este ente privilegiado que tiene la posibilidad de preguntar existencialmente es “aquel ente que somos en cada caso nosotros mismos y que, entre otras cosas, tiene la posibilidad de ser que es el preguntar”¹⁷. Es decir, el Dasein pone en cuestión (su ser) y lo preguntado (el sentido del ser) ante lo interrogado (su propia entidad), y lo que genera es una apertura de sí mismo en lo que le concierne como ente. Se abre, se vuelve transparente al ser mismo: se abre *en* su ser. De este modo, el preguntar se le presenta al Dasein

¹⁴ SyT, §2 p.32

¹⁵ Esta será la base para lo que más adelante se conocerá como *diferencia ontológica*.

¹⁶ SyT, §7 p.62

¹⁷ SyT, §2 p.32

como una posibilidad de ser (*Seinsmöglichkeit*) inédita para la historia de lo pensado, ya que la elección del término Dasein y no «sujeto» o «ser humano», implica una distancia de antropologías o filosofías que siguen remitiendo al ser como ente. Por el contrario, la búsqueda de una ontología fundamental que se propone Heidegger, indica al menos en *Ser y Tiempo*, el uso de la palabra Dasein para dar cuenta del problema pre-ontológico existente en la historia de la metafísica: el abandono y olvido del ser. Al respecto Arturo Leyte (2015) comenta que:

“El *ser-ahí* aparece como recurso hermenéutico con el fin de desplazar la cuestión del ser desde su papel central como substancia o subjetividad a su manifestación como fenómeno o cosa, único asunto que se revela como auténticamente original (...) *Ser y Tiempo* también puede ser interpretado en esta dirección, de forma simultánea, como una destrucción de la subjetividad moderna y de la ontología en general”¹⁸.

Jesús Adrián (2016) comenta también que:

“El hombre es el lugar (*Da*) donde se manifiesta el ser (*Sein*). El hombre está ahí, en la apertura del mundo, pero está ahí como el ahí del ser, como el lugar óntico donde el ser se revela, como el ente ejemplar en el que el ser adviene a la luz, como «la morada de la comprensión del ser¹⁹» (...) la elaboración de la pregunta por el ser va dirigida a hacer transparente y aclarar conceptualmente su sentido a través de un exhaustivo análisis fenomenológico del peculiar modo de ser del Dasein como lugar privilegiado de la manifestación del ser”²⁰.

¹⁸ LEYTE, Arturo. *El fracaso del ser*. Editorial Batiscafo. España. 2015. p.51

¹⁹ Las palabras «morada», «casa», «hogar», serán clave para luego contrastar con la idea de lenguaje (*Sprache*) en las obras posteriores a *Ser y Tiempo*: «el lenguaje es la casa del ser». Por lo pronto, nos contentamos con saber que el Dasein es «la morada de la comprensión del ser» SyT p.33 Nota b. Posteriormente será analizada la relación del comprender (*Verstehen*) y el sentido (*Sinn*).

²⁰ ADRIÁN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Vol. I.* (ed. cit.). pp. 87-88

Del mismo modo Heidegger comenta en *Introducción a ¿Qué es la metafísica?* (1949) lo siguiente: “ocurre que con «Dasein» se nombra eso que aún tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar, concretamente como lugar de la verdad del ser”²¹.

El Dasein gracias a la medianidad (*Durchschnittlichkeit*) puede determinarse en su ser, incluso no sabiendo concretamente la respuesta a la pregunta ¿qué es el ser?, ya que éste puede pre-suponer y pre-visualizar al ser. En este sentido, una «comprensión mediana del ser» es la constitución esencial del Dasein pre-comprensor, ya que es capaz de señalar dicha dimensión pre-ontológica omitida en toda ontología tradicional perteneciente a la historia de lo pensado (o historia de la metafísica)²².

La primacía que tiene el ente privilegiado (Dasein) con respecto a los otros entes, Heidegger la articula de un modo triple: una primacía ontológica, óptica y óptico-ontológica.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a ¿Qué es la metafísica?* (1949) En: HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la metafísica?*. (ed. cit.). p. 79

²² Véase SyT §3: “*Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a la finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental*”. p. 36. Cursivas del autor. Véase también en el *Informe Natorp*: “La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas. La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso”. HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]* (1922). Editorial Trotta. Madrid. 2014. Traducción: Jesús Adrián Escudero. p. 46

Siguiendo a Jesús Adrián (2016), resume esta triple primacía diciendo que la ontológica implica que el Dasein es en sí mismo ontológico en tanto que lugar y vehículo para la comprensión del ser. En ese sentido, el Dasein por un lado guarda relación con su propio ser, y también tiene una relación implícita o mediana de dicha relación. Esa comprensión (mediana) es un rasgo único del Dasein. La primacía óptica implica que la existencia determina el ser del Dasein. Éste se relaciona en cada momento de su existencia con su propio ser. Y la primacía óptico-ontológica implica que el Dasein es condición de posibilidad para otras ontologías posibles. En ese sentido, la comprensión óptica de la realidad está fundada en la comprensión ontológica de la propia existencia²³.

La pregunta por el ser es la pregunta más fundamental y concreta para el proyecto *Ser y Tiempo*, por eso se le establece una primacía ontológica, ya que “ser, es siempre ser del ente”²⁴. Esta sentencia permite al autor tomar distancia de las metodologías científicas que hacen pasar lo óptico por ontológico. Es decir, que cuando la fundamentación de las ciencias es llevada a la región del estudio del ser, ésta es capaz de abrirse a su condición ontológica, pero su inminente fracaso estaría en que -las ciencias- no son capaces de llegar a una ontología ya que no ponen como tarea fundamental el despliegue de la pregunta por el sentido del ser de los fenómenos estudiados²⁵. Propone Heidegger que la investigación

²³ Véase ADRIÁN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Vol. I.* (ed. cit.). p. 108

²⁴ SyT, §3 p. 34

²⁵ En el Capítulo 2 se analizará la controversial afirmación «la ciencia no piensa».

ontológica se lograría únicamente a través de conceptos fundamentales que se servirán de guía, es decir, inaugurar una ontología fundamental que a través de su pregunta ontológica, sea capaz de determinar condiciones de posibilidad que anteceden a las ciencias ónticas que las fundan. Podemos colegir de esto, una primacía de lo ontológico por sobre lo óntico en la pregunta por el ser. La advertencia inmediata que habría que hacer, es que no por dicha yuxtaposición de primacía habría que dejar de lado la relevancia del preguntar óntico. Por el contrario, la primacía óntica es relevante ya que el Dasein es el ente capaz de distinguirse del resto debido a que “a este ente le va en su ser este mismo ser”²⁶. De este modo, que al Dasein *le va* el ser, refiere a que a éste en su constitución de ser, tiene *en* su ser, una relación de ser *con* su ser. Dirá también Heidegger que “a este ente le va en su ser este mismo ser”²⁷. Es así como el ente privilegiado *se comprende en su ser* a través de la medianidad que sirve de guía previa para la pre-comprensión del ser en general, es decir, el Dasein es pre-ontológico, ya que no puede ser ontológico debido a que no ha alcanzado una comprensión total del ser (no ha desarrollado una ontología), pero no puede ser meramente óntico en el sentido de un ente intramundano que está-ahí. Al estar siendo en una región intermedia, está comprendiendo medianamente su propia existencia (*Existenz*) como condición de posibilidad (*Möglichkeit*).

²⁶ SyT, §4 p.37

²⁷ SyT, §9 p.69

Heidegger dirá que “la «esencia» del Dasein consiste en su existencia”²⁸, donde la idea de existencia es definida como “aquel ser mismo, con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera”²⁹. Vemos de estas dos citas, que la existencia se le presenta al Dasein como un deber existencial por desarrollar, ya que *tiene que ser como suyo*. La ejecución de la existencia sigue trayendo la idea de movimiento anunciada al comienzo de este capítulo. Siguiendo estas coordenadas, el Dasein no puede ser transferible, ni otro Dasein distinto a él puede hacerse cargo de su existencia, ya que en su esencia en tanto que existencia, se ve atravesada por la figura del cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). En esta singularización del ente privilegiado, su ser «se las ve» con su propio ser, o dicho de otro modo, al Dasein «le va» el ser. Esto quiere decir que el Dasein, que somos en cada caso nosotros mismos, se ve en un juego de correspondencia consigo mismo donde está entregado a su propio ser, forzado a su *habérselas* consigo en la tarea de la existencialidad de la existencia (*Existenzialität der Existenz*). Claro está que en este juego de posibilidades de ser sí mismo, él pueda tanto ganarse propiamente, así como perderse a sí mismo de manera impropia (*Eigentlichkeit / Uneigentlichkeit*). En ambos casos, es el Dasein quien está destinado a tener-que-ser (*Zu-sein*). Dicho de otro modo, gracias a la

²⁸ SyT, §9 p.69

²⁹ SyT, §4 p.37

comprensión existencial³⁰ (óptica) de nosotros mismos, es que podemos pensarnos como comprensión existencial (ontológica).

Así las cosas, la tarea de la ontología consiste entonces en mostrar que cuando le asignamos existencia al ser del ente (Dasein), debemos hacerlo desde la *Existenz*, que describe una relación del ser con su ser, es decir, que a éste *le va* el ser y permite su tener-que-ser (*Zu-sein*) al modo del cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). La *Existenz*, referirá únicamente al tipo de existir como mera presencia de los entes como *estar-ahí* (*Vorhandenheit*) distintos al Dasein. Podemos colegir entonces, que el ente privilegiado no lo es en cuanto a categorías o concepciones que lo definan³¹, sino más bien posibilidades de ser en donde se juega a sí mismo la posibilidad de realización propia e impropia, ganándose o perdiéndose (o ganándose aparentemente) a sí mismo desde ese lugar donde se muestra a sí mismo y desde sí mismo, inmediata y regularmente, es decir, desde su cotidianidad (*Alltäglichkeit*). La advertencia inmediata, es que los modos de ser impropios del Dasein, no anulan al Dasein mismo ni son características negativas. Por el contrario, en la cotidianidad del Dasein, éste suele desenvolverse de maneras impropias³², y es desde esa modalidad de ser que puede determinarse en lo que tiene de más propio. Es decir, que la

³⁰ Heidegger distingue entre «*Existenz*» y «*Existenz*». La primera para la existencia óptica -mediana-, y la segunda ontológica.

³¹ Heidegger en SyT, §9 dirá que las categorías “en su uso ontológico, el término quiere decir algo así como decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, e. d. hacerlo ver a todos en su ser” p. 72

³² En el §38 Heidegger llamará como «caída» (*Verfallen*) a las modalidades de ser impropias del Dasein.

impropiedad (*Uneigentlichkeit*) se le presenta al Dasein inmediato, cotidiano, y regular, como una posibilidad de ser (*Seinsmöglichkeit*) para el desarrollo de su existencia propia (*Eigentlichkeit*).

Con lo avanzado hasta este punto, vemos que al Dasein le pertenecen dos cosas: a) un estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*) como modalidad existencial que comprende desde la medianidad, es decir, un «estar en medio» del mundo (*das «Sein bei» der Welt*), o sea, el Dasein habita existencialmente el mundo. b) también le pertenece una comprensión de todo ente distinto a él que ya no será desde una dimensión óptica, sino desde la ontología fundamental que propone inaugurar. Es por eso que se hace necesario pasar por el momento de la analítica del Dasein como parte del tratado *Ser y Tiempo*, ya que es ahí donde se da el paso de la comprensión óptica a la ontológica: “la tarea de una analítica existencial del Dasein ya se encuentra bosquejada en su posibilidad y necesidad en la constitución óptica del Dasein”³³. De esto podemos decir que dicha analítica requiere siempre una visualización de la existencialidad, donde la existencia *determina* al Dasein y al ser del ente que lo constituye. La posibilidad de realización de esta analítica requiere de la elaboración de la pregunta por el ser en general.

³³ SyT, §4 p. 38

Anteriormente se mencionaron las tres primacías del Dasein con respecto a los otros entes: ontológica, óptica, y óptico-ontológica. En extenso se analizaron las dos primeras, pero quedan ciertos nudos por destrabar de la tercera que, a la luz de lo mencionado hasta acá, es posible responder.

Que el Dasein tenga una primacía óptico-ontológica o pre-ontológica, no implica que ya se haya revelado en su ser, o que se haya vuelto aprehensible. Esto lo puntualiza Heidegger al mencionar que el Dasein es lo ópticamente más cercano, pero ontológicamente más lejano: “el Dasein está no solo ópticamente cerca, no solo es lo más cercano -sino que incluso lo *somos* en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el Dasein es ontológicamente lo más lejano”³⁴. Somos al modo de ser óptico -cotidiano- cercanos ya que nos movemos en una comprensión mediana y cotidiana del ser; y al mismo tiempo somos al modo de ser ontológico lejano ya que constantemente estamos huyendo de él, dejándonos absorber por la interpretación óptica de nuestra existencia³⁵. Pareciera resultar cómodo vivir de esa manera sin llevar a cabo una tarea existencial (*Existenz*) por delante, y en ese sentido, la omisión de la pregunta por el ser guarda relación con esta modalidad de ser impropia (*Uneigentlichkeit*) experimentada desde la cotidianidad (*Alltäglichkeit*). Pero volvemos a hacer la advertencia, esto no es un

³⁴ SyT, §5 p. 41

³⁵ SyT, §38 «caída» (*Verfallen*).

rasgo negativo en el Dasein, ya que solo a partir del modo cotidiano es que podemos emprender una tarea propia (*Eigentlichkeit*) y llevar a cabo una ontología fundamental. Concluye Heidegger diciendo que: “El Dasein es para sí mismo ópticamente «cercanísimo», ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño”³⁶. La articulación de la medianidad (*Durchschnittlichkeit*), cotidianidad (*Alltäglichkeit*), e impropiedad (*Uneigentlichkeit*) nos permiten configurar el sentido formal de la constitución existencial del Dasein. En una nota Heidegger sostiene que “El Dasein no es un caso de ente para la abstracción representativa del ser, pero si la morada de la comprensión del ser”³⁷. Configurar la pregunta por el sentido del ser a través de la analítica del Dasein no resuelve el problema ni entrega una respuesta concreta a la pregunta por el ser³⁸. Sin embargo, el Dasein en este primer momento se presenta como un camino (*Weg*) necesario, como condición de posibilidad para su realización. A través de esta primera aproximación a la pregunta por el ser, desde la interrogación su sentido, se nos abre la posibilidad de “sacar a la luz las estructuras esenciales del Dasein, y la totalidad de dichas estructuras, es decir, el cuidado [*Sorge*]³⁹. Con esta estructura total al descubierto -el cuidado (*Sorge*)-, el proyecto *Ser y Tiempo* cumple su primera parte: sacar a la luz el ser del ente

³⁶ SyT, §5 p. 42

³⁷ SyT, §2 p. 33 Nota b.

³⁸ No solo es incompleto, sino también provisional.

³⁹ SyT, §5 p. 43. Los corchetes son del tesista.

privilegiado dejándolo al descubierto como horizonte para su posterior interpretación del sentido, con miras a la temporeidad (*Zeitlichkeit*).

Esta temporeidad (*Zeitlichkeit*) es un modo de ser del Dasein. La relación del Dasein con ella, se revela como su sentido (*Sinn*). Nuevamente nos encontramos en la situación que la interpretación del Dasein como temporalidad no dará respuesta a la pregunta por el ser en general, sin embargo, habrá pavimentado un camino preparado para ella debido a que el Dasein tiene como constitución óntica, un ser que es pre-ontológico, es decir, que el Dasein es de tal manera que, *siendo*, ya comprende -medianamente- algo así como el ser. Es por eso que podemos entender la meta provisional del tratado *Ser y Tiempo*: “la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general”⁴⁰. La relevancia del tiempo es importante y anuncia una relación desde el título del libro. El tiempo (*Zeit*) es definido como “aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos ser”⁴¹. Con esta distinción, Heidegger está pensando el tiempo como un lugar desde donde el Dasein puede comprenderse en su ser, y su tarea consistirá en que el tiempo debe ser abierto o sacado a luz, para una comprensión en tanto que horizonte para toda comprensión del ser y sus modos de interpretación. Un gran mérito del tratado *Ser y Tiempo* en esta materia, es la suspensión de la concepción vulgar

⁴⁰ SyT, Prólogo. p. 25

⁴¹ SyT, §5 p. 43

del tiempo que arrastra nuestra tradición metafísica⁴². Al decir que el ser se concibe a partir del tiempo, entendemos que las modalidades y derivados del ser, solo se vuelven comprensibles cuando se los considera *desde* la perspectiva del tiempo, es decir, «somos en el tiempo». El ser mismo se ha hecho visible y se ha revelado en su carácter temporal. En otras palabras «el Dasein es temporal»⁴³. Esto mostraría una posible respuesta a la pregunta por el sentido del ser, a saber dos cosas: una, que algo así como una respuesta, debe ser desde la perspectiva del tiempo. Dos, que no puede ser una frase aislada y ciega, por el contrario, debe ser lo suficientemente antigua en el sentido que arrastre y se haga cargo de toda esa historia de lo pensado -mencionado al comienzo-. Es decir, la respuesta no puede ser «nueva». Describe Heidegger: “el sentido más propio de la respuesta, consiste en prescribir a la investigación ontológica concreta, que dé comienzo a la interrogación investigante, dentro del horizonte que habrá sido puesto al descubierto. La respuesta no da más que eso”⁴⁴. Con esta limitación, el autor propone que la respuesta a la pregunta por el sentido del ser nos sirve como hilo conductor o punto de partida para una futura investigación ontológica fundamental.

⁴² Inaugurada en *Física IV*, Aristóteles.

⁴³ Heidegger distingue «*Zeitlichkeit*» y «*Temporalität*». Si bien ambos son co-originarios, *Zeitlichkeit* se piensa en el modo ontológico como tiempo exclusivo para el Dasein, el cual se proyecta para ir hacia una *Temporalität*. Son co-originarios ya que ya que la ejecución de una implica simultáneamente la otra.

⁴⁴ SyT, §5 p. 45

Cuando afirmamos que el Dasein es temporal, y que en la perspectiva de la temporeidad él se puede abrir a una comprensión del sentido del ser, Heidegger está estableciendo que dicha condición de posibilidad, hace posible para el Dasein su historicidad (*Geschichtlichkeit*) como un modo de ser tempóreo. Diferenciará el autor la historicidad (*Geschichtlichkeit*) de la historia (*Geschichte*) en el sentido que la historicidad del Dasein es previa a la historia en tanto que acontecer de la historia universal. En la primera es precisamente donde temporalmente acontece del Dasein. Dicho acontecimiento no ocurre ónticamente como un momento puntual de la historia cronológica o desde un sentido disciplinario científico (*Historie*).

Jesús Adrián (2009) precisa en que la raíz de dicho *Geschichte* viene de *geschehen*, traducido como «acontecer», «suceder» o «acaecer». Mientras que la *Historie* refiere a un orden lineal, progresivo y cronológico de hechos, vemos que en la *Geschichte* “remite al acontecimiento mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida la existencia humana”⁴⁵. Esa es la razón por la cual se afirme que el Dasein, al acaecerle la historia en tanto acontecimiento (*Geschichte*), se le presente temporalmente una posibilidad de historicidad (*Geschichtlichkeit*) que es previa a cualquier historiografía.

⁴⁵ ADRIÁN, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Editorial Herder. Barcelona. 2009. p. 100

De esto último, podemos reflexionar respecto al modo de ser más cercano al Dasein, su condición óntica en la cotidianidad, que desde un ser fáctico, es siempre como y lo que ya ha sido. De manera explícita o tácita, dirá Heidegger que el Dasein «es su pasado» y acontece «desde su futuro». Por un lado, al ser su pasado, indica que no lo posee aprehensivamente como una propiedad o categoría desde la cual pueda hacer uso⁴⁶. Por el contrario, esa es su forma propia de ser. Y por otro lado, acontece desde su futuro ya que siempre ha estado familiarizado con una pre-comprensión de su ser, el cual le va existencialmente. Vemos como el planteamiento de *Ser y Tiempo* rompe con la estructura temporal lineal -concepción vulgar del tiempo- y establece que el propio pasado del Dasein no va detrás de él, sino que cada vez se le anticipa a sí mismo. Podemos colegir que la posibilidad de ser que tiene el Dasein en tanto que pregunta por el ser, es también la posibilidad de preguntar por su acontecer histórico (*Möglichkeit historischen Fragens*), que se develará como descubrimiento de la historia (*Entdeckens von Geschichte*) para sí mismo, ya que está determinado por una historicidad.

Para articular lo dicho hasta este punto del análisis investigativo, Heidegger recurrirá a dos elementos fundamentales para su tratado: por un lado, la destrucción (*Destruktion*) de la historia de la ontología; y por otro lado, un método fenomenológico hermenéutico desde donde se ejecutará el proyecto.

⁴⁶ Véase SyT, §9 p. 72

La aparición de *Ser y Tiempo* como momento que irrumpe la historia de lo pensado, y cuestiona precisamente aquello omitido y declarado superfluo por la historia de la filosofía, a saber, la pregunta por el ser, impulsa a Heidegger a una necesaria destrucción (*Destruktion*) de la historia de la ontología. Este concepto de de-strucción describe el trabajo de desmontar algo que ya ha sido montado. Se propone como un des-articular para ir a los elementos fundamentales que constituyen esa misma historia que determina al Dasein como acontecer y temporeidad -su historicidad- en relación con su existencia. La tarea de la destrucción no implica de antemano una aniquilación, eliminación, o suprimir la historia de las ontologías. Menos aún la negación de ellas. Por el contrario, se trata de un modo de apertura (*Erschlossenheit*) que consiste en despojar de rigidez lo que a lo largo de la historia de la metafísica ha permanecido petrificado e impedido su desarrollo⁴⁷, y mostrar así los elementos constitutivos que la componen en su base tradicional. No se trata de superponer un pensamiento filosófico nuevo por otro ya existente, sino que la tarea es buscar en sus bases, los conceptos fundamentales ubicados en su origen⁴⁸. Podemos deducir entonces, que la destrucción de la historia de la ontología es el problema de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) como lugar desde donde el Dasein se comprende a sí

⁴⁷ Ejemplo: Entender al ser como un ente, la concepción vulgar del tiempo, el problema del espacio, la idea de lo humano, el mundo, etc.

⁴⁸ Será de gran relevancia para esta investigación, volver a la idea griega de verdad como alétheia, y el rol de ella para el pensamiento heideggeriano en tanto que pondrá en suspenso el mismo tratado *Ser y Tiempo*, y abrirá paso a la reformulación de la pregunta por el ser desde el sentido a la verdad de éste.

mismo medianamente, con la posibilidad existencial de proyectarse de manera propia.

Que el Dasein se manifieste, revele, o ilumine (*Lichtung*) en su ser desde su modalidad de permanecer oculto determinado por la constante omisión histórica de la pregunta por el ser, solo será posible -al menos en *Ser y Tiempo*- desde el ejercicio de la destrucción de la historia de la ontología que arrastra los prejuicios que declaran superflua la pregunta por el ser. La investigación ontológica entonces, necesita de un método desde el cual seguir su camino. El método para el análisis de la pregunta por el sentido del ser será el de la fenomenología hermenéutica. Heidegger distingue dos conceptos centrales para entenderla: fenómeno y logos.

Del concepto de «fenómeno», dirá que hay que remontarse a palabra griega *phainomenon*, derivado del verbo *phainesthai*, que significa: “lo que se muestra, lo autoestrante, lo patente”⁴⁹. El fenómeno entonces es aquel que puede mostrarse por sí mismo no en términos de apariencia (*Schein*). El fenómeno podrá tener un sentido positivo desde la «mostración», negativo desde la «apariencia», y un tercer sentido, a decir, como «manifestación» (*Erscheinung*), en términos de un síntoma o anuncio de una realidad que no se muestra en sí misma. Heidegger será tajante en mencionar que “los fenómenos no son *jamás*

⁴⁹ SyT, §7. p. 53

manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos”⁵⁰.

Del concepto de «logos», dirá Heidegger que etimológicamente para los griegos significaba discurso⁵¹ (*Rede*). Si bien la expresión ha tenido múltiples traducciones, al autor le interesa rescatar la concepción aristotélica que entiende al logos desde una función apofántica. De ese modo, *apophansis* significa revelación, dejar ver, manifestación. Esta relación será clave para el siguiente punto donde se relacionen las palabras lenguaje (*Sprache*) y discurso (*Rede*), ya que es precisamente aquí donde para *Ser y Tiempo* se hace necesaria la relevancia del discurso como uno de los tres existenciales que abren al Dasein en su Ahí. De este modo, la operación del logos consiste en que éste *deja ver* (*sehen lassen*) aquello mismo de que se habla; y *lo dicho* en la medida en que es auténtico o genuino, debe extraerse desde aquello mismo de lo que se habla. Esto, siguiendo el hilo aristotélico de *Sobre la interpretación*, llevará a Heidegger a repensar las ideas de verdad (*alétheia*) y falsedad (*psueidesthai*) ya no como concordancia y adecuación para la primera; y error y engaño para la segunda. Por el contrario, el sentido fenomenológico hermenéutico en Heidegger conducirá

⁵⁰ SyT, §7. p. 55

⁵¹ Jesús Adrián Escudero traduce *Rede* por «discurso», mientras que Jorge Eduardo Rivera por «decir», aunque con la salvedad que advertirá en una nota suya, que más adelante *Rede* será traducido por discurso.

a pensar la verdad como desocultamiento y mostración, y la falsedad como ocultamiento o encubrimiento.

De este modo, la fenomenología será para Heidegger y el proyecto *Ser y Tiempo*, entendido como *apophainesthai ta phainomena*, es decir, “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal cual como se muestra desde sí mismo”⁵². Jesús Adrián (2016) refiere a la fenomenología como método, que ella no nos dice cuáles son los fenómenos que hay que estudiar. Ella simplemente se limita a señalar una modalidad de abordaje. Esto es precisamente lo que se busca con la pregunta por el ser en *Ser y Tiempo*, no una respuesta concreta, sino una manera correcta de abordarla. De ahí que el fenómeno más urgente por estudiar será el ser del ente, ya que a lo largo de la historia de lo pensado, se ha omitido su pregunta, y ha caído en el olvido. Entonces, si el tema central para la fenomenología es el ser del ente, hace sentido lo dicho por Heidegger: “*la ontología solo es posible como fenomenología*”⁵³.

Aclarado que el sentido del ser del ente es el fenómeno que hay que estudiar por parte de la fenomenología en tanto ontología, éste debe ser en términos hermenéuticos y no teórico-reflexivos, ya que la tarea de la ontología fundamental

⁵² SyT, §7 p.59

⁵³ SyT, §7 p.60. Cursivas del autor.

que tiene como tema al Dasein pre-ontológico, es la idea interpretar hermenéuticamente el sentido de “la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica”⁵⁴. Es decir, que la fenomenología del Dasein es hermenéutica en el sentido que traza un camino interpretativo (*Auslegung*) que marca su quehacer mismo en tanto que descubrimiento del sentido del ser y las estructuras fundamentales que lo componen. Podemos colegir de esto, que al afirmar que la ontología solo es posible como fenomenología, se hace necesario desde el punto de partida del Dasein hermenéutico. De ahí que la metodología de trabajo que tenga *Ser y Tiempo* sea el de la fenomenología hermenéutica.

Desde esta primera introducción a los conceptos, ideas, metodologías y objetivos del tratado *Ser y Tiempo*, estamos en condiciones de poder analizar el rol del discurso (*Rede*) y el lenguaje (*Sprache*) como ejes gravitantes del proyecto fenomenológico hermenéutico propuesto por el autor. La clave estaría en relacionar la fenomenología en tanto fenómeno y logos -*Rede*- como manifestación o mostración, desde la interpretación hermenéutica del Dasein. El siguiente punto pretende dar cuenta de la importancia del discurso (*Rede*) en la triple estructura de aperturidad (*Erschlossenheit*) del Ahí del Dasein.

⁵⁴ SyT, §7 p. 62

1.2. Discurso [*Rede*] y lenguaje [*Sprache*] en *Ser y Tiempo* (1927)

*“La exteriorización del discurso [*Rede*] es el lenguaje [*Sprache*]”
(*Ser y Tiempo*, §34)*

El §34 de *Ser y Tiempo* (1927) profundiza en el tercer existencial constituyente en la apertura del Da-sein, a decir, el discurso (*Rede*). Éste es definido en más de una oportunidad, y atenderemos a las siguientes: 1) “*El fundamento ontológico co-existencial del lenguaje es el discurso [*Rede*]*”⁵⁵; 2) “El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender”⁵⁶; 3) “El discurso es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya en la base de la interpretación y del enunciado”⁵⁷. Estas tres definiciones marcarán el proceder en este segundo punto del capítulo. En la base de la relación entre fenomenología como fenómeno y logos, se encontrará un nexo que permita identificar la necesidad de llamar logos a ese decir discursivo que permite la apertura existencial del Ahí del Dasein.

Tatiana Aguilar (1998)⁵⁸ analiza esta relación entre logos y lenguaje (*Sprache*) constatando que ya en las clases de 1924/1925 en un curso sobre *El Sofista*, Martin Heidegger hace explícita la referencia de logos como lenguaje. Ese *légein*

⁵⁵ SyT, §34 p.186

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ AGUILAR, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Editorial Fondo de Cultura Económica. D. F., México. 1998. Revisar pp. 65 y ss.

griego que no se reduce a un fonema, sino a un decir capaz de mostrar conducente a la verdad. En la afirmación de los griegos respecto a que el hombre es «el animal quien tiene logos», habría que advertir que la tradición filosófica reduce el logos a mera racionalidad como proceso cognitivo. Antes de cualquier psicologismo⁵⁹, la relación del logos es primero con el lenguaje, como manifestación del ser.

Esta apertura, manifestación, iluminación del ser, solo podemos entenderla desde su triple dimensión existencial que permite su aperturidad desde su estructura fundamental, a decir, el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*). A Heidegger le interesa el carácter ontológico del mundo. No en términos ópticos como una acumulación de objetivos, sino en sentido fenomenológico determinado en tanto lo que se muestra como ser y estructura del ser. Por eso definirá al mundo (*Welt*) como “aquello en lo que vive un Dasein fáctico en cuanto tal”⁶⁰. Y dicha relación es desde la mundaneidad (*Weltlichkeit*) que es entendida como “un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo”⁶¹. Es decir, que el Dasein en su modo de ser cotidiano, se relaciona pre-ontológicamente con un mundo desde donde poder generar una apertura (*Erschlossenheit*) de su estructura existencial. Tanto el estar-en-el-mundo como el mundo, son dos modos de ser inmediatos y cotidianos

⁵⁹ La fenomenología husserliana se define a ella misma como anti psicologista.

⁶⁰ SyT, §14 p.95

⁶¹ SyT, §14 p.94

que se le presentan al Dasein fáctico. El mundo más cercano para él, es el mundo circundante (*Umwelt*). Otra definición de mundo (*Welt*) que entrega el autor dice que “el mundo es, por consiguiente, algo «en lo que» el Dasein en cuanto ente ya siempre ha estado, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver”⁶². Es decir, que el mundo no es un ente corpóreo geométrico distinto a él, sino que hay entre ambos una relación existencial ontológica constitutiva. Es precisamente el Dasein quien abre al mundo en la relación con los entes quienes comparecen intramundaneamente ante él. Es en el mundo circundante (*Umwelt*) donde se desarrolla esto. Y que el Dasein vaya explícitamente hacia el mundo, de manera ocupada (*Besorgen*) con sus útiles (*Zeug*) estando-a-la-mano (*Zuhandenheit*), no es más que una visión remisional (*Verweisung*) del para-algo (*Um-zu*), que rebota y hace volver a sí mismo su comprensión de ser, aclarando y abriendo el mundo.

De lo anterior, vemos que al afirmar que la esencia del Dasein consiste en su existencia, o ek-sistencia, esto es una constante apertura ante un mundo de entes y ante el ser mismo (ek-céntrico). Es un estar-siendo-en-el-mundo de manera arrojada (*Geworfenheit*) sin un de-dónde ni un hacia-dónde. Comenta Heidegger que “El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su “Ahí” [Da]”⁶³. Esta modalidad existencial de aperturidad

⁶² SyT, §16 p.105

⁶³ SyT, §28 p.159

situada desde el estar-en, permite al Da-sein⁶⁴ conocer eso que ahora nombramos «mundo» desde los tres existenciales fundamentales del Dasein en su modalidad propia (*Eigentlichkeit*), a decir, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*), y el discurso (*Rede*)⁶⁵. Del mismo modo, también es necesario mostrar cómo se comporta cotidianamente el ser del Ahí, es decir, desde sus modalidades impropias (*Uneigentlichkeit*) de apertura del *uno* (*das Man*), a decir, la habladuría (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*), y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*). Esta modalidad de la caída (*Verfallen*) del Dasein cadente⁶⁶, es también el fundamento del estar-en-el-mundo en tanto que poder-estar-en-el-mundo de modo impropio⁶⁷.

La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) (§29) como primer existencial constitutivo en la aperturidad del Dasein, implica una condición según la cual éste se encuentra siempre desde un estado de ánimo (*Stimmung*) en tanto que

⁶⁴ Desde el §28 en adelante, Heidegger usa Da-sein con guion para subrayar la necesidad de pensar el Ahí (*Da*) del Dasein como lugar desde donde se genera la iluminación (*Lichtung*) o aperturidad (*Erschlossenheit*).

⁶⁵ Los tres son co-originarios (*Gleichursprünglichkeit*) en tanto estructuras existenciales de apertura del Ahí, o modos de ser el estar-en (*In-sein*) constituyentes del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*).

⁶⁶ Jorge Eduardo Rivera, en una nota al §37 p. 199 de *Ser y Tiempo*, comenta que el movimiento de caída “no es algo estático, sino un movimiento que lleva al Dasein a absorberse en los entes del mundo y a interpretarse desde estos entes del mundo, es decir, a olvidar su ser más propio”. p. 484. El cuidado (*Sorge*) como estructura fundamental del Dasein, se revela en este movimiento de caída ya que, como determinación existencial, la caída está tentando (§38) constantemente al Dasein para traicionar a su propio ser, no como algo que provenga desde afuera sino como algo constitutivo de su ser mismo, la cotidianidad tranquilizadora omni-comprensora del *uno* (*das Man*). La caída lejos de ser algo estático, acelera desenfrenadamente su movilidad a medida que la impropiedad se apodera del ser impropio, y aleja toda posibilidad de poder-ser (*Sein-können*).

⁶⁷ Hay que recordar que las modalidades defectuosas del Dasein propio, o modalidades cotidianas del Dasein cadente, no deben ser consideradas en un plano negativo o por superar, sino que constituyen la apertura del *uno* (*das Man*), «*uno*» que somos todos y al mismo tiempo nadie en particular.

tonalidad afectiva o temple anímico (*Gestimmtheit*). Esta *Befindlichkeit* es ónticamente lo más conocido y cotidiano al Dasein afectado en cuanto a temple, y es previa a cualquier estado de ánimo. Es decir, es previo a cualquier estado psicológico (*seelischen Zustandes*), ya que la disposición afectiva es el fundamento para que éstos ocurran.

No obstante, el Dasein se encuentra constantemente en una indeterminación afectiva (*Ungestimmtheit*), que no es lo mismo que el mal humor (*Verstimmung*), pero que lo revela en su Ahí como una carga (*Last*). Esta carga-tediosa a través de los temples afectivos o estados de ánimo, posicionan al ser del Dasein en su Ahí. Pensar espacialmente este asunto, implica entonces que el Ahí (*Da*) en su aperturidad, va generando un espaciamiento o espaciando (abriendo-iluminando) la existencia en relación al mundo y consigo mismo. Dice Heidegger que en el temple anímico “el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [Dasein] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”⁶⁸. Esto nos quiere decir que el Da-sein está siempre abierto en sus afecciones, en el sentido de que es un ente al cual la existencia no solo le ha confiado su ser, sino la ejecución misma de su existencialidad, es decir, poner en movimiento la existencia.

⁶⁸ SyT, §29 p. 161

Que el Dasein se muestre o se revele como aquello que es, sin un «*de-dónde*» ni un «*hacia-dónde*», implica una doble dimensión en tanto que queda abierto en su ser, pero oculto en su direccionalidad. Esa es la condición de arrojado (*Geworfenheit*) al mundo en su «*que es*» y su «*tener que ser*», ambos propios de la facticidad que le caracteriza su modalidad más inmediata y cotidiana no como un ente intramundano (*Vorhandenes*) sino bajo la modalidad del estar-en-el-mundo. Al respecto dirá el autor que “el temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo”⁶⁹. De esto podemos colegir que el Dasein habita el mundo (*Welt*) en la disposición afectiva (*Befindlichkeit*); y ésta es la razón por la cual es un existencial de la apertura del Dasein al mundo. De este modo, el Dasein se ve *afectado* por sus estados de ánimo en la ocupación circunspectiva.

Precisará Jesús Adrián (2009) diciendo que “la disposición afectiva expresa el modo de ser pasivo y receptivo del Dasein que sencillamente se encuentra ahí con las cosas que le importan, que le atañen, que le afectan”⁷⁰. Esa es la razón por la cual el Dasein en la disposición afectiva se encuentra (*sich befindet*) afectadamente arrojado al mundo.

⁶⁹ SyT, §29 p. 163

⁷⁰ ADRIÁN, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. (ed. cit.). p. 53

Para la estructura mencionada, el estado de ánimo más cercano al *verse afectado* en la ocupación circunspectiva es el miedo (*Furcht*). Desde esta manifestación de estado anímico es que se puede comprender la estructura de la disposición afectiva en general, a decir, la angustia (*Angst*). En este sentido del miedo, lo temible -*temibilidad (Furchtbarkheit)*- es lo que comparece dentro del mundo, desde el modo de ser de lo a la mano (*Zuhandenheit*). No hay que entender este temor como un ente intramundano temible, sino a que en la comparecencia con el mundo, dicho ante-qué, se nos presenta como amenazante. A la base del miedo, está la posibilidad de lo perjudicial que al estar en la cercanía, nos pueda alcanzar o no. De ahí entonces la relevancia de esta figura como posibilidad del estar-en-el-mundo, ya que a la circunspección (*Umsicht*) se le vuelve visible lo temible porque está en disposición afectiva del miedo, y ante eso, Heidegger dirá que solo el Dasein que tiene miedo puede aclarar qué es lo temible. En términos pre-ontológicos, el tener miedo es una posibilidad latente del estar-en-el-mundo, ya que éste (el miedo) lo abre como estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. Heidegger aclara sobre este punto: “El Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, es siempre un ocupado estar en medio de... inmediata y regularmente el Dasein es en función de aquello de que se ocupa. El peligro para él es la amenaza de su estar-en-el-medio-de”⁷¹. De esto podemos concluir que el miedo no es una disposición óptica, sino una posibilidad existencial, que marca una primera aproximación hacia la disposición afectiva

⁷¹ SyT, §30 p. 167

fundamental (*Grundbefindlichkeit*), es decir, la angustia (*Angst*) en tanto modalidad de apertura del ser del Dasein.

El comprender (*Verstehen*) (§31) como segundo existencial constitutivo en la aperturidad del Dasein, es importante en su vínculo con el lenguaje, ya que desde aquí se revela la necesidad de formular la pregunta fundamental, la pregunta por el ser, y la tarea de fijar como objetivo del tratado «la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser», así como también su meta provisoria «la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general». De esta manera, el comprender justifica la sentencia «el Dasein es la morada de la comprensión del ser», y su vínculo con la hermenéutica que interpreta siempre desde la comprensión mediana del ser.

Tal vez la primera advertencia que habría que hacer notar, es que Heidegger no está pensando el comprender en términos epistemológicos. No se trata de aprehender intelectualmente una significación de un objeto, sino más bien, es un acto que se identifica con el ser mismo del Dasein. En ese sentido, el Dasein es un *saber de sí mismo*, un saber de lo que pasa consigo mismo, un experimentar el propio ser como posibilidad existencial, como poder-ser (*Sein-können*). Dicho saber que lleva consigo mismo, como posibilidad de ser, es el comprender. Comenta Heidegger al respecto que el “comprender significa proyectarse hacia una determinada posibilidad del estar-en-el-mundo, es decir, existir como tal

posibilidad”⁷². En este sentido, el comprender permite situar al Ahí en su lugar ontológico desde donde el Dasein se proyecta como posibilidad hacia posibilidades -donde la posibilidad de la absoluta imposibilidad es la muerte-.

En el comprender se da existencialmente el modo de ser del Dasein que es el poder-ser (*Sein-können*). En él acontece, es decir, que el Dasein no es algo que está-ahí y que por añadidura tiene la facultad de poder-algo, sino más bien el Dasein es antes que todo, o primariamente, un ser-posible⁷³. Comenta Heidegger al respecto: “El Dasein es un poder-ser entregado a sí mismo, es, de un extremo a otro, posibilidad arrojada. El Dasein es la posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser”⁷⁴. En la co-originariedad (*Gleichursprünglichkeit*) de la disposición afectiva y el comprender, el Dasein se encuentra arrojado (*Gewrofenheit*) al mundo, carente de direccionalidad (sin un de-dónde ni un hacia-dónde), y al mismo tiempo, se juega una posibilidad de ser en tanto proyección (*Entwurf*). En este sentido, “el Dasein es en el modo de haber siempre comprendido o no comprendido que es de esta o aquella manera”⁷⁵. Es decir, que el Dasein *sabe* lo que pasa consigo, se comprende en esa relación

⁷² SyT, §75 p. 405

⁷³ Es necesario distinguir dos conceptos: ser-posible (*Möglich-sein*) y poder-ser (*Sein-können*). El primero, implica el ser-posible como una posibilidad existencial del ser del Dasein, mientras que el segundo, implica un poder-ser al modo de ocuparse del “mundo”, la solicitud, y de la relación consigo mismo, que se da siempre desde el comprender (*Verstehen*). En ambas podemos ver un juego co-originario ya que la ejecución proyectante del *poder-ser* por parte del comprender, es al mismo tiempo la puesta en marcha del *ser-posible* del Dasein en tanto existencialidad de la existencia.

⁷⁴ SyT, §31 p. 170

⁷⁵ *Ibíd.*

existencial consigo mismo, es por eso que puede extraviarse en su condición de arrojado absorbido por el *uno* (*das Man*) en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Así las cosas, él puede ser proyección de posibilidades.

De esto último vemos entonces, que a Heidegger no le interesa la conceptualización del ser, sino la comprensión de éste (hacia allá iría encaminada una ontología fundamental). Tatiana Aguilar (1998) analiza este asunto mencionando que “El objeto de la analítica existencial es, precisamente, retroceder hasta la constitución esencial del Dasein para explicar la comprensión del ser”⁷⁶.

La forma en que se regula el comprender es la interpretación (*Auslegung*). A través de ella el comprender puede tener un desarrollo proyectivo, es decir, poder estar abierto a las posibilidades abiertas de ser (*Sein zu Möglichkeit*), que al mismo tiempo son formas del poder-ser (*Sein-können*). La interpretación opera como una explicitación de lo dado en el comprender, o dicho de otro modo, los entes son articulados dentro de la totalidad del comprender y quedan expuestos de forma explícita: “En la interpretación, el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación, el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llegar a ser él mismo”⁷⁷. De esto colegimos,

⁷⁶ AGUILAR, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. (ed. cit.). p. 169

⁷⁷ SyT, §32 p. 174

que la interpretación se funda existencialmente en el comprender y no al revés. La interpretación no es llevar a concepto, sino que es la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender.

De lo anterior, podemos ver que lo abierto en el comprender implica una explicitación interpretante del ente intramundano en su para-qué. Toda visión antepredicativa de lo a la mano, ya es en sí misma *comprensora-interpretante*. Es decir, que el enunciado (*Aussage*) de la singularidad de los entes intramundanos viene después. En ese sentido, la articulación de lo comprendido en la interpretación del ente intramundano es previa a cualquier enunciado temático que se pueda hacer de él. Esta interpretación (*Auslegung*) no arroja un significado sobre el “mundo”, sino que lo que comparece en él ya tiene siempre una condición respectiva (*Bewandtnis*) abierta en la comprensión del mundo. Esta condición queda explícita en el sentido de un afuera, por medio de la interpretación. No se experimenta primero lo que esta-ahí para luego entenderlo como un determinado ente intramundano: “lo a la mano es comprendido siempre desde una totalidad respeccional [Bewandtnisganzheit]”⁷⁸. De ahí entonces que podamos dar paso a la explicación de los tres momentos bajo los cuales se funda la interpretación circunspectiva cotidiana: haber previo (*Vorhabe*); manera previa de ver (*Vorsicht*); y manera previa de entender (*Vorgriff*).

⁷⁸ SyT, §32 p. 175

El primer momento, el haber previo (*Vorhabe*) guarda relación con la interpretación en tanto que se apropia de una comprensión, y se mueve desde un «estar vuelto» hacia una totalidad respeccional ya comprendida. Esta apropiación de lo comprendido (todavía encubierto) realiza un acto de descubrir (*Entdecktheit*) guiado por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual, lo comprendido debe ser interpretado. El segundo momento, la manera previa de ver (*Vorsicht*) de alguna manera “recorta” lo dado en el haber previo, hacia una determinada interpretabilidad. En ese sentido, lo comprendido que se tiene desde el *haber previo (Vorhabe)* y que está puesto en la mira del modo previo de ver (*Vorsicht*), se hace entendible por medio de la interpretación. De ese modo, dicha interpretación se ha decidido siempre por una conceptualidad previa, o manera previa de entender (*Vorgriff*). Este asunto es muy importante para la relevancia de esta investigación, ya que a partir de esto, el lenguaje y sus palabras anticipan constantemente para nosotros los posibles modos de comprender las cosas con las que tratamos. Al mismo tiempo, veremos con posterioridad, que es precisamente este horizonte de comprensibilidad-interpretante el que encierra al lenguaje en un círculo hermenéutico del cual se hace necesario un dejar-ser.

Con lo avanzado hasta acá podemos marcar un vínculo con la pregunta que guía *Ser y Tiempo*, a decir, la pregunta por el sentido del ser (*dem Sinn von Sein fragen*), ya que el ente intramundano proyectado en la comprensión hacia un todo

de significatividad (*Bedeutsamkeit*), o “aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal”⁷⁹, implica que dicho ente que ha sido des-cubierto por el Dasein, es decir, que ha venido a la comprensión, tiene sentido (*Sinn*). Heidegger dirá que el “sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora”⁸⁰. El sentido no habría que entenderlo como una propiedad adherida al ente intramundano, ya que en la comprensión, se comprende al ente (el ser), no el sentido. Es por esto, que el sentido (*Sinn*) es un existencial de la aperturidad del Ahí del Dasein, ya que como figura existencial del comprender, permite la apertura del estar-en-el-mundo. Heidegger dirá que en el sentido “se hace visible la estructura formal de lo que puede ser abierto en el comprender, y lo articulado en la interpretación”⁸¹. Esto quiere decir que el comprender es aperturidad del Ahí gracias al sentido, debido a que opera como horizonte articulable en la interpretación-comprensora. Con lo anterior, vemos que la pregunta por el sentido del ser, es la ejecución de la pregunta por el ser mismo, en tanto que está inmersa en la comprensibilidad del Dasein. El sentido entrega un acceso a la posibilidad de plantear (o repetir) la pregunta omitida por la historia de la metafísica.

El discurso (*Rede*) (§34) como tercer existencial constitutivo en la aperturidad del Dasein co-originario con la disposición afectiva y el comprender, se devela

⁷⁹ SyT, §31 p. 169

⁸⁰ SyT, §32 p. 177

⁸¹ SyT, §33 p. 181

como el fundamento ontológico-existencial del lenguaje (*Sprache*). Si el discurso (*Rede*) es “la articulación de la comprensibilidad”⁸², vemos que éste es la base de la interpretación y el enunciado en tanto dimensión ontológica. El modo en cómo se mueve la comprensibilidad de una dimensión ontológica a una óptica, estará marcado por el paso del discurso (*Rede*) al lenguaje (*Sprache*). Esto quiere decir, que el discurso *demanda convertirse* en lenguaje para el Dasein cotidiano. De ahí la sentencia de Heidegger al decir que “la exteriorización del discurso es el lenguaje”⁸³. El discurso tendrá un *modo de ser mundano (weltliche Seinsart)*, es decir, que el discurso en su forma de lenguaje es un ente más (por ejemplo, en su forma lingüística-gramatical). Precisa Jesús Adrián (2009) al respecto que “el hablar [*Rede*] no es lingüístico pero posibilita el lenguaje”⁸⁴.

Si el discurso (*Rede*) es la articulación de la comprensibilidad, vemos que el rol del sentido (*Sinn*) es lo que se puede articular en la interpretación, o sea, en el discurso. El todo de significaciones (*Bedeutungsganze*), es decir, lo articulado en la articulación del discurso, sale de relieve como aquello que viene a palabra. Y estas significaciones pertenecientes al todo, están provistas de sentido. Por eso que a las significaciones «le brotan las palabras», y no son éstas las que tendrían significaciones de antemano. Precisa Heidegger al respecto: “A las

⁸² SyT, §34 p.186

⁸³ Op. Cit. p.186

⁸⁴ ADRIÁN, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. (ed. cit.). p. 140. El paréntesis de corchete es del tesista.

significaciones le brotan las palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones”⁸⁵.

Para esta triple estructura de aperturidad del Ahí, en tanto existenciales, vemos que la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso. Dicho expresar no debe hacernos pensar que la comprensibilidad «sale afuera» gracias al lenguaje, sino que dicha comprensibilidad cotidiana pre-ontológica, siempre ha estado afuera en el mundo, es decir, que la comprensibilidad -articulada por el discurso- sale de su plano ontológico hacia el óntico y se vuelve lenguaje (*Sichaussprache*). Es por eso que se justifica la idea que el discurso se exterioriza como lenguaje, de ese modo el discurso puede convertirse en un ente, puede desarticularse en, por ejemplo, palabras-cosas. Y el discurso es existencialmente lenguaje porque el ente articulado por él, tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo y se encuentra en una condición de arrojado (*Geworfenheit*) al mundo.

La función constitutiva del discurso para la existencialidad del Dasein, se funda en la posibilidad de un escuchar (*Hören*⁸⁶) y un callar (*Schweigen*), en tanto fenómenos que articulan la estructura del discurso. De ahí que se pueda afirmar

⁸⁵ SyT, §34 p. 186

⁸⁶ Esto se retomará en el Capítulo 2, a propósito de la relación que Heidegger hace con el pensar y el lenguaje. Se verá que el pensar es «pensar del ser» en una ejecución de pertenecer (*gehören*) al ser, y estar a la escucha (*hören*) tanto del ser como del lenguaje.

que toda exteriorización del discurso tiene a la vista un posible escuchar, ya que el lenguaje siempre es diálogo, incluso ahí donde no se contesta nada y solo se oye. Es por eso que el Dasein se escucha a sí mismo “como un escuchar de la voz de un amigo que todo Dasein lleva consigo”⁸⁷. De esto podemos observar que el Dasein escucha porque comprende.

Aclarada la necesidad de pensar el lenguaje desde su modalidad ontológica que es el discurso, como uno de los tres existenciales constituyentes en la apertura del Ahí del Dasein, y fundamentando la pregunta rectora que traza el camino investigativo de *Ser y Tiempo*, a decir, la pregunta por el sentido del ser, salta a la vista advertir sobre un problema metodológico que se le presentará a Heidegger, y que terminará desencadenando la pausa y final abrupto del tratado mismo, a decir, el problema de la verdad: lo que ella abre, a propósito de lo descrito en el comprender-interpretante, el rol de la verdad, y la insuficiencia que resulta la pregunta por el sentido del ser, para avanzar hacia la pregunta por el ser.

⁸⁷ SyT, §34 p. 188

1.3. El problema de la verdad en la formulación de la pregunta por el sentido del ser: una insuficiencia para el Tratado

“Quizás el defecto fundamental de mi libro Ser y Tiempo sea que me haya atrevido a ir demasiado lejos demasiado temprano”
(M. Heidegger. GA 12:89)

Al comienzo de este primer capítulo, se mencionó la necesidad de establecer con claridad las definiciones de ser y ente. «ser» como “aquello que determina al ente en cuanto ente”⁸⁸, y «ente» como “todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera”⁸⁹. Analizadas las implicancias de dichas definiciones, Heidegger profundiza la relación de ambos, mencionando que “el ser solo «es» en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser”⁹⁰. Esta modalidad de comprenderse a sí mismo, marcada por la disposición afectiva fundamental, a saber, la angustia, comienza desde esa cotidianidad caída en donde se pre-comprende el Dasein, y se revela en su posibilidad existencial óptica como cuidado (*Sorge*). La dictadura de lo *uno*, manifiesta la huida del Dasein consigo mismo⁹¹, quedando en una posición donde nunca es incomprendido completamente, pero tampoco se comprende a

⁸⁸ SyT, §2 p. 31

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ SyT, §39 p. 208

⁹¹ Huida que se funda en la angustia y no en el miedo: “el darse la espalda propio de la caída, se funda más bien en la angustia y ésta, a su vez, hace posible el miedo” SyT, §40. p. 210.

cabalidad, es decir, habita *en* la comprensión (una comprensión mediana) como condición proyectiva de posibilidades.

Es por esto, que el vínculo entre angustia (*Angst*), cuidado (*Sorge*) y libertad (*Freiheit*) es de suma importancia en este punto, ya que es precisamente la angustia como disposición afectiva fundamental, la que permite la libertad del Dasein para escogerse a sí mismo en tanto propio como impropio. Y lo que se revela con este ejercicio, es el cuidado (*Sorge*) como estructura fundamental del Dasein. Heidegger comenta sobre el cuidado lo siguiente: “El ser del Dasein [Sorge] consiste en un anticiparse-a-sí-mismo-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”⁹². Jorge Eduardo Rivera comenta que desde la estructura ontológica-existencial, el cuidado es “el conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano, un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra”⁹³. De ahí entonces que ese por delante, habérselas, y que en algún sentido *nos va* el ser, permite al cuidado *anticiparse* como un *estar vuelto* hacia el más propio *poder-ser* (*Sein-können*), donde también se juega la posibilidad de la impropiedad: “el proyecto del poder-ser del sí mismo, queda abandonado al uno”⁹⁴, ya que el *sí* del anticiparse-a-sí (*Sichvoweg*), es también el *sí* del *uno*-mismo.

⁹² SyT, §41 p. 216

⁹³ SyT, Nota del traductor. p. 487

⁹⁴ SyT, §41 p. 217

Con lo mencionado, podemos dar paso a pensar el concepto de verdad (*Wahrheit*) en *Ser y Tiempo*, despojándolo de toda herencia de la tradición filosófica (del latín *veritas*) que identifica a la verdad como vínculo en la mismidad de ser y ente (Parménides), o bajo la lógica aristotélica de encontrar la verdad en el enunciado (*Aussage*), es decir, como juicio (*Urteil*) o postura frente a las cosas -verdaderas o falsas-. En este sentido, hay que advertir que como tarea destructiva (*Destruktion*), no se busca montar una «historia de la verdad» nueva, sino más bien encontrar los elementos fundamentales que acerquen originariamente al problema de la verdad.

Heidegger tomará la idea del enunciado (*Aussage*) como lugar de la verdad, pero en términos de movimiento, vale decir, enunciando un *estar vuelto* hacia la cosa misma. Dicha remisión enunciante, permite una *mostración* del ente, ya que el enunciado lo que hace es *des-cubrir* (*Entdecktheit*) al ente en cuanto estar vuelto. Heidegger dirá que “lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de él y en el cómo de su estar descubierto”⁹⁵. Lo que se exige entonces al ente, es mostrarse desde su mismidad (*sichzeigen des Seienden in Selbigkeit*). Es decir que mostrándose desde su mismidad, constituye el carácter ontológico y opera como un estar-vuelto des-cubridor hacia el ente mismo. Decir que «el enunciado es verdadero» quiere decir que es capaz

⁹⁵ SyT, §44. p. 240

de des-cubrir al ente en sí mismo (mostrar, hacer ver, iluminar). Podemos colegir de esto, que en el planteamiento heideggeriano, el ser-verdadero (*Wahrsein*) es ser-descubridor (*Entdeckend-sein*), o sea, nos alejamos de la estructura de relación-conocimiento entre un ente-sujeto y un ente-objeto. La verdad ya no opera desde una perspectiva epistemológica o teoría del conocimiento, sino más bien como un existencial que pone al des-cubierto el mundo en cuanto tal, bajo una operación fenomenológica-hermenéutica. El modo originario de ser del Dasein, entonces, es el ser-verdadero en tanto que ser-descubridor. Al respecto dirá Heidegger: “los fundamentos ontológicos-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez, ante la vista del fenómeno más originario de la verdad”⁹⁶. El des-cubrir entonces, podemos verlo desde una doble función: por un lado, el Dasein es des-cubridor, es verdadero. Y por otro lado, la verdad en sentido derivado, produce un *ser-descubierto* o *estar al descubierto*. Ambas fundadas en una aperturidad (*Erschlossenheit*) del mundo.

El cuidado (*Sorge*) en cuanto anticiparse-a-sí (*Sichvoweg*) estando ya en el mundo, en medio del ente intramundano, es ya una aperturidad del Dasein, y por consiguiente, el estar al des-cubierto (*Entdecktheit*) solo es posible por medio de esta aperturidad (*Erschlossenheit*). Es decir, que por la apertura del Dasein, se alcanza el fenómeno de la verdad (*Wahrheit*), y dicha apertura del Ahí (*Da*) se revela como verdad del fenómeno. Esta explicación justifica la afirmación de

⁹⁶ SyT, §44. p. 242

Heidegger al mencionar que “El Dasein es «en la verdad»”⁹⁷. Co-originariamente el Dasein es esencialmente cadente (*Verfallen*), y desde su impropiedad existencial, también habita en la «no-verdad» (*Unwahrheit*).

Ante esto último, se generará un problema en el planteamiento heideggeriano, ya que el Dasein como proyecto arrojado de la estructura del cuidado, situado y habitando *en la verdad* y *en la no-verdad*⁹⁸, siendo esta última la más inmediata y regular, se le presenta como problema a dicho modo de ser impropio del Dasein, en tanto comprensión del ser (constantemente dominada y no superada), ya que encubre el fenómeno originario de la verdad.

Aquí encontramos un vínculo entre verdad (*Wahrheit*) como des-cubrir (*Entdecktheit*), y discurso (*Rede*), ya que si este último es la articulación de la comprensión del ser por parte del Dasein, entonces el ejercicio remisivo de estar-vuelto, que se des-cubre, marcaría la necesidad de pensar la verdad, en su sentido más originario, como aperturidad del Dasein, en la que también se descubren los entes intramundanos. La operación que muestra el autor, es que “el ser-verdadero del *logos* en cuanto *apofansis* es *aletheuein* en el modo del *apofainesthai*: un hacer ver al ente en su desocultamiento (en su estar al descubierto), sacándolo afuera del ocultamiento”⁹⁹. Esta manera de «decir», nos

⁹⁷ SyT, §44. p. 243

⁹⁸ La no-verdad no es falsedad, sino que ocultamiento del fenómeno para el Dasein.

⁹⁹ SyT, §44. p. 241

hace pensar en un lenguaje que no es fonético como aclaramos al comienzo, sino más bien ontológico. De ahí la importancia del discurso, pensado como lenguaje ontológico del ser del Dasein. Heidegger dirá:

“El ser de la verdad está en conexión originaria con el Dasein. Y tan solo porque el Dasein está constituido por la aperturidad, es decir, por el comprender, eso que llamamos el ser puede llegar a ser comprendido: la comprensión del ser es posible”¹⁰⁰.

El problema de esta justificación tiene que ver con el comprender y el sentido, ya que a través de la interpretación, siempre se está comprendiendo desde una incomprensión -o comprensión mediana-. El círculo hermenéutico amenaza con desbordar esta forma de apertura del sentido como articulación de la comprensibilidad, lo que desencadenará en que Heidegger haga un giro metodológico en su planteamiento, y piense el des-cubrir (*Entdecktheit*) como develar (*Unverborgenheit*) ya no solo al ente intramundano, sino como dirá en una nota al *Hüttenexemplar* «¡A todo ente!».

Llegado a este punto en la investigación, cabe preguntarse: ¿el tratado *Ser y Tiempo* logra a través de sus dos secciones (correspondientes a la primera parte) escapar de esta tradición metafísica que piensa al ser como lo ente?; ¿el sentido (*Sinn*) al quedar atrapado en el círculo hermenéutico del comprender impropio, no termina absorbiéndose en una interpretabilidad del ser a partir del ente?

¹⁰⁰ SyT, §44. p. 251

Cuando se hizo referencia al §32 en su sección de la interpretación (*Auslegung*) se notó la relevancia de ésta como explicitación de lo dado en el comprender, es decir, como forma en que el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él, a través de su triple estructura: *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*. Y lo que desencadena este movimiento-comprensor, es un círculo hermenéutico, ya que “interpretamos aquello que ya siempre hemos comprendido de alguna manera”¹⁰¹. Advierte Heidegger que “lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta”¹⁰². Este círculo se le presenta al Dasein ni de forma negativa ni positiva, sino simplemente como una modalidad existencial. Por lo que la interpretación hace explícito y des-cubre al ser del ente como verdad a través del sentido como articulación de la comprensibilidad. Aquí se genera el problema, ya que el modo de existencia inmediato y más cercano para el Dasein es el de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Así las cosas, toda la secuencia articulada para una correcta aperturidad del Ahí del Dasein, conlleva estar anclada desde la impropiedad como primera aproximación a cualquier intento de comprensión, que es incomprensión ya que cotidianamente huimos del modo de ser propio (*Eigentlichkeit*).

Podemos deducir entonces, que el desborde de *Ser y Tiempo* se genera porque toda experiencia y comprensión de mundo que es comprensión de ser,

¹⁰¹ ADRIÁN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Vol. I.* (ed. cit.). p. 281

¹⁰² SyT, §32. p. 178

no es más que pura impropiedad cotidiana. En aquel círculo hermenéutico, al que hacemos una correcta entrada a través del Dasein comprensor-interpretante, lo que se ejecuta cotidianamente es más bien pura incomprendibilidad. Esa es la razón por la cual la «*analítica del Dasein*» se presenta como una «guía previa» (*Durchschnittlichkeit*) de lo buscado. Aquí se evidencia la insuficiencia de *Ser y Tiempo*, ya que el círculo interpretativo-comprensor, que no escapa de los límites de la incompreensión, tiene como punto central al sentido (*Sinn*) en tanto que articula la apertura comprensora. Sin embargo, esto no es un rasgo negativo, al contrario, *Ser y Tiempo* abre un problema inédito en la historia de lo pensado, y se enfrenta de cara a la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser, aunque Heidegger tendrá que hacer un giro, vuelta, o torsión (*Kehre*) respecto a este momento, y según plantea esta investigación, *dejar-ser* al lenguaje, en tanto que discurso (*Rede*) como reunión de los existenciales que constituyen el estar-en como aperturidad del Ahí del Da-sein, ya que este discurso, en su dimensión ontológica del lenguaje, debe hacerse cargo de aquello que la interpretación de alguna manera «*dice*». Aguilar (1998) sostiene que la interpretación (*Auslegung*) “es hablante no porque sea lingüística, sino porque articula el comprender”¹⁰³. Vemos entonces una necesidad que el lenguaje se deje-ser ante aquello que la impropiedad constitutiva del Dasein lo condiciona constantemente a des-cubrir como verdad al ente intramundano y constituirse a partir de la relación con él.

¹⁰³ AGUILAR, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. (ed. cit.). p. 174

Este primer paso que da *Ser y Tiempo* es muy importante cuando se enfrenta la pregunta rectora, a decir, la pregunta por el ser, ya que su necesidad radica en que a través del sentido, el Dasein se abre en su ser y lo revela como cuidado (*Sorge*). Que la primacía óptica del Dasein invite a pensar que a éste *le va* el ser, implica un anticiparse-a-sí (*Sich-vorweg-sein*). Es decir, se anticipa a sí, no se anticipa al ser. Lo que resulta de esto, es que el existir fáctico es lo que determina esencialmente la existencia del Dasein.

Que el tratado *Ser y Tiempo* haya quedado inacabado, lejos de ser algo negativo, es más bien una condición de posibilidad para el despliegue de la pregunta por el ser, aunque como se ha fundamentado, aquello abierto por el sentido, no se puede sostener con las herramientas que hasta ese momento descrito se ofrecen. No se logra sostener debido a que sus posibilidades existenciales están ancladas en la impropiedad. Si toda comprensión comienza, atraviesa y termina con una incompreensión, y además toda estructura está mediada por la apertura del sentido (*Sinn*), entonces el giro fenomenológico-hermenéutico de la pregunta por el ser, debe continuar y avanzar en su profundidad desde el sentido (*Ser y Tiempo*) hacia la verdad del ser. Este salto metodológico hará re-pensar la idea de verdad ya no como una ejecución óptica que des-encubra (*Entdecktheit*) al ente intramundano, sino que girar hacia

una verdad que ejecute ontológicamente un desocultar (*Unverborgenheit*) de todo ente.

CAPÍTULO 2

Lenguaje como dejar-ser: verdad y localidad del ser

2.1. De «*Ser y Tiempo* (1927)» a «*De la esencia de la verdad* (1930)»

“El dejar-ser [Seyn-lassen] está pensando a fondo y de una manera enteramente amplia, ¡para todo ente!”
(*Ser y Tiempo*, §18. Nota A. 7° Ed. 1953)

“Un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la metafísica, pero tampoco piensa contra ella”
(Introducción a *¿Qué es la metafísica?*, 1949)

Este primer momento del segundo capítulo, busca mostrar el tránsito metodológico que sufrió el pensamiento heideggeriano en la reformulación de la pregunta por el sentido del ser a la verdad de éste. Se busca dar cuenta de un doble movimiento a partir del abandono de la pregunta por el sentido del ser para la pregunta rectora, la pregunta por el ser. Este doble movimiento consiste en pensar la *Seinsfrage* desde la verdad del ser, y la localidad del ser con miras a lo que el lenguaje debe dejar-ser para su correcta ejecución. No quisiéramos usar la terminología «Heidegger 1» y «Heidegger 2», ya que esta investigación intenta ver saltos metodológicos que no anulan los anteriores, ni superponen uno sobre otro, sino más bien, como se comentó al final del Capítulo 1, lo abierto por el sentido (*Sinn*) y desbordado por *Ser y Tiempo* en su acorralamiento del círculo hermenéutico, es de profunda importancia para pensar el problema del ser desde un nuevo registro (vuelta o torsión), ya sea como verdad, localidad o destinación

(que de alguna manera mantiene a la base lo propuesto en el tratado). En ese sentido, en los textos posteriores a *Ser y Tiempo*, se genera un giro con el objeto de esta investigación, a decir, el lenguaje. Heidegger abandona el camino de entender el discurso (*Rede*) como articulación de la comprensibilidad en términos ontológicos, y el lenguaje (*Sprache*) como exteriorización del discurso (§34), y confiere la primacía ontológica ahora al lenguaje o habla (*Sprache*). Es importante aclarar al lector, que en adelante la palabra *Sprache* será traducida como «lenguaje» y «habla» según la editorial que se haga referencia en las citas, o según criterio de ajuste en las frases para una mejor redacción.

La insuficiencia del sentido (*Sinn*) como matriz ontológica de lo publicado en *Ser y Tiempo* hace necesaria una reformulación con miras a la verdad. Dicha reformulación en su ejecución consistirá en pasar de una verdad que revela al ser de lo ente, hacia una verdad que revela al ser desde el ser. Este giro (*Kehre*), en su tensión con la metafísica o historia de la filosofía, radicaliza el pensamiento de nuestro autor, desplazando el lenguaje en tanto lenguaje del ser, desde la metafísica, hacia otra región más originaria, a decir, el lenguaje poético.

Se mencionó que en 1927 Heidegger entendió la verdad desde un plano óntico, mediado por la *Entdecktheit* o puesta al des-cubierto del ser del ente intramundano. En este sentido ser-verdadero es ser-descubridor, y gracias al

ejercicio ontológico de dejar-ser, es que el ente intramundano queda libre o abierto para el sentido.

Dos años más tarde, en 1929, Heidegger menciona en *De la esencia del fundamento* que el estar al descubierto (*Entdecktheit*) corresponde a lo que se entiende por *verdad óptica*, es decir, un modo de manifestación del ser *del ente*, siempre previamente guiado o iluminado por una comprensión del ser *de lo ente*¹⁰⁴. Por otro lado, y aquí la novedad para la época, ocurre que la *verdad ontológica* “es el desvelamiento del ser que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente: su evidencia”¹⁰⁵. En este sentido, el ejercicio de desocultamiento está presente en ambos tipos de verdades: “la verdad óptica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a lo ente en su ser, y al ser de lo ente”¹⁰⁶. La invitación que realiza Heidegger es a pensar este des-ocultamiento o des-velo ya no solamente en función del ente intramundano (SyT), sino abarcando y expandiendo una dimensión más amplia. En *Ser y Tiempo* lo dice en una nota del *Hüttenexemplar*: “El dejar-ser [Seyn-lassen] está pensado a fondo y de una manera enteramente amplia, ¡para todo ente!”¹⁰⁷. Volvemos a constatar la necesidad de pensar el lenguaje (en

¹⁰⁴ Aquí resuena también cierta insuficiencia de *Ser y Tiempo* en su articulación conceptual con miras a la relación del ser con el ente y su imposibilidad de ir más allá de lo netamente óptico.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *De la esencia del fundamento (1929)*. En: *Hitos*. Editorial Alianza. Barcelona. 2001. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. p. 116

¹⁰⁶ Op. Cit. p. 117

¹⁰⁷ SyT, §18 NOTA A. p. 113

nomenclatura de *Ser y Tiempo* como Discurso o *Rede*) como un dejar-ser, que ya no piense solo al ente intramundano, sino *¡a todo ente!*, ya que lo revelado en la diferencia óptica-ontológica de la verdad, es la esencia de la verdad. Si por esencia entendemos que es “el fundamento de la interna posibilidad de aquello que en principio y en general se admite como algo conocido”¹⁰⁸, entonces el problema es que “la esencia de la verdad se desvela como libertad”¹⁰⁹. Y la libertad (*Freiheit*), según vimos, es el dejar-ser existente que des-encubre a lo ente, o más precisamente según la aclaración del autor: ¡A todo ente! Esto no debe hacernos pensar en la libertad como una propiedad del ser humano, debido a que ella no es un tipo de rectitud (*Richtigkeit*) o concordancia (*Einstimmigkeit*) del enunciado, ya que desde la perspectiva de la metafísica: “[es] lo imperecedero y eterno que nunca puede ser construido sobre la fugacidad y fragilidad del ser humano”¹¹⁰.

Que la verdad sea en su esencial libertad, implica un salto que va más allá de lo contenido en *Ser y Tiempo*, ya que en el tratado la libertad era entendida como *libertad para lo que se manifiesta en algo abierto*. Ese estar *siempre-abierto* se traduce como un comportarse que se mantiene abierto. No es un instante de apertura que luego se cierre, sino más bien es un comportamiento de aperturidad

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *De la esencia de la verdad* (1930). En: *Hitos*. (1976). Editorial Alianza. Barcelona. 2001. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. p. 158

¹⁰⁹ Op. Cit. p. 162

¹¹⁰ Op. Cit. p. 158

(ex-ponente, ex-sistente). De ahí entonces el salto hacia un pensar que piensa la libertad como un dejar-ser a lo ente, ya no desde una perspectiva óptica, sino en perspectiva de considerar al ser (*Sein*) como ser (*Seyn*). Ahí nuevamente la necesidad de dejar-ser al lenguaje -en su forma de *Rede*- para que suelte los límites del círculo hermenéutico, y pueda ser pensado desde una perspectiva ontológica, abandonando la mera exteriorización óptica (*Sprache*) y otorgándole una primacía de cara al ser (*Seyn*).

Advierte Heidegger que el carácter abierto de lo ente en su totalidad no coincide con una suma de entes conocidos en cada momento, sino al contrario, dirá que:

“Allí donde lo ente es poco conocido para el hombre y la ciencia apenas lo conoce y sólo de modo superficial, el carácter abierto de lo ente en su totalidad puede dominar de modo más esencial que allí en donde lo conocido y lo que siempre puede ser conocido son ya tan vastos que no se pueden abarcar con la mirada y en donde ya no se puede resistir de ningún modo la laboriosidad del conocer, desde el momento en que la posibilidad de una dominación técnica de las cosas se cree ilimitada”¹¹¹.

Bajo esto, Heidegger sostiene que el dejar-ser a lo ente, que predispone un ánimo, penetra y precede a todo comportarse que se mantiene siempre abierto y se mueve en él. Sumado a esta totalidad de ente, aparece dentro del horizonte del cálculo, y por el afán cotidiano como lo incalculable e inaprehensible, nunca se podría comprender a partir de ese ente que se manifiesta en cada caso. Sin

¹¹¹ Op. Cit. p. 163

embargo, eso que predispone el ánimo no es que sea una *nada*, sino un *encubrimiento de lo ente en su totalidad*. El dejar-ser de alguna manera *oculta* a lo ente en su totalidad, en la misma medida que el modo singular de comportarse, siempre le dejar-ser a lo ente respecto a su comportamiento y de ese modo lo *des-oculta*. Vemos entonces, que este dejar-ser, co-originariamente des-encubre y encubre, des-oculta y oculta: “en la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento (*Verbergung*) de lo ente en su totalidad, es el ocultamiento (*Verborgenheit*)”¹¹².

El giro expresado en la fórmula: “la esencia de la verdad es la verdad de la esencia”¹¹³ nos invita a pensar que «la verdad de la esencia» se debe leer refiriéndose al ser y no al ente. En este contexto, la verdad se presenta como des-ocultación y ocultación, es decir, se manifiesta como su verdad y su no-verdad:

“Por ser la verdad en la esencia libertad, el hombre histórico, en el dejar ser [Sein-lassen] al ente, puede también no dejarlo ser el ente que es y como es. El ente entonces es ocultado y disimulado. (...) Más bien, la no-verdad debe venir de la esencia de la verdad y no de una negligencia del hombre”¹¹⁴.

¹¹² Op. Cit. p. 164

¹¹³ Op. Cit. p. 170

¹¹⁴ Op. Cit. p. 162

Vemos que tanto la verdad como la no-verdad se pertenecen mutuamente, por eso la pregunta por la esencia de la verdad, solo puede desplegarse en la medida que incluye también su no-verdad.

El dejar-ser no se entiende como un desinterés o indiferencia con aquello que ha sido soltado, sino por el contrario, se entiende como un:

“meterse en lo ente (...) dejar ser a lo ente como eso ente que es, significa meterse en lo abierto y en su apertura, una partura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo”¹¹⁵.

Esta aperturidad nos desplaza al concepto de *Alétheia*. La advertencia preliminar del autor, es que este término griego habría que traducirlo por *desocultamiento* (*Unverborgenheit*), y no por *verdad* (*Wahrheit*). Dicha traducción generaría el mismo ejercicio deconstructivo, o destructivo (§6 SyT) que ponga en tensión y suspenda el término «verdad», invitando a pensarlo desde otro registro. Podemos ver a partir de esta exposición que el dejar-ser (*Sein-lassen*) y la libertad (*Freiheit*) coinciden en un “meterse en el descubrimiento de lo ente como tal”¹¹⁶. Es decir, que la esencia de la libertad, entendida como esencia de la verdad, es un exponerse *en* el des-ocultamiento de lo ente. Ese es el motivo por el cual el encubrimiento le impide a la *Alétheia* des-encubrir, ya que en el

¹¹⁵ Op. Cit. pp. 159-160

¹¹⁶ Op. Cit. p. 160

dejar-ser encubridor-desencubridor, el encubrir se le presenta como lo primero que está oculto:

“[la] verdad comienza por significar lo rescatado a un encubrimiento. Por consiguiente: Verdad, por ser tal tipo de rescate, es una cierta manera de des-encubrir”¹¹⁷.

Si en *Ser y Tiempo* la libertad del *Sein-lassen* se ponía en marcha bajo la figura del ser-descubridor (*Entdeckend-sein*), vemos que ahora, se ejecuta como des-ocultamiento (*Unverborgenheit*) no solo para el ente intramundano, sino ¡para todo ente! Por otro lado, en *Ser y Tiempo* la ejecución de la libertad es un privilegio únicamente conferido al Dasein; ahora, en un ejercicio más amplio, el autor nos invita a pensar que el desafío es buscar formas del dejar-ser que hagan pensar la verdad en tanto que libertad, debido a que esta última se presenta como “el fundamento del fundamento”¹¹⁸, donde «fundamento» es “hacer posible la pregunta del por qué en general”¹¹⁹. Esto nos brinda una correcta puerta de salida de *Ser y Tiempo* por parte de aquello que es dejado-ser, la libertad, el des-ocultar, y el lenguaje (discurso - *Rede*) como existencial constitutivo de la apertura del Ahí del Da-sein. La meditación heideggeriana para que se ejecute ex-státicamente¹²⁰ requiere constantemente de saltos o movimientos desde un

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Doctrina de la verdad según Platón (1947)*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1958. Traducción: Juan David García. p. 11

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *De la esencia del fundamento (1929)*. En: *Hitos*. (ed. cit.). p. 148

¹¹⁹ Op. Cit. p. 144

¹²⁰ Que nunca puede ser cerradura. Ocultamiento no es cerradura, ni privación no es negación: “El α de ἀλήθεια, se acomoda al exceso. Privación no es negación. Cuanto más crece lo que se designa el verbo φύειν, tanto más vivaz es la fuente de donde aquello se levanta, la *Verborgenheit* en la *Unverborgenheit*. HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Le Thor (1969)*. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria.

dejar-ser que no abandona, sino que introduce y compromete la relación del Dasein con todo lo ente como puesta en libertad.

En la *Carta sobre el Humanismo* (1947), comienza diciendo Heidegger en una nota de la edición de 1949, que fue en el año 1936 cuando hizo un “intento por decir sencillamente la verdad del ser”¹²¹. El texto de 1936 al que hace referencia es *Superación de la Metafísica (Überwindung der Metaphysik)* en donde encontramos por primera vez el uso estricto de la expresión «verdad del ser» reemplazando a «sentido del ser». En la misma *nota* de 1949 continúa diciendo que “la carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello es sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano”¹²². Si el lenguaje de la Metafísica es aquel que históricamente ha usado la tradición filosófica, y que en el §1 de SyT se denuncia atrapada por los tres prejuicios que identifican como sinónimos al ser con el ente, entonces vemos que la tarea destructiva planteada en el tratado de 1927, a decir, la *Destruktion* como “abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición [Metafísica] se nos transmite como ser del ente”¹²³, sigue con la misma intensidad si entendemos la metafísica como un “preguntar más

Jorge Acevedo (ed.). Santiago de Chile. 2017. Traducción: Francisco Soler y María Teresa Poupin. p. 194. También vemos que “¿o sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la «Léthe» pertenece a la «Alétheia» no como mero añadido, como las sombras de la luz, sino como corazón de la «Alétheia»?” (HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Zähringen* (1973). Versión digital de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf> Santiago, Chile. 2004. Traducción: Oscar Rivas. p. 14

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo* (1947). Editorial Alianza. Madrid. 2016. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. p. 13 Nota al pie: 1° ed. (1949)

¹²² *Ibíd.*

¹²³ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?* (1956). Editorial Herder. Barcelona. 2006. Traducción Jesús Adrián Escudero. p. 55

allá de lo ente a fin de recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto”¹²⁴. En este sentido, *superar la metafísica*, implica no un montar una nueva metafísica sustituyendo la ya existente, ya que “incluso superada, no desaparece”¹²⁵, sino que ésta debe ser pensada como historia acontecida del ser, es decir, que lo anunciado con la superación, es una torsión, vuelta o giro (*Kehre*) del olvido del ser: “la superación sólo es digna de ser pensada en la medida en que se piensa en la torsión”¹²⁶. Y es precisamente aquí donde se revela la verdad del ser ya que preguntar ¿qué es la metafísica? Es una «pregunta metafísica» que permite poner en tensión a la misma metafísica. Esta tensión, se devela como el rasgo de fatalidad (*Verhängnis*) de la metafísica occidental, ya que ésta “deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad como el pliegue de ambas, a partir de la Metafísica y por ésta”¹²⁷. Y este olvido del ser, o fatalidad de la metafísica, se vuelve necesaria ya que el ser mismo solo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él, debido a que el Dasein es quien guarda la verdad del ser¹²⁸. Dicho de otro modo, preguntar por el ser, o preguntar por la verdad del ser, implicará un preguntar metafísico por la Metafísica (la Metafísica

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la metafísica?* (1929). Editorial Alianza. Madrid. 2003. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. p. 37

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Superación de la Metafísica* (1936). Versión digital de www.philosophia.cl (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS). Ediciones del Serbal. Barcelona. 1994. Traducción: Eustaquio Barjau. p. 3

¹²⁶ Op. Cit. p. 8

¹²⁷ Op. Cit. p. 7

¹²⁸ SyT, §2 p. 32 Nota C del *Hüttenexemplar*

nunca se pregunta por lo metafísico de ella, por eso se presenta como fatalidad). Esta torsión permite una ejecución destructiva (*Destruktion*) que abre caminos hacia la superación (*Überwindung*) de la misma.

Según lo anterior, y reafirmando la necesidad de pensar el lenguaje como un dejar-ser, vimos que en *Ser y Tiempo*, lo que ocurre es que el lenguaje está atrapado por los límites del *lenguaje de la Metafísica*, que legitima la omisión u olvido del ser. No obstante, en 1949 se sostiene que “un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la metafísica, pero tampoco piensa contra ella”¹²⁹. Así como también en 1969 sostendrá el autor que “hemos partido de la pregunta ¿qué significa *Seinsfrage*? Comprendida de esta manera metafísica como pregunta por el ser del ente, esta pregunta conduce a que la pregunta por el ser en cuanto ser nunca llegue a ser planteada”¹³⁰. El lenguaje usado tanto en *Ser y Tiempo*, como en sus obras posteriores, en la medida que recurre a la metafísica para entender el ser *desde* el ente, se vuelve insuficiente ante la pregunta rectora por el ser. Por lo tanto la verdad, en su ejecución desocultante, deberá buscar otro *pensar*, un desplazamiento que lo direcciona hacia la pregunta por el ser desde otro registro. Ya no un pensar metafísico, que piense el lenguaje como instrumento del pensar, sino un pensar que piense al lenguaje en estrecha vecindad con la esencia del hombre, o en vecindad con el ser. Es

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a ¿Qué es la metafísica?* (1949). (ed. cit.). p. 69

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Le Thor* (1969). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica* (ed. cit.). p. 4

decir, el paso siguiente en este nuevo registro por pensar, demanda *hacer una experiencia con el pensar*, para sostener lo que Heidegger enuncia como: “solo quisiéramos de una vez llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos”¹³¹.

2.2. Hacer una experiencia con el pensar

“El pensar atiende al claro del ser por cuanto introduce su decir del ser en el lenguaje a modo de morada de la existencia. Y así, el pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis (...) En efecto, en su decir, el pensar solo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser”.

(Heidegger. *Carta sobre el Humanismo*, 1947)

En la *Carta sobre el Humanismo*, escrita en 1947 por Martin Heidegger para su amigo Jean Beaufret, comenta que “el pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación”¹³². El pensar ofrece esta esencia del hombre al ser, al modo de lo que él mismo ha sido dado por el ser. Dicho ofrecimiento, consiste en una idea de movimiento en donde pensar el ser, llega de algún modo al lenguaje o habla (*Sprache*). “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada”¹³³. Conforme avanza la investigación de este

¹³¹ HEIDEGGER, Martin. *El habla (1950)*. En: *De camino al habla*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1990. Traducción: Yves Zimmermann. p. 12

¹³² HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo (1947)*. (ed. cit.). p.15

¹³³ Op. Cit. p.16

segundo apartado, se profundizará en esta cita; pero por lo pronto, sirve para situarnos en el problema que pretendemos abrir: la relación del lenguaje o habla con el ser, y su verdad¹³⁴.

“El hombre habla”¹³⁵. Con esta frase comienza la conferencia dictada el 7 de octubre de 1950 en Bühlerhöhe titulada *El habla*. De este modo, nuestro autor nos invita a cuestionar la manera habitual en que usamos la palabra lenguaje o habla (*Sprache*). Según él, en todo momento estamos hablando (en un sentido ontológico). Habría que desmarcarse de entender el lenguaje o habla en términos de una filosofía del lenguaje o lingüística, ya que ellos son planteamientos instrumentales del lenguaje. Nos aclara:

“El hombre no es solo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella”¹³⁶.

En sintonía con lo mencionado, nos comenta Heidegger en *¿Qué es la filosofía? (1950)* lo siguiente:

¹³⁴ En el §7 letra C de *Ser y Tiempo* (1927) se nos entrega una definición de *verdad del ser*: “aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento” p.60. Esta prematura definición de verdad del ser, anclada en la pregunta por el sentido del ser, es lo que posteriormente, como ya se argumentó, constituye la vuelta, giro o torsión (*Kehre*), y genera el desplazamiento de la pregunta por el sentido del ser, a la verdad de éste.

¹³⁵ HEIDEGGER, Martin. *El habla* (1950). *En: De camino al habla*. Revista de Filosofía, Vol. VIII N°2-3. Santiago de Chile. 1961. Traducción: Francisco Soler. p.127

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo* (1947). (ed. cit.). p. 47

“el co-rresponder es un hablar. Está al servicio del lenguaje. Hoy en día nos resulta difícil entender lo que esto significa, porque nuestra representación corriente del lenguaje ha sufrido extrañas metamorfosis. Y en virtud de estas metamorfosis, el lenguaje aparece como un instrumento de la expresión. Así, se tiene por más justo decir: el lenguaje está al servicio del pensar, en lugar de decir: el pensar, como co-rresponder, está al servicio del lenguaje”¹³⁷.

En 1962, en la conferencia *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, Heidegger indica que en su uso vulgar, el lenguaje se piensa desde cuatro perspectivas: 1) como una capacidad, actividad y obra del hombre. 2) como empleo de los instrumentos de la fonación y del oído. 3) que el hablar es expresar y participar uno los movimientos de su mente dirigidos por pensamientos, con el fin de entenderse con los demás. 4) la representación y exposición de lo real y de lo irreal¹³⁸.

Si bien estas definiciones no son erróneas, quedan insuficientes para la propuesta del autor, vale decir, de entender el habla en su relación con el ser, su cuidado y su morada (su esencia). Estas ideas vulgares del término habla o lenguaje, tendrían su horizonte en la mera reducción del lenguaje a *información* o un simple medio de intercambio y de pensamiento. También en *Ser y Tiempo*

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía? (1956)*. (ed. cit.). pp. 64-65

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico* (1962). Fue una conferencia pronunciada por Martin 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 Camburg para formación de 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. p. 10. Versión en alemán: *Über Sprache und technische Sprache*. Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989. Edición de Hermann Heidegger.

se hace referencia a este sentido instrumental del lenguaje: “poseemos una ciencia del lenguaje, pero el ser del ente tematizado por ella es oscuro (...) la investigación filosófica deberá renunciar a una “filosofía del lenguaje” para pedir información de las “cosas mismas””¹³⁹. Vemos entonces, a través de estas fuentes iniciales que el hablar “nos es natural”¹⁴⁰, pero no una naturalidad en el sentido de una capacidad o facultad que el hombre pueda adquirir, sino que nos referimos concretamente a que “el habla capacita al hombre para ser aquel existente que es en cuanto hombre”¹⁴¹. Es decir, que el habla se le presenta al hombre como condición de posibilidad para su existencia misma.

A propósito de la esencia del hombre, mencionada al comienzo, Heidegger nos invita a pensar que “el habla está en estrecha vecindad con la esencia del hombre”¹⁴², y precisamente “de todas partes nos viene el habla al encuentro”¹⁴³. La relación del ser y la esencia del hombre se lleva a cabo por el pensar, que es un despliegue de llegar propiamente al lenguaje o habla. Despliegue que dicho sea de paso, puede no llegar a su cometido, y deformarse en una mera instrumentalización informativa, es decir, y como será analizado en el apartado siguiente, un lenguaje al servicio del pensar de la técnica moderna.

¹³⁹ SyT §34 p.191

¹⁴⁰ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Francisco Soler. p.127

¹⁴¹ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). En: *De camino al habla*. Revista peruana de Cultura, Instituto Nacional de la Cultura. N°2 Segunda época. Lima. 1984. Traducción: Federico Camino. p.31

¹⁴² HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Francisco Soler. p.127

¹⁴³ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Yves Zimmermann. p.11

En la esencia del hombre y el habla que nos viene por todas partes como encuentro, lo que hay es *vecindad*, que debe ser entendida como lo más próximo al hombre, pero no como una representación generalizante que piensa la esencia como un *todo verdadero*¹⁴⁴. Desmarcándose de esta idea, nuestro autor propone re-pensar la idea de esencia (*Wesen*)¹⁴⁵ como un desplazamiento o despliegue del hablar mismo. Lo que se pone en tensión aquí es la idea de concepto (*Begriff*), es decir, no hay que entender la esencia del lenguaje o del habla en términos conceptualizables: como un concepto que capta, atrapa o se adueña de algo, ya que de tal manera se vuelve manejable (ciencia lingüística o filosofía del lenguaje). Por el contrario, su esencia consiste precisamente en puro despliegue ontológico del mismo, en el sentido de condición de posibilidad para que el hombre exista en cuanto tal: “No queremos reducir el habla a un concepto para que éste nos suministre una opinión universalmente utilizable sobre el habla que tranquilice a todo representar”¹⁴⁶. En suma, el lenguaje como dejar-ser, debe renunciar a sus representaciones ónticas.

¹⁴⁴ Según Heidegger, los criterios y juicios dominantes han hecho entender la esencia en un sentido valedero-general, lo que significaría el rasgo fundamental del pensar. Esencia entonces, sería lo general, o aquello que vale para todas las cosas.

¹⁴⁵ Heidegger quiere dejar atrás la idea platónica de esencia entendida como idea inmutable. Si bien ahora se anuncia la esencia como desplazamiento y despliegue, también se hará notar posteriormente que la esencia tiene un rol de esenciar (*Wesen* y *wesen*), es decir, como movimiento y sujeta a cambio. El paso de la sustantivación a la verbalización de la misma palabra genera una intencionalidad ejecutante ontológica sobre ella. En su modalidad sustantiva, *Wesen* pareciera acercarse a algo estático, mientras que en su modalidad verbal, *wesen* pareciera ejecutarse, poner en marcha y moverse ontológicamente en dirección hacia el ser.

¹⁴⁶ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Yves Zimmermann. p. 12

Habría que advertir, que ese desplazamiento o despliegue no consiste en que el hombre tome el habla y lo lleve a su esencia, sino por el contrario, somos nosotros quienes debemos movernos al encuentro del habla con su esencia: “Aclarar el habla quiere decir, no al habla, sino elevarnos a nosotros mismos al lugar de su esencia: reunión en el acontecimiento (*Ereignis*)”¹⁴⁷. La reunión en el acontecimiento (también traducido como: *evento, advenimiento apropiador, apropiación, acontecimiento de transapropiación*) es un recogimiento entre el hombre y el habla, es decir, entre el hombre y el ser. Y ocurre porque en esta reunión, el habla toma del hombre lo que le es propio y viceversa. Reconocer que el habla tiene una primacía por sobre lo humano, conlleva esta operación en que sea el hombre quien se tenga que elevar al habla.

De lo anterior podemos entender entonces, la frase “el habla habla [*die Sprache spricht*]”¹⁴⁸, no comenzando desde un análisis tautológico como mera repetición de dos palabras, o como búsqueda o progresar a alguna parte en concreto, sino por el contrario, lo único que se espera de dicha sentencia es que “solo quisiéramos de una vez llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos”¹⁴⁹. Movernos o elevarnos al encuentro con el habla, implica situarnos allí donde siempre ya hemos residido, es decir, el acontecimiento (*Ereignis*). De

¹⁴⁷ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Francisco Soler. p. 127

¹⁴⁸ Op. Cit. p. 128

¹⁴⁹ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Yves Zimmermann. p. 12

este modo, el situarnos implica que se suelten los límites que sostienen la relación entre el lenguaje y el hombre, y se deja-ser al lenguaje que sea como lo que es, y que el hombre sea lo que es. Situarnos, entonces, no es encontrar algo nuevo, sino más bien es una remisión ontológica, un encuentro en dirección hacia el ser. El lenguaje nos posiciona *dentro* del ser, y con ello, la posibilidad de apertura de una figura del ser: la cuaternidad (*das Geviert*), es decir, la reunión de Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. Esto puede ocurrir solo en el «*hablar del habla*» y no en el «*hablar del hombre*». Cuando en *Carta sobre el Humanismo* (1947) se dice que los pensadores y poetas *habitando* protegen la morada del ser, ese habitar es situado precisamente en la cuaternidad.

El hombre, al *ir tras* el habla, utiliza como guía o hilo conductor la sentencia «el habla habla», y dicho movimiento no es un fundamento (*Grund*) del habla, ni sirve para fundamentar otras cosas, sino que afirmar que *el habla habla* nos suspende sobre un abismo (*Abgrund*). En este sentido, el habla misma es el abismo. Estamos suspendidos sobre un abismo mientras nos mantengamos en lo que *el hablar del habla* dice. Es por esto, que cualquier intento de fundamento pareciera no estar al alcance del hombre, sino únicamente a través del habla misma.

Situarnos ante el abismo del habla, es decir, afirmar que el habla habla, no hay que entenderlo negativamente como un caer en un vacío, sino que por el

contrario, la experiencia abismante que hacemos con el habla, permite que caigamos “en [o hacia] lo alto cuya altura abre una profundidad”¹⁵⁰. En este sentido altura y profundidad nos abren y posibilitan un camino para sentirnos familiarizados con ellos, de tal modo que podamos hallarnos con la casa o morada para la esencia del hombre. Ir pensando *tras* el habla, implica entonces “llegar de alguna manera al hablar del habla, ya que él acontece [*ereignet*] lo que otorga la morada a la esencia de los mortales”¹⁵¹.

Podemos ver de lo anterior, que la esencia del habla no será una mera expresión o actividad del hombre, sino que será un *ir tras* el habla, *ir tras* el ser. Porque ocurre que precisamente es el habla quien da lugar al acontecimiento (*Ereignis*). Con los modos vulgares o habituales de entender el habla o lenguaje, no se nos permite una *meditación* suficiente sobre él. Por eso es tan importante la verbalización de la palabra esencia (*Wesen* por *wesen*), ya que esta ejecución permite soltar los límites de la metalingüística, y dejarla-ser para que se revele en lo que ella misma es, y desde donde siempre ha estado, es decir, desde el ser¹⁵². Esto nos lleva a pensar la idea de que permitir que la esencia logre *esenciar* en su despliegue verbalizante, dará lugar a que Heidegger profundice en *La esencia del habla* (1957/1958) mencionando la siguiente sentencia: “la

¹⁵⁰ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Federico Camino. p. 33

¹⁵¹ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Francisco Soler. p. 128

¹⁵² En el §16 de SyT vemos una relación con esto: “mundo es, por consiguiente, algo “en lo que” el Dasein en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que todo explícito ir hacia él no hace más que volver” p. 105

esencia del habla: el habla de la esencia”¹⁵³ (*Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*). Esta frase no implica una inversión de la segunda por la primera, sino que en la primera parte (la esencia del habla) se entiende que «habla» es habla del sujeto. Aquí hay una relación platónica del problema, entendiendo esencia como *esencia de una cosa*, es decir, capacidad de capturar un concepto y llevarlo a idea. La segunda parte (el habla de la esencia), invita a través del *doble punto* a superar dicha manera de entender la esencia del habla, o abrir una nueva perspectiva: “Pero ahora, la palabra “esencia” no significa ya aquello que algo es. Oímos “esencia” como verbo; *wesend*, “esenciante”, en el sentido de presente y ausente (*Wesend wie anwesend und abwesend*)”¹⁵⁴. En su verbalización, *esenciar* nos en-camina y nos de-manda, ya que permite nombrar lo que viene a nosotros, es decir, lo que ya se mencionó en *El habla*: «de todas partes nos viene el habla al encuentro». Por otro lado, en esta frase rectora - como la denomina Heidegger- «La esencia del habla: el habla de la esencia», el habla pertenece a aquello que ella esencia, es decir, es propio a lo que en-camina o de-manda. Si bien el cómo se realiza esta operación el autor reconoce que es un tanto oscuro, ella es la que permite señalar¹⁵⁵ el camino por el cual desplegarnos y abrir la posibilidad de una meditación (*Besinnung*), es decir, de

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. *La esencia del habla* (1957/58). En: *De camino al habla*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1990. Traducción: Yves Zimmermann. p. 179

¹⁵⁴ Op. Cit. p. 180

¹⁵⁵ Aquí podemos hacer presente un juego de palabras importante, ya que la esencia del hombre es que puede señalar (*Zeichen*) dicho camino mencionado, y esto posibilita un decir (*Sagen*) y un mostrar (*Sagan*) como un dejar aparecer (*logos apofántico*), y no como un decir en términos de *informar*.

un pensar auténtico. En suma, pretender pensar la esencia del habla, vale decir, pensar lo *esenciante*, es una tarea *oscura* por lo pronto, pero que al mismo tiempo *señala* una meditación que posibilita una aperturidad ontológica y demanda la tarea existencial de pensar en la vecindad o proximidad que hay entre el hombre y el ser.

Lo conseguido hasta ahora, es decir, el análisis de la relación entre el habla y el ser, nos permite abrir paso a pensar el problema de «hacer una experiencia con el pensar». *Pensar* el pensar desde hacer una experiencia con él, no es posible sin tener claro lo que Heidegger entiende por habla o lenguaje. Es por ello que en adelante, se analizará la relación de la experiencia con el pensar, y el rol que juega el habla o lenguaje en ella.

Si continuamos ahondando en la conferencia *El habla*, notamos que una característica del habla es que *nombra*. Y nombrar es *invocar (ruft)*¹⁵⁶: “El nombrar no reparte títulos, no aplica palabras, sino que invoca en la palabra. El nombrar invoca. El invocar acerca más a lo invocado por él”¹⁵⁷. Lo que está en juego aquí, es que el nombrar no es un rodear palabras, sino un llamar las cosas (*Dinge*) a la palabra. No en un sentido de almacenar aquello que ha venido a

¹⁵⁶ Nombrar (*nennt*); invocar (*ruft*); y llamar (*heisst*), tienen una fuerte carga ontológica en el pensamiento heideggeriano, que en breve haremos notar.

¹⁵⁷ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). En: *De camino al habla*. (ed. cit.). Traducción: Francisco Soler. p. 132

palabra, sino que el ejercicio sería más bien que el nombrar *llama a palabra* (o invoca a presencia) aquello que no había sido invocado, es decir, que venga a presencia desde la ausencia¹⁵⁸. El nombrar llama con el invocar, desde la ausencia a la cercanía, es decir, la trae a presencia. Pero dicho movimiento no hay que entenderlo en términos geométricos tridimensionales. Con apoyo en la conferencia *La cosa* (1949), Heidegger afirma que “eliminar todas las distancias no aporta ninguna cercanía, pues la cercanía no consiste en una distancia pequeña”¹⁵⁹. Es decir, que el movimiento de las cosas a la cercanía, o traer a presencia, no es un desplazamiento físico-calculable. Las cosas están siendo invocadas a la presencia, desde la ausencia de no haber sido invocadas. Podemos colegir de esto, que la *presencialidad* más alta es la invocada, y no la de las cosas que están-ahí¹⁶⁰. El ejercicio es el *pr-esenciar de lo pr-esente*¹⁶¹. De este modo entonces, aquel lugar hacia donde se ven desplazadas las cosas, es decir, invocadas, no es pensado en términos geométricos espaciales, sino que “el lugar de llegada de lo convocado en el llamado es una presencia oculta en la ausencia”¹⁶². Precisamente a esa llegada pide venir la *invocación nombradora*.

¹⁵⁸ Este juego de palabras es importantísimo ya que hay una relación entre presencia (*Anwesen*), ausencia (*Abwesen*) y esencia (*Wesen*). En esa presencia-ausencia ejecutada por el invocar del nombrar que habla, se pone en marcha la idea de esencia entendida desde su gesto verbalizado explicado anteriormente como despliegue.

¹⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *La cosa* (1949). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Jorge Acevedo (ed.). Santiago de Chile. 2017. Traducción: Francisco Soler. p. 139

¹⁶⁰ En referencia a lo *Vorhandenheit*, las cosas que están-ahí sin afectarnos por ello a nosotros.

¹⁶¹ Relación mencionada de presencia (*Anwesen*) y esencia (*Wesen*). La presencia de algún modo está *esenciando* en su relación con las cosas que son invocadas o traídas a la reunión de la cuaternidad.

¹⁶² HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Federico Camino. p. 38

El llamado a venir en son de mandato¹⁶³, es al mismo tiempo un invitar: “invita a las cosas para, en tanto que cosas, concernir con ellas a los hombres”¹⁶⁴. El concernir es una invitación, un reunir en la cuaternidad de Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. Esta cuaternidad (*das Geviert*), comenta Heidegger que es “una primordial unidad, un mutuo pertenecerse”¹⁶⁵. En ese sentido, las cosas permiten dejar morar la cuaternidad de los cuatro en la cercanía (*Nähe*)¹⁶⁶ de ella: “Este morar que reúne es el despliegue de las cosas en tanto que cosas [*das Dingen der Dinge*]”¹⁶⁷. Con lo anterior expuesto, podemos pensar la idea de mundo (*Welt*) mencionando que “a la unitaria cuadratura de cielo, tierra, mortales y divinos que mora en el desplegarse de las cosas en tanto cosas [*das Dingen der Dinge*], la llamamos: mundo”¹⁶⁸. El «desplegarse de las cosas», o «cosear» (*Dingen*) de las cosas, nombra aquellas que son invocadas en el nombre del habla. Esto quiere decir que las cosas «coseando», despliegan mundo. Y por consiguiente, que

¹⁶³ Referencia a la palabra en alemán *heisst* (*heisst sie kommen: llamar a venir*). En el texto “*Was heisst Denken?*” de 1952, la palabra *heisst* debe ser entendida en su sentido pre-eminentemente, como aquello que llama a pensar, como aquello que *mandata a pensar*. Su particularidad está en que se ejecuta como un acusativo. Y ya que el hombre vive bajo la interpelación constante del ser, del mismo modo vemos que estamos constantemente interpelados por el *pensar*. Según lo dicho, esta investigación no está de acuerdo con la traducción de Raúl Gabás al proponer “¿Qué significa pensar?” ya que aquel *significa* (por *heisst*) no apunta al sentido que Heidegger pretende acuñar, ya que bajo ningún motivo se quisiera conceptualizar o definir la palabra *Denken*, sino que más bien, es a partir de una meditación que éste puede desplegarse en lo que de suyo nos interpela. Francisco Soler opta por traducir “¿A qué se llama pensar?”. Nos parece más acertada ya que el *heisst* sí cumple su función acusativa. Con lo mencionado, vemos que somos los humanos quienes ejecutamos el pensamiento, pero no somos dueños de éste. Aquí el lenguaje se vuelve a mostrar como un dejar-ser, en el sentido del *Sein-lassen*, ya que dejar-ser al *heisst* implica hacer soltar los límites de la gramatología o pensar calculante.

¹⁶⁴ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Yves Zimmermann. p.20

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ Como ya se revisó, *cercanía* no solo está en relación con la *presencia*, sino también con la *vecindad*: el habla está en estrecha vecindad con el hombre.

¹⁶⁷ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Federico Camino. p. 39

¹⁶⁸ *Ibíd.*

dicho despliegue de la cuaternidad posibilita el mundo. El hablar del habla, se muestra como una posibilidad de presencia tanto para el mundo como para las cosas: “coseando son las cosas. Coseando ellas ponen la postura del mundo”¹⁶⁹, o dicho de otro modo: «las cosas *coseando* gestan mundo».

Una discusión importante que surge aquí es confrontando lo visto en el Capítulo 1, a propósito de la idea de mundo (*Welt*) y mundaneidad (*Weltlichkeit*) en el §14 de *Ser y Tiempo* (1927). En dicho tratado, vimos tres definiciones para aproximarnos a la idea de mundo y mundaneidad, a decir: 1) aquello en lo que vive un Dasein fáctico en cuanto tal. 2) Un concepto ontológico perteneciente a la estructura existencial del estar-en-el-mundo. 3) Algo *en lo que* el Dasein en cuanto ente siempre ha estado, y en todo explícito ir hacia él, no hace más que volver. Si bien en las tres aproximaciones tempranas de la idea de mundo vemos una preeminencia y fuerte carga ontológica, la relación sigue partiendo o comenzando desde el ente y su relación con el ser. Esta primera entrada al problema del mundo consideramos que está bien como punta pie, ya que lo más cercano al Dasein es la vida fáctica cotidiana impropia, pero vemos que esa misma experiencia ontológica con el mundo -no óptica que relaciona al mundo con un objeto que está-ahí- es lo que permite dar paso a que posteriormente Heidegger piense el mundo en función del lenguaje o habla y su relación con las cosas. La profundización heideggeriana avanza desde una mirada que sigue

¹⁶⁹ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Francisco Soler. p. 133

siendo antropológica del mundo, en tanto constitutivo únicamente para el Dasein, y lo lleva a una región que ya no puede ser aprehendida por el ser humano, es decir, a un pensar desde el habla. De ahí entonces que hacer una experiencia con el pensar, es soltar los límites del lenguaje, o dejar-ser al lenguaje (*el hablar del habla*), para relacionarse con el mundo en son de invocación, llamada o mandato, el cual a través de la ejecución de las cosas *coseando* permite gestar un mundo.

Podemos observar llegado a este punto, que lo nombrado en lo invocado por el hablar del habla no es mera expresión (ni sus múltiples modos cotidianos de uso para dicha palabra), sino que lo llamado en son de mandato a venir a presencia, son las cosas y el mundo: “a veces, las cosas visitan propiamente [en la vecindad hombre-habla] a los mortales con mundo”¹⁷⁰, es decir, un grado de condicionalidad en dicha relación que no nos permite pensar el mundo al margen de las cosas, ni viceversa. En la relación de ellas no hay equivalencias, sino más co-originariedad (*Gleichursprünglichkeit*): las cosas permiten el despliegue del mundo y no hay mundo sin cosas (atiendo a mundo en tanto que cuaternidad). De este modo, afirmar que invitar al mundo-cuaternidad hacia la cercanía (o llamar a presencia), es al mismo tiempo traer al mundo hacia las cosas. La intimidad (*Innigkeit*) de ambos está dada por el invocar (*ruft*) que nombrando

¹⁷⁰ HEIDEGGER. Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Francisco Soler. p. 133

(*nennt*) al mundo, lo llama (*heisst*) a la cercanía¹⁷¹: “confía mundo a las cosas y, al mismo tiempo, cobija a las cosas en el resplandor del mundo. Éste concede a las cosas el esenciar de ellas. Las cosas comportan al mundo”¹⁷². El ejercicio de verbalizar un sustantivo vuelve a tener una carga ontológica importante en el pensamiento heideggeriano, ya que las cosas *cosean* (*Dingen*), y el mundo *munde* (*Welten*). O dicho de otro modo: «las cosas gestan mundo, y el mundo permite que las cosas sean». Estar en ese determinado camino o desplazamiento existencial, pareciera ser el correcto si queremos llegar a la esencia del habla y lograr descifrar ontológicamente que «*el habla habla como lo sonoro de la calma*»¹⁷³ (*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*). Esa calma que permite el término o plenitud del cosear de la cosa, y el munde

“La calma calma [*Die Stille stillt*]. ¿Qué calma? Ella calma Ser en la esencia del mundo. Que mundo, mundeando, sea lo más próximo de todo acercar, que acerca, acercando la verdad del Ser a la esencia humana, y así, reapropia al hombre al acontecimiento-apropiador”¹⁷⁴.

¹⁷¹ Las cosas gestan mundo configurándolo, y co-originariamente el mundo otorga las cosas.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. *El habla* (1950). (ed. cit.). Traducción: Francisco Soler. p. 135

¹⁷³ Esta traducción es de Francisco Soler, pero también encontramos otras: «*El habla habla en tanto que son del silencio*» (Yves Zimmermann); «*El habla habla como lo sonoro de la paz*» (Federico Camino).

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *La vuelta* (1949). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Jorge Acevedo (ed.). Santiago de Chile. 2017. Traducción: Francisco Soler. p. 122

Dicha reunión como manifestación del ser, ocurre en la morada del ser, vale decir, en el lenguaje o habla. La cual está custodiada por pensadores y poetas¹⁷⁵ quienes, habitando, permiten que el «pensar del habla» sea «pensar del ser». Entonces surge la pregunta ¿qué implicancias tiene el habitar?

En la conferencia *Construir habitar pensar* de 1951, Heidegger entrega importantes reflexiones sobre cómo profundizar en estas tres palabras (*Bauen Wohnen Denken*) desde un modo no convencional al que acostumbramos referirnos a ellas. Dichas palabras, intencionalmente no van separadas ni por puntos ni comas ni guiones. Lo que está buscando Heidegger con ese gesto, es generar una mismidad en la conexión de ellas, y no una equivalencia como iguales, ni mucho menos una diferencia de oposición que requieran análisis por separado. Sigue repitiéndose el juego co-originario mostrado desde el capítulo anterior.

El propósito de esta conferencia es aclarar que la relación del habitar (*Wohnen*) y el construir (*Bauen*) no parte desde la base de pensar que el construir sea algo relacionado con la construcción, ni sus reglas de cómo construir. Es decir, alejado de la arquitectura pensada como ciencia. Por el contrario, sostendrá Heidegger que su propósito es “buscar el construir en aquella región a

¹⁷⁵ Heidegger está pensando principalmente en nombres como Sófocles, Píndaro, G. Trakl, S. George.

la que pertenece todo aquello que es [la cuaternidad, el ser]¹⁷⁶. Nuestro autor entrará en conflicto con dos preguntas a partir de lo dicho: 1) ¿Qué es el habitar? 2) ¿Hasta qué punto pertenece el construir al habitar?

Podemos abordar esta primera pregunta diciendo que al habitar solo se llega (o ingresamos) mediante el construir. Y el construir tiene como meta el habitar. Bajo esto, “no todas las construcciones son también habitaciones”¹⁷⁷. Pero simultáneamente, ellas -que no son habitaciones-, están en el ámbito de nuestro habitar. Es decir, no se limitan a la mera *vivienda*. El alojamiento o estar habituado, no quiere decir el habitar mismo: “Así, pues, sería el habitar, en todos los casos, el fin que preside a todas las construcciones”¹⁷⁸. Esta concepción vulgar de entender la relación habitar-construir, nos invita a pensar el construir como un *medio*, y el habitar como un *fin*. Entendido así el contexto, solo sería posible entenderlas como actividades separadas. Por el contrario, Heidegger lo que busca es pensar que el construir ya es habitar. Entender la relación construir-habitar como medio-fin, cierra el camino hacia sus rasgos esenciales. Y dichos rasgos esenciales provienen del lenguaje o habla, porque en la esencia de una cosa, lo que se manifiesta es el hablar del habla. Nuevamente vemos la necesidad de dejar-ser al lenguaje o habla, para que permita la relación

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Construir habitar pensar* (1951). En: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2001. Traducción: Barjau. p. 139

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Construir habitar pensar* (1951). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Jorge Acevedo (ed.). Santiago de Chile. 2017. Traducción: Francisco Soler. p.125

¹⁷⁸ *Ibíd.*

ontológica entre construir y habitar. Y así como ya se analizó, el lenguaje o habla no es una expresión o actividad humana, es por eso que Heidegger sostiene que “el hombre se comporta como si él fuera el formador o patrón del habla [*Sprache*]”¹⁷⁹. Bajo esto, si seguimos entendiendo el habla en el sentido de ciencia lingüística, o como hablar técnico¹⁸⁰, entonces el hombre seguirá siendo el *señor del habla*. La apuesta heideggeriana encontrará aquí su hipótesis de trabajo para desarticular, deconstruir, o destruir (en lenguaje de *Ser y Tiempo*), ya que se ejecutaría una inversión en la relación de señorío, donde el hombre se ve empujado en su esencia humana hacia lo desazonador o no-hogareño (*Unheimlich*). En este sentido, el habla, si quiere llegar a su esencia (el habla habla), no puede ser ella un medio al servicio de la expresión: “entre todos los alientos [*Zusprüche*] que nos podrían llevar desde nosotros mismos con el hablar [*Sprechen*], es el habla [*Sprache*] el más elevado y, por doquier, el primero”¹⁸¹. A través del hablar del habla el construir es ya un habitar, debido a que impone pensar de otro modo el habitar. El *aliento (Zusprüche) del habla* es en lo que consiste la esencia del habitar.

¹⁷⁹ Op. Cit. p.126

¹⁸⁰ Precisaré Acevedo (2014) en este punto, mencionando que “el lenguaje va quedando reducido a instrumento, el instrumento de la comunicación, cuyo objetivo es “educar” a los hombres para transformarlos en competentes productores y consumidores bien preparados”. (ACEVEDO, Jorge. *Heidegger: Existir en la era técnica*. Ediciones Universidad Diego Portales. Santiago de Chile. 2014. pp.52-53.

¹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Construir habitar pensar* (1951). (ed. cit.). Traducción: Soler. p.126

Para explicar ¿qué significa construir? Habría que recurrir al alto alemán antiguo, donde construir (*buan*) significa habitar: permanecer, mantenerse, residir. Y si bien se ha perdido rastro del verbo *bauen*, se ha encontrado una huella en la palabra *Nachbar* (*vecino*). Este vecino es el *Nachgebauer*, es decir, aquel que habita en las cercanías o proximidades (*Nähe*). La antigua palabra *buan* en sus verbos *buri*, *büren*, *beuren*, *beuron*, no solo están afirmando que construir es un modo de habitar, sino que también nos da una señal sobre cómo tendríamos que pensar el habitar nombrado por ella. Pero no simplemente habitamos, pues eso sería una inactividad, más bien, el construir (*Bauen*) significa originariamente habitar (*buan*). El construir, en lo que pueda hablar originariamente, manifiesta la esencia del habitar. Este habitar (*buan*) invita entonces, a pensar en el modo en que el hombre es sobre la Tierra¹⁸². En este sentido, afirmamos que ser hombre es habitar. Ser hombre es ser como mortal sobre la tierra, es decir, habitar.

La palabra *bauen* así como invita a pensar al hombre en tanto que habita, también lo hace para *cuidar* y *cultivar*. Éstas no son maneras de producir, sino que se trata de formas de edificar. Tanto el construir como cuidar, cultivar, y como edificar, erigir, están contenidos en el construir auténtico, es decir, en el habitar. El ser del hombre consiste precisamente en habitar al modo de cultivar y edificar. En la relación habitar-construir, se ha mal interpretado el hecho que se ha tomado

¹⁸² Como parte de la Cuaternidad: Tierra, Cielo, Mortales y Divinos.

para sí, todo construir, y el habitar ha quedado oculto. Para llegar a su esencia, habría que ir al habitar mismo, el cual ha caído en el olvido: “el sentido propio del construir, a saber, el habitar, cae en el olvido”¹⁸³. Es por ello que el construir-habitar ha ocultado al habitar mismo. Y si el habitar del hombre es un rasgo fundamental del Dasein, entonces lo que ha caído en el olvido (el ser) es lo que desde 1927 en *Ser y Tiempo* se denuncia. Comenta Heidegger: “El habla retira al hombre su hablar sencillo y elevado. Pero con eso no enmudece su aliento primigenio, solo calla. Por cierto que el hombre omite prestar atención a ese callar”¹⁸⁴. Vemos que los significados superficiales de las palabras prevalecen, por lo que habría que atender a ese *callar* o *silencio* de las palabras, donde su esencia queda oculta (olvidada). El despliegue del construir-habitar que olvida al habitar mismo, es la caída en el olvido. Al olvidar el habitar, se olvida el ser, es decir, el modo en que los *mortales* son en la *tierra*.

Se comentó que «el aliento del habla» es en lo que consiste la *esencia del habitar*. En este sentido, el rasgo fundamental del habitar del hombre es el ser. Entonces, precisamente es el ser quien es necesario proteger (*schonen*¹⁸⁵): “El rasgo fundamental del habitar es este proteger”¹⁸⁶. El ser se protege¹⁸⁷ ante las

¹⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Construir habitar pensar* (1951). (ed. cit.). Traducción: Soler. p. 127

¹⁸⁴ *Ibíd.*

¹⁸⁵ Proteger, cuidar, preservar, mirar por, tener cuidado. Lo que resuena en *Sorge* como cuidado del ser, o según visto anteriormente: la protección de la esencia del habla: el acontecimiento (*Ereignis*).

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Construir habitar pensar* (1951). (ed. cit.). Traducción: Soler. p. 128

¹⁸⁷ También se libera (*Freien*). De la raíz «*Fry*»: preservado de daño y amenaza.

direcciones en que se encamine el despliegue de la esencia del habitar: hacia la cuaternidad. El habitar atraviesa todo el habitar en su extensión, y su protección lo hace en las cuatro direcciones: Cielo, Tierra, Mortales y Divinos¹⁸⁸. De este modo “los mortales son en lo cuadrante, habitando”¹⁸⁹, y su rasgo fundamental es el proteger. En este sentido, los Mortales, siendo Mortales, habitando, protegen la cuaternidad en su esencia. Es así como el proteger se despliega de modo cuádruple: los Mortales habitan en tanto que protegen y salvan (*retten*) a la Tierra, vale decir, que la salvación no es entendida únicamente en términos de quitar un peligro, sino en “liberar algo en su propia esencia”¹⁹⁰. Si a través del hablar del hablar se posibilita el habitar, entonces vemos la importancia de pensar el lenguaje o habla en tanto que dejar-ser para que sea posible la protección (*schonen*) desde una puesta en libertad (*Freilassen*) para que se direcciona hacia su propia esencia. Por el contrario, la no-protección de la Tierra, implica una explotación de esta, o un sentirse dueño de ella. Los Mortales también protegen el Cielo, pues habitan en la medida en que reciben al Cielo en cuanto Cielo. Su no protección consistiría en alterar los cursos naturales, por ejemplo: forzar a que el día sea noche. Y por último, los Mortales habitan esperando a los Divinos en cuanto Divinos. El ir al encuentro de los divinos es al modo de «esperando lo

¹⁸⁸ Pensar en alguno de los cuatro, implica pensar co-originariamente en todos a la vez. El despliegue unitario (*Einfalt*) de cada uno, no atiende a intereses individuales, sino que es siempre en pro de la cuaternidad (*Geviert*)

¹⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Construir habitar pensar* (1951). (ed. cit.). Traducción: Soler. p.128

¹⁹⁰ Op. Cit. p.129

inesperado» (no en términos religiosos). Heidegger resume lo explicado en la siguiente cita:

“En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales, se acontece en habitar en cuanto cuádruple proteger de lo cuadrante. Proteger quiere decir: custodiar lo cuadrante en su esencia. Lo que es tomado en custodia tiene que ser albergado”¹⁹¹.

Pero surge una nueva problemática, ya que el análisis nos conduce a pensar que el habitar es “siempre ya una morada junto a [*bei*: en medio de] las cosas”¹⁹². Que el habitar esté *junto a*, o *en medio de* las cosas, es la condición de posibilidad para que acontezca la cuaternidad: en las cosas confluyen *los cuatro*, y co-originariamente no puede darse la cuaternidad sin las cosas. Las cosas deben ser-dejadas (*Sein-lassen*) en su esencia. Tanto el cuidar como el edificar, es un construir en sentido estricto, pero el habitar lo es en tanto protector de la cuaternidad de las cosas, es decir, un construir. Podemos colegir que para proteger lo cuadrante, hay que proteger a las cosas, o dicho de otro modo, cuidar las cosas que se edifican o construyen. Eso nos permite el salto a la otra pregunta con la cual se inaugura la conferencia: ¿hasta qué punto pertenece el construir al habitar?

Esta segunda pregunta nos conduce a la relación del hombre y el espacio. Para ello, tendremos que remitirnos a las relaciones de «lugar-espacios» y

¹⁹¹ *Ibíd.*

¹⁹² *Ibíd.*

«espacios-espacio». Todos los espacios que atravesamos cotidianamente se fundamentan ontológicamente, en su ser, en las cosas por separado. No se trata de contrapuestos, pues el espacio no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior, sino que al decir *hombre*, es decir, «el que habita», entonces en su esencia se está nombrando-invocando, llamando a presencia a la morada de la cuaternidad junto a las cosas. No se trata de relacionar hombre-cosas en longitudes calculables o medibles, sino que lo traído a presencia, proviene desde una ausencia no-invocada.

La relación hombre-espacio, entonces versa sobre el espacio que siempre se remite a lugares. Y en la relación lugares-espacio, los lugares siempre remiten a hombre. En este sentido, los mortales están siempre *en medio* de las cosas, aunque no sea en la cercanía. Es decir, que la morada de la cuaternidad no es un tipo de encapsulamiento del cuerpo, sino que más bien estamos *aquí y allá*. En la medida que nos desplegamos esencialmente, vamos espaciando el espacio (espaciando en medio de las cosas). Dicho espaciamiento es invocando la morada de lo cuadrante. Por ende, el habitar de los hombres, no se puede manipular ni someter a cálculos ni medidas. Su única ejecución es *espaciar* la cuaternidad *en medio* de las cosas, no bajo un «pensar calculante» (*rechnende Denken*), sino bajo un «pensar meditativo» (*besinnliche Denken*). Ello entonces, es lo que anuncia un modo de hacer una experiencia con el pensar, lo que conlleva preguntar como punto de partida ¿qué es una experiencia?

En *Ser y Tiempo* (1927) se anunciaba tempranamente una relación del Dasein con el ser a través de una experiencia. El Dasein experimenta el ser al modo del olvido del ser, esa es su primera relación con él desde la cotidianidad impropia: “la experiencia que suscita la meditación heideggeriana es la del olvido del ser”¹⁹³. Este olvido del ser¹⁹⁴, presentado bajo los tres prejuicios de la metafísica (§1 SyT) ha entendido el ser como ente, y propician su ocultamiento o develamiento (*Lethe*):

“Dicho giro [*de Ser y Tiempo a Tiempo y Ser*] no consiste en un cambio del punto de vista¹⁹⁵ de Ser y Tiempo, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado Ser y Tiempo, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser”¹⁹⁶.

La experiencia con la metafísica tradicional y su hacer caer en el olvido la pregunta por el ser, hace necesaria y urgente la tarea de lograr *pensar* la pregunta para poder superar así el rasgo fundamental de la metafísica -analizado anteriormente-, es decir, su fatalidad (*Verhängnis*).

¹⁹³ ACEVEDO, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 2017. p. 25

¹⁹⁴ En la publicada obra póstuma *El Evento* de 1941/1942 Heidegger señala 4 modalidades en que se experimenta el olvido del ser: 1) El olvido del ser a partir del ente. 2) El olvido del ser a partir del ser. 3) El olvido del ser a partir de la diferencia de ser y ente. 4) El olvido del ser a partir de la sustracción del ser. HEIDEGGER, Martin. *El Evento* (1941/1942). Editorial El Hilo de Ariadna. Buenos Aires. 2016. Traducción: Dina Picotti. p. 349

¹⁹⁵ Heidegger agrega aquí en la edición de 1949: “es decir, de la cuestión del ser”. Nota 23c.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo* (1947). (ed. cit.). p. 38

Con lo anteriormente expuesto podemos dar paso a pensar la idea de experiencia, ya que recurriendo a la conferencia *La esencia del habla* (1957/1958) vemos en ella diferentes coordenadas que nos aproximan a una posible definición de *experiencia* en relación con el lenguaje o habla, vale decir, «*experienciando*» la casa del ser donde los pensadores y poetas son sus guardianes. Comenta Heidegger:

“Hacer una experiencia con algo -sea una cosa, un ser humano, un dios- significa que algo nos acaece, nos alcanza. Cuando hablamos de “hacer” [machen] una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar”¹⁹⁷.

En la terminología heideggeriana que hemos analizado, podemos decir que hacer una experiencia con el habla, tiene que ver con dejarnos abordar en aquella invocación del hablar del habla. La experiencia con algo, entonces, implica que ella nos «aborda» pero también nos «desborda». No se trata de que el *hacer* sea una acción voluntaria o un simple acontecimiento, sino que implica un sufrir, un padecer o acaecer: el habla nos acaece como experiencia. En ese sentido, *hacer una experiencia con el habla* implicaría dejarnos abordar y desbordar por lo propio de la interpelación (*Zusprüche*) del habla, entrando y sometiéndonos a ella¹⁹⁸. El hablar del habla nos interpela a partir de aquello que no entendemos,

¹⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *La esencia del habla* (1957/1958). (ed. cit.). p. 143

¹⁹⁸ De todos los *alientos* (*Zusprüche*) que nos pudieran llevar desde nosotros mismos al encuentro con el habla, el más elevado y originario es el habla (*Sprache*) mismo.

por eso es complejo establecer rápidamente una relación con el habla que hablamos. Aquí entonces surge la tarea de pensar: quien intente hablar acerca del habla, deberá comenzar por pensar aquello impensado, esto es, el habla¹⁹⁹. De ahí que podamos afirmar que el habla “es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla”²⁰⁰. Como ya se observó anteriormente, diferenciar el lenguaje o habla de su uso cotidiano, hacia esta nueva propuesta, permite *indicar* o *señalar* caminos que conduzcan ante la posibilidad de experimentar el habla o lenguaje mismo. En este sentido, al poder *hacer una experiencia con el habla*, se le puede dar voz para manifestarse *en* el habla: “en las experiencias que hagamos con el habla, el habla misma se lleva al habla”²⁰¹. Pero cotidianamente, o lo que ocurre a menudo, es un modo defectuoso del planteamiento: el hablar no llega propiamente al habla, ya que se le toma por objeto del hablar en tanto que información o algo a propósito de lo que se habla²⁰².

¹⁹⁹ Como se dirá en la traducción de Raúl Gabás “¿Qué significa pensar?” (1951/1952): “lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático, es el hecho de que no pensamos” (HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta. Madrid. 2005. p. 17). Otra traducción que revisamos es la de Francisco Soler: “lo más meditable se muestra en nuestro tiempo meditable en que aún no pensamos” (HEIDEGGER, M. *¿A qué se llama pensar?* *En: Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 2017. p. 160). Esta última traducción parece ir más en sintonía con nuestra investigación, ya que como se expondrá en el siguiente apartado de este segundo capítulo, lo relevante está en la palabra meditación (*Besinnung*).

²⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *La esencia del habla* (1957/1958). (ed. cit.). p. 144

²⁰¹ Op. Cit. p. 144-145

²⁰² En el §35 de *Ser y Tiempo*, dedicado a la *habladuría* (*Gerede*), nos comenta Heidegger que ésta, al ser uno de los tres elementos que configuran la caída (*Verfallen*) del Dasein cotidiano, es decir, el modo en que el Ahí (*Da*) del ser se comporta cotidianamente en tanto que Dasein cadente: “la habladuría es la posibilidad de comprender todo sin previamente apropiarse de la cosa”. (p. 194). Esto quiere decir que a la habladuría como modalidad del discurso (*Rede*) -equivalente a este segundo capítulo como habla o lenguaje-, no le interesa el fundamento del habla misma. Con ello, no solo se dispersa la pregunta por el ser, sino que también todo intento por preguntar. Es una comprensión desarraigada que desde la

La meditación heideggeriana consistirá entonces, en proponer que el lugar desde donde el habla habla, ese allí donde *no se encuentra la palabra adecuada*: “dejamos entonces lo que tenemos en mente en lo inhablado y vivimos, sin apenas reparar en ello, unos instantes en lo que el habla misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos con su esencia”²⁰³. Este posicionamiento trae consigo una pregunta no menor: ¿se puede llevar al habla, algo que jamás ha sido hablado? La respuesta estará en que quien podría llevar a cabo dicha paradoja es el poeta, ya que, *poetizando* podría llevar *al habla* la experiencia que él hace con el habla. Según el análisis de Heidegger recogido en la poesía de Stefan George “*La palabra*” (*Das Wort*), nos invita a pensar que el poeta debe aprender a renunciar (*Verzicht*) a la conceptualización del habla, lo que lejos de traer alegría, por el contrario, traerá sufrimiento. Hacer una experiencia con el habla es asumir tristemente el abordar al hablar mismo, pero al mismo tiempo, un desborde en aquel costo que se asume al entrar en una relación auténtica con aquello que sostenemos en la interpelación (*Zusprüche*). El poeta obtiene un aprendizaje en la renuncia, que no es conocimiento, sino una «experiencia

cotidianidad desde donde se experimenta -el olvido del ser-, corre el riesgo de convertirse en carencia total de fundamento. Pero al mismo tiempo, le pertenece como existencial al Dasein, pues no puede alejarse de ella, ya que la primera relación que tenemos con el ser es siempre desde su olvido, su ausencia u ocultamiento. El modo de comportamiento del Ahí del Dasein, es desde dicha apertura del *uno*, es decir, desde la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Dicha aperturidad, en conjunto con lo abierto por la estructura existencial del estar-en, es decir, la disposición afectiva, el comprender y el discurso, permiten des-encubrir y mostrar al ser del ser del Dasein, es decir, el cuidado (*Sorge*).

²⁰³ HEIDEGGER, Martin. *La esencia del habla* (1957/1958). (ed. cit.). p. 145

pensante». Este despliegue nos invita a pensar la esencia del habla como un llevarnos ante una posibilidad de hacer una experiencia pensante con el habla, que resuena en una posibilidad en tanto proyección de ser. Una experiencia como un obtener algo en el caminar, es decir, obtener un aprendizaje en la renuncia, que sea pensante con el habla, no como una relación de medios-fines, sino como una experiencia que piensa más allá de sus concepciones vulgares de entenderla.

Según comenta Jorge Acevedo en *Heidegger y la época técnica* (2017), la experiencia heideggeriana se puede leer en un doble sentido: primero, como una experiencia con el ser de carácter oscura, enredada y encubierta. La primera experiencia con el ser es experimentar su olvido. Constatar aquello como un logro “no depende enteramente del hombre; lo que este puede hacer es procurar abrirse a la posibilidad de experiencia correspondiente; los resultados de su esfuerzo, escapan, sin embargo a su propia voluntad”²⁰⁴. Segundo, como una experiencia con el ser desde un despliegue (*Wesen*) hacia la experiencia de la cuaternidad y las cosas que nos son inherentes: el lenguaje, la verdad, etc. De este modo entonces, aquello que permanecía primeramente oscuro, enredado y encubierto, ahora se torna una posibilidad de aclarar, des-enredar, y des-encubrir. Remarcará Acevedo que “a través de la meditación heideggeriana se

²⁰⁴ ACEVEDO, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. (ed. cit.). p. 26

trataría de dejar ser al ser permitiendo a cada ente desplegarse como el ente que es. Tampoco está totalmente en nuestro poder conseguir esto”²⁰⁵.

Entonces ¿cómo pensar el pensar? En *Carta sobre el Humanismo* (1947) hallamos señales ante dicha pregunta:

“El pensar atiende al claro del ser por cuanto introduce su decir del ser en el lenguaje a modo de morada de la existencia. Y así, el pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis (...) En efecto, en su decir, el pensar solo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser”²⁰⁶.

Esta afirmación del autor nos comenta lo ya recorrido en extenso hasta ahora, vale decir, que la tarea del pensar resuena en el vínculo del hombre con el ser, a través del lenguaje o habla. Como se analizó en *La esencia del habla* (1957/1958), los poetas *poetizando* podrían llevar al habla la experiencia que ellos hacen con el habla. Mismo ejercicio se aprecia en *Carta sobre el Humanismo* (1947), donde los pensadores y poetas son quienes, mediante su decir (*Sagen*), llevan la experiencia al lenguaje (como un dejar-ser) y allí custodian la manifestación del ser, o reunión en tanto que cuaternidad o acontecimiento (*Ereignis*). La manifestación del ser, es al mismo tiempo manifestación de la verdad del ser²⁰⁷. En esta experiencia del pensar, el pensar

²⁰⁵ Op. Cit. p. 27

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo* (1947). (ed. cit.). p. 91

²⁰⁷ Heidegger dirá que eso fue precisamente lo que *Ser y Tiempo* no fue capaz de pensar, ya que seguía atrapado en los límites del horizonte interpretativo de la metafísica, la cual no es capaz de preguntarse por la verdad del ser: “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” (HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo* (1947). (ed. cit.). p. 29).

mismo se deja reclamar por el ser para decir su verdad. Como ya se anticipó, liberar, soltar o dejar-ser al lenguaje de la ciencia gramatical, es ya una experiencia del pensar²⁰⁸. Si afirmamos y estamos de acuerdo con el autor en que el pensar es el pensar del ser, es decir el acontecimiento (*Ereignis*) del ser, entonces es lícito afirmar que el pensar pertenece al ser. Pensar ya no serán meras ocurrencias, sino que hacer una experiencia con el pensar, implicaría auténticamente pensar el ser: “pensar es al mismo tiempo pensar el ser”²⁰⁹.

Con lo resuelto hasta ahora, es decir, analizando en profundidad las ideas de habla o lenguaje, experiencia y pensar, estamos en condiciones de avanzar a preguntarnos de qué manera ocurre esto en nuestra época, una época marcada por el imperante pensar de la técnica moderna, también llamada «época de la noche del mundo», o «época de la metafísica consumada», que se eleva como único pensar *calculante* posible. Los efectos en el lenguaje o el habla, en el propio pensar y en las figuras y modalidades de destinación del ser, es lo que se pondrá

²⁰⁸ Heidegger dirá que ni los griegos en su época de mayor grandeza asociaron el pensar con la filosofía, sino que: “Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser” (HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. p. 19). Este pasaje es importante ya que el autor al afirmar que «el pensar es pensar del ser», el «pertenecer (*gehören*) al ser», está «a la escucha (*hören*) del ser». Esto es importante si revisamos el §34 de *Ser y Tiempo* cuando menciona a propósito del discurso (*Rede*), que su posibilidad existencia se funda en un escuchar (*Hören*) y un callar (*Schweigen*) como constitutivos que articulan el discurso. De suma relevancia es el escuchar, ya que el Dasein se escucha a sí mismo, “como un escuchar de la voz de un amigo que todo Dasein lleva consigo” (HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. (ed. cit.). p. 188). También vemos en el ensayo *El arte y el espacio* de 1969 que Heidegger afirma “Intentamos ponernos a la escucha del lenguaje” (*Wir versuchen auf die Sprache zu hören*). (HEIDEGGER, M. *El arte y el espacio*. Editorial Herder. Barcelona. 2009. Traducción: Jesús Adrián Escudero. pp. 21)

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. (ed. cit.). p. 20

en tensión a continuación, al hilo de la interrogante del porqué deberíamos considerar al lenguaje como un dejar-ser en esta época que sitúa al ser desde una localidad o topos.

2.3. Lenguaje y localidad: la esencia de la técnica moderna como modo de destinación del ser

“Tres términos que se turnan, marcando las etapas en el camino del pensamiento: SENTIDO – VERDAD – LUGAR (τόπος)”
(Heidegger. *Seminario de Le Thor*, 06/11/1969)

El estrecho vínculo entre el lenguaje con la verdad ha quedado de manifiesto a este punto de la investigación. Sin embargo, a Heidegger precisará una nueva terminología para profundizar aún más su meditación en torno al ser. En una lectura tardía de 1969 en los *Seminarios de Le Thor*, comenta lo siguiente:

“Para luchar contra ese inconveniente, para resguardar al *Entwurf* la significación en la que está tomado (la apertura abriente), el pensar, después de *Ser y Tiempo*, reemplaza la locución “sentido del ser” por la de “verdad del ser”. Y para evitar todo contrasentido sobre verdad, para evitar que sea comprendida como rectitud, “verdad del ser” es comentada por *Ortschaft des Seins* -verdad como localidad del ser. Esto supone, claro está, una comprensión del ser-lugar del lugar. De donde viene la expresión *Topología del ser* [Seyn], que se encuentra, por ejemplo, en *La experiencia del pensar*”²¹⁰.

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Le Thor* (1969). (ed. cit.) p. 197

Con esta cita pareciera ser que nuestro problema está resuelto. En ella Heidegger expone los tránsitos de su meditación, pero queda preguntarnos ¿cuál es ese lugar del *ser-lugar* al que hace referencia? Modesto Berciano²¹¹ (1991) comenta al hilo de la lectura de E. Kettering²¹² (1987) que dicho lugar es el Evento (*Ereignis*), en tanto que lugar de todos los lugares, ya que aquí acontece la cuaternidad (*Geviert*) como apertura del ser con el ser. Comenta también Berciano leyendo a Kettering que si bien no hay un momento inaugural explícito para el paso de verdad a localidad del ser²¹³, éste se daría en *Carta sobre el Humanismo* de 1947 y *De la experiencia del pensar* de 1947²¹⁴. En la primera Heidegger sitúa o localiza al lenguaje como aquel espacio-habitable²¹⁵ donde puede morar el ser. En la segunda, se utiliza ya la idea de *topología del ser*. Posteriormente este lugar, localidad o *tópos*, se medita en función de la época que nos atañe, vale decir, la época de la técnica moderna.

²¹¹ BERCIANO, Modesto. *SINN-WAHRHEIT-ORT. TRES ETAPAS EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER*. (1991). En: Anuario Filosófico 1991. (24) 9-48. Universidad de Navarra. ISSN: 0066-5215. Versión digital en: <https://hdl.handle.net/10171/704>

²¹² KETTERING, E. *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen 1987.

²¹³ Como sí ocurre con el punto 5 de la conferencia *De la esencia de la verdad* de 1930 donde Heidegger explícitamente hace el giro o torsión del sentido a la verdad del ser

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13: pp. 75-86

²¹⁵ En el ensayo *El arte y el espacio* de 1969, Heidegger comenta que “Intentamos ponernos a la escucha del lenguaje. ¿De qué habla el lenguaje en la palabra «espacio»? En ella habla el espaciar. (...) Espaciar aporta la localidad que prepara en cada caso un habitar” (HEIDEGGER, M. *El arte y el espacio*. (ed. cit.). pp. 21-23).

Con lo anterior, vemos nuevamente un giro o vuelta (*Kehre*) en el pensamiento heideggeriano, que siguiendo las reflexiones de Jesús Adrián (2016) entendemos dicha *Kehre* como “una vuelta de tuerca y no como un cambio de dirección”²¹⁶. El camino de la meditación da una nueva vuelta a su tuerca, y profundizamos el pensamiento a la relación del lenguaje y la época que en su poder oculto determina al hombre con la realidad y el mundo, y lo destina como posibilidad que lo amenaza en su esencia, es decir, a su posibilidad de ser interpelado por el ser²¹⁷.

Para hacer una correcta entrada al análisis respecto a la relación del lenguaje y la localidad del ser, con miras al pensar de la técnica, es necesario comenzar diciendo que según el planteamiento heideggeriano, la técnica no tiene que ver con un hacer (*praxis*) sino más bien tiene que ver con un saber o pensar. En este sentido, como ya se revisó en *Carta sobre el Humanismo*, es necesario dejar-ser al lenguaje para que se libere de las ataduras gramaticales que le impone la metafísica occidental que lo conducen al olvido del ser. Liberado o dejado-ser el lenguaje o habla, entonces puede ganarse a sí mismo bajo un orden esencial más originario, es decir, como morada del ser, reservado para el habitar de sus pensadores y poetas quienes la custodian para poder permitir la posibilidad de la reunión en tanto cuaternidad, o manifestación del ser como verdad o

²¹⁶ ADRIÁN, Jesús. *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Vol. I.* (ed. cit.). p.38

²¹⁷ Revisar en *Carta sobre el Humanismo* (1947) (ed. cit.). pp. 31 y ss.

acontecimiento. Comenta Heidegger al respecto: “para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar”²¹⁸. Podemos analizar de esto que la interpretación técnica del pensar, sería precisamente lo que pone en peligro (*Gefahr*) a la esencia misma del ser, y ante lo que los pensadores y poetas deben mostrar una protección o cuidado (*gewahrt*). Con ello surge la siguiente pregunta: ¿qué implicancias y alcances tiene esta interpretación técnica del pensar?

En la conferencia *Serenidad* de 1959 encontramos directrices que nos encaminan a resolver esta pregunta. Heidegger se pregunta ¿qué es la Serenidad (*Gelassenheit*)? Y comienza distinguiendo que no toda celebración es una celebración conmemorativa (*Gedenkfeier*). La exigencia de esta *Gedenkfeier* es precisamente que sea un pensar (*Denken*). Encontramos un juego de palabras entre pensar (*Denken*) y agradecer (*Danken*). Entre ellas no hay disyunción, sino por el contrario, conjunción.

La primera definición de «pensar» que nos entrega Heidegger dice lo siguiente: “pensar es meditar acerca de algo que a cada uno de nosotros nos concierne directamente y en cada momento en su esencia”²¹⁹. Un pensar

²¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo* (1947). (ed. cit.). p. 17

²¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad* (1959). Ediciones del Serbal. Barcelona, España. 2009. Traducción: Yves Zimmermann. p. 17

meditativo (*besinnliche Denken*) es un pensar que no se piensa desde la reflexión como si fuese un acto introspectivo, sino más bien se piensa desde el sentido (*Sinn*). En el término *Besinnung* está contenida la palabra *Sinn*, es decir, el pensar meditativo, *medita* en su ejecución en torno al sentido. Meditar como *besinnen*, entonces, es apuntar a la esencia (*Wesen*) de algo. François Fédier comenta que este *pensamiento meditante* (*besinnliches Denken*) sería correcto traducirlo por «el pensamiento lleno de sentido», debido a que:

“*besinnlich* tiene el sentido de «que no es más que consideración» - *besinnen*, esto es, precisamente *be-sinnen*, seguir el sentido, descubrir el sentido dejando manifestarse su animación [o agitación: *mouvementation*]. *Das besinnliche Denken* es el pensamiento convertido en *Besinnung*: pensamiento del sentido; *Be-sinnung*: asignación o, incluso, dación del sentido – ahí donde se deja dar la dación”²²⁰.

Con apoyo en *Ciencia y meditación* de 1954, vemos una definición de *sentido* (*Sinn*): “Seguir el camino que un asunto a ha tomado por sí mismo, se dice en alemán *sinnan*, *sinnen*. Introducirse en el sentido [*Sinn*] es la esencia de la meditación [*Besinnung*]”²²¹. Ese «seguir *el camino*» es importante de atender, ya que el camino (*Weg*) guarda relación con movimiento (*Bewegung*), es decir, que bajo la reflexión heideggeriana, todo camino implica un desplazamiento. En *Ser*

²²⁰ FÉDIER, François. *Capítulo 3: Hannah Arendt, a propósito de Heidegger*. En: *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Ediciones Universidad Diego Portales. Santiago de Chile. 2017. Traducción: Jorge Acevedo Guerra y Jaime Sologuren López. pp.37-38

²²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ciencia y meditación* (1954). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Jorge Acevedo (ed.). Santiago de Chile. 2017. Traducción: Francisco Soler. p. 111

y *Tiempo* el sentido (*Sinn*) ya se presenta también con esa característica ontológica-ejecutante. Define *Ser y Tiempo* el sentido (*Sinn*) como:

“aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender”²²².

Vemos que si bien entre ambas definiciones de *sentido* hay 27 años de distancia, ambas siguen apuntando a lo mismo, es decir, a la interpelación por la pregunta por el ser. En *Ser y Tiempo* el sentido se presenta como lo articulable en la apertura comprensora. Es decir, ejecuta un despliegue articulable en tanto que reúne y proyecta el comprender (co-originariamente con la disposición afectiva y el discurso). De esto vemos que el sentido dota *de sentido* al comprender, lo que se traduce como posibilidad de interpretar (*Auslegung*) de que *algo sea en cuanto algo*, y al mismo tiempo, proyección de ser (*Entwurf*). Se preguntará y responderá Heidegger en 1969:

“¿Qué quiere decir *Sinn von Sein* (sentido del ser)? Eso se comprende a partir del dominio del proyecto (*Entwurfsbereich*) que se despliega la comprensión de ser (*Seinsverständnis*). Comprensión, *Verständnis*, debe ser entendida, a su vez, en el sentido primero de *Vorstehen*: estar de pie delante, estar a nivel

²²² SyT, §32 p. 177

con, ser de la talla para sostener eso ante lo cual se está. *Sinn* se comprende a partir de *Entwurf*, que se explica con *Verstehen*²²³.

Aclarada la importancia del término sentido, pasamos a preguntar ¿qué es meditación? Heidegger comenta al respecto:

“No estamos aún en la meditación cuando solo estamos en la conciencia (*Bewusstsein*). Meditación es más. Es la [actitud de] Serenidad a lo digno de ser preguntado. A través de la meditación, así comprendida, llegamos propiamente allí donde, sin tener experiencia ni transparencia, ya moramos largo tiempo. En la meditación vamos a un lugar desde donde se abre el espacio que recorre nuestro eventual hacer y omitir”²²⁴.

La «conciencia» mencionada es lo que nombramos como un *acto introspectivo*; allí no quiere apuntar Heidegger, sino más bien a la actitud de Serenidad (*Gelassenheit*) ante lo digno de ser preguntado, que podemos interpretarlo como la pregunta rectora que recorre toda la obra: la pregunta por el ser. Bajo esto último, solo una «actitud de Serenidad», es decir, un «pensar meditativo», nos acercará a la posibilidad de *pensar* la pregunta por el ser (*Seinsfrage*). Si la esencia de la meditación es introducirse en su sentido, entonces dicho camino recorrido en el sentido, rompe con la idea de desplazamiento de un lugar A hacia B, y lo que tenemos, por el contrario, es un movimiento ontológico-hermenéutico que no es más que un volver donde ya siempre hemos estado, donde ya siempre hemos morado: una aproximación al encuentro con el ser.

²²³ HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Le Thor* (1969). (ed. cit.). p. 196

²²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ciencia y meditación* (1954). (ed. cit.). p. 111

Heidegger reconoce que lo que más nos distingue en nuestra época moderna, es que estamos *faltos de pensamiento (Gedankenlosigkeit)*, precisamente porque no se puede ser un *profesional del pensamiento*, Vale decir, que la apuesta de nuestro autor, es que el *pensamiento* no debe ser visto como una disciplina cognoscible que se adquiriera o aprehenda, sino por el contrario, es más bien una *experiencia*, un camino. El pensamiento no busca resultados, sino más bien, es una aperturidad del camino²²⁵. Dicho de otro modo, Heidegger está presentando *caminos posibles* que inducen al pensar, y no resultados, que son secundarios para este tipo particular de pensar.

Del mismo modo, no hay que asignar una carga moral a las personas faltas de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*), ya que en aquella falta, no se renuncia a la posibilidad de pensar. El ejercicio consistiría en *retroceder*, y desde allí avanzar en el campo yermo. Heidegger aclara: “Con todo, solo puede ser yermo aquello que en sí es base para el crecimiento, como, por ejemplo, un campo. Una autopista, en lo que no crece nada, tampoco puede ser nunca un campo yermo”²²⁶. La base de la falta de pensamiento es una *huida ante el pensar*. A propósito de esto, el autor comenta:

“La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar va a la

²²⁵ Ligado a los conceptos de esencia, meditación y Serenidad vistos anteriormente.

²²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad* (1959). (ed. cit.). p. 17

par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá -y con todo derecho- que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. Ciertamente. Este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible. Pero también sigue siendo cierto que éste es un pensar de tipo peculiar”²²⁷.

Este tipo peculiar de pensar es una manera útil e imprescindible, pues efectivamente, gracias a ella se ha avanzado mucho en diferentes áreas científicas, pero no es la única manera posible de *pensar*. Su peculiaridad radica en que dicho pensar, es *pensado* en términos cuantificables y utilitaristas porque requiere resultados y eficacia. Este tipo de «pensamiento calculador» (*rechnende Denken*) es necesario para la humanidad, y no podemos escapar a él. El contraste entre el pensar calculador y el pensar meditativo es que el primero se ha creído históricamente como el único modo posible de pensar, y no acepta otro. Por el contrario, en el segundo se piensa el problema del sentido (*Sinn*) desde una meditación (*besinnen*). Es decir, un pensar que va tras el sentido del ser.

A propósito de este último modo de pensar, meditativo, vemos que:

“exige a veces un esfuerzo superior. Exige un largo entrenamiento. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico. Pero también, como el campesino, debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar”²²⁸.

²²⁷ Op. Cit. p. 18

²²⁸ Op. Cit. p. 19

Esa es la razón por la cual no podemos ser profesionales del pensar, ya que no podríamos asistir a clases que nos enseñen a pensar. Por el contrario, el pensar es una tarea personal. El pensar meditativo está al alcance de pocas personas no porque sea un privilegio educacional, sino porque requiere de un largo entrenamiento personal que sea capaz de pensar más allá del pensamiento calculador, o como se mencionó en el Capítulo 1: un ejercicio de pensar lo no pensado en la historia de lo pensado. Dirá Heidegger que cada uno puede seguir el camino de la meditación, ya que lo que nos distingue de los animales es que en aquello que *somos*, se nos presenta como posibilidad ontológica la meditación: “el hombre es el ser pensante²²⁹, esto es, meditante”²³⁰. Podemos ver de esto, una mismidad entre pensar y meditar. No obstante, aquello que reúne se ve amenazado, pues, que el ser esté en constante amenaza de pérdida de arraigo, procede del espíritu de la época (*Geist des Zeitalters*) en la que nos ha tocado vivir, es decir, una época *problemática* que tiene al pensar calculador como único modo de pensar posible. Lo que está en riesgo, es el arraigo mismo (*Bodenständigkeit*), no entendido como un terreno físico-geométrico, sino como esa localidad o topología del ser. Si el pensar meditativo aspira a un nuevo suelo y fundamento, el pensar calculador amenaza la relación del hombre con el ser (*Ereignis*).

²²⁹ Una advertencia que habría que hacer aquí, es que si bien el hombre puede pensar en tanto que tiene la posibilidad para aquello, eso no garantiza el pensar mismo. No lo tiene asegurado.

²³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad* (1959). (ed. cit.). p. 19

El desafío para este pensar meditante, no implica que transite en veredas opuestas con el pensar calculador como si fuesen opuestos, sino más bien, que se logre pensar uno dentro de otro y desde allí generar *algo* -misterioso- (que Heidegger no logra aclarar del todo bien). Lo que sí es claro, es que el pensar calculador describe nuestra época, una época de la técnica o del pensar técnico. El *poder oculto* de su época crece y se consolida no solamente como única manera de pensar, sino que también haciendo del mundo un planeta explotable en sus materias primas. El poder oculto en la técnica moderna es la esencia de la época técnica, y determina al hombre con lo que es, es decir, con la realidad y el mundo. Los modos en que se manifiesta ese poder oculto, es tanto un modo de destinación del ser (lo dis-puesto²³¹ «*das Ge-stell*»²³²) como un modo de la verdad del ser (el des-ocultar pro-vocante «*das herausfordernde Entbergen*»). Estos modos de destinación dominan la tierra entera y la amenazan desde su misma esencia. El desafío por delante, consiste en poner en juego el pensar meditativo en el mundo técnico inquietante (*Unheimliche*). Este pensar meditante, recomienda Heidegger, que por un lado debe obrar sin tregua frente al pensar

²³¹ En *Seminarios de Zollikon*, editorial Herder (2013) el traductor Ángel Xolocotzi propone traducir *Gestell* por *composición*.

²³² En escritos anteriores, Heidegger utiliza la expresión *Machenschaft* como *maquinación* para referirse a lo que posteriormente desarrollará como *Ge-stell* o lo *dis-puesto*. Así por ejemplo, en el año 1938/1939, menciona Heidegger: “la maquinación dispone al ente como tal, en el espacio de juego de continua *aniquilación*, que se le facilita permanentemente. La esencia de la maquinación, siempre aniquiladora y se que se despliega ya a través de la amenaza de aniquilación, es la violencia” (HEIDEGGER, Martin. *Meditación*. Editorial Biblos, Buenos Aires. 2006. Traducción Dina Picotti. p. 30 (GA: 66 p. 15)

calculador, y por otro lado, debe estar siempre latente la idea de despertar en cada uno, la superación del pensamiento técnico descrito.

El desafío heideggeriano consiste en la posibilidad de que el pensar meditativo *entre* en la era atómica o época técnica, y se inserte en medio de este pensar calculador. De ese modo, poder generar un nuevo suelo (*Boden*) y fundamento (*Grund*) para él (*Bodenständigkeit*). Y así como los objetos generados a partir de la época técnica son necesarios para nosotros en nuestro día a día, la actitud de Serenidad radica justamente en el modo en que nos relacionamos con ellos. La definición de Serenidad (*Gelassenheit*) se anuncia del siguiente modo:

“Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apreciable. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen de ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente -sí- y -no- al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas”²³³.

El problema con los objetos o cosas del mundo técnico tiene que ver con la *dependencia* con ellos, ejemplo, el uso diario de *Smartphones*. Dirá Heidegger que dependemos a tal grado de los objetos técnicos, que generamos un estado de servidumbre con ellos. La alternativa que propone, es generar una relación con ellos en el sentido de servirnos de ellos, pero manteniendo cierta distancia.

²³³ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad* (1959). (ed. cit.). p. 28

Permitirles su descanso y que no nos afecten más allá de lo que necesitan ser usados. Ahí es donde apunta la actitud de Serenidad para-con las cosas, ya que la *Gelassenheit* al contener la palabra *lassen*, indica un dejar-ser a las cosas, pero no a su abandono, sino que estando constantemente sobre ellas. Nuevamente François Fédier nos proporciona importantes reflexiones sobre el término *lassen*. Antes de aquello, vemos en *Carta sobre el Humanismo* a propósito del pensar como acción: “El pensar solo actúa en la medida que piensa”²³⁴. De esto vemos que su fundamentación implica que “el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar. Pensar es: l’engagement par l’Être pour l’Être”²³⁵. Esta última frase es la que recoge Fédier quien la entiende como «*pensar es el compromiso del ser*». Por otro lado, en la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, lo entienden como «*pensar es el compromiso por el ser para el ser*». En ambas vemos un movimiento o desplazamiento ontológico en donde el pensar *deja* y al mismo tiempo *se deja*:

“hay un *dejar* y un *dejarse*. El pensar realiza este «*dejar*» que es un «*dejarse*» (...) Que el pensar sea la realización de este «*dejar*» [este dejar que se deja tomar, por la palabra del ser, en el acceso de esta palabra que se dirige al ser pensante], eso da a {*laisse*} entender que hay una profunda relación entre pensar y *Gelassenheit*”²³⁶.

²³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo* (1947). (ed. cit.). p. 16

²³⁵ *Ibíd.*

²³⁶ FÉDIER, François. *Capítulo 3: Hannah Arendt, a propósito de Heidegger*. (ed. cit.). pp. 35-36.

Esa actitud de sí y no con los objetos del mundo técnico, invita a soltar los límites del pensamiento calculador, y abrir la posibilidad para pensarlos desde un registro diferente, a decir, desde un pensar meditativo. Con la actitud de Serenidad entonces, decimos sí y no a los objetos técnicos: los usamos en la medida en que nos facilitan ciertas tareas para el día a día, pero no generamos una servidumbre o dependencia para-con ellos. Esto nos garantiza ver las cosas no al modo técnico, es decir, una visión no-técnica o un pensar no-técnico.

Seguimos la huella investigativa de Fédier en este análisis sobre *pensar y Gelassenheit*, y observamos en *Carta sobre el Humanismo* que esta relación está atravesada por el sentido (*Sinn*), ya que el compromiso que se adquiere en ese *Besinnliche* o *pensar lleno de sentido*:

“«pide de nosotros que nos comprometamos» -*das wir uns einlassen*-. No comprometernos con una doctrina o con un ideal; sino más bien, comprometerse a dejar manifestarse algo «tal que en sí, a primera vista, no se armoniza de ningún modo aún» -*solches; was in sich dem ersten Anschein nach gar nicht zusammengeht*. Él pide, pues, que nosotros nos exponamos allí, más exactamente aún: que nos dejemos exponer allí”²³⁷.

De este modo, la palabra *gelassen*, a partir de su prefijo *ge-* habla sobre una reunión o algo que se agrupa para llevar a cabo el hecho de dejarse requerir por el ser. Esa es la justificación del porqué no se puede pensar la *Gelassenheit* como un mero abandono con las cosas u objetos. El compromiso ontológico radica en

²³⁷ Op. Cit. p. 38

su condición ex-stática que no ubica al sentido (*Sinn*) como un elemento céntrico, sino más bien, como un medio (*Mitte*) desde donde el cual se despliega éste en su llenado. Un medio (*Mitte*) en su forma de intimidad (*Innigkeit*) que atraviesa tanto el pensar como a la *Gelassenheit* no como si estuviesen uno junto a la otra, sino más bien estando aunados (*Einige*) y atravesados por el sentido, que en su acción de llenar, se manifiesta como *Besinnung*.

Yves Zimmermann en la traducción de *Serenidad*. Ediciones del Serbal (2009), entrega importantes aclaraciones respecto al verbo *lassen*. El investigador señala lo siguiente:

“La significación acuñada, analítico-sintética de *Gelassenheit*, que proviene en el texto de los variados significados del verbo *lassen* (dejar, ceder, soltar) y de sus compuestos, no hace desaparecer, no reemplaza el aura de significaciones de la palabra *Gelassenheit* presente también en el uso «común», aura que coincide ampliamente con el de *Serenidad*. Es como si la acuñación pensante de la significación dejara-ser (*Sein-lassen*) la significación presente en la poesía, en la articulación común de la lengua, colocando su significado al lado o detrás (pero no en el «atrás» de la esencia) de la misma. Es esto lo que justifica y (creemos) impone la traducción *Gelassenheit* por *Serenidad*”²³⁸.

Si somos fieles a la traducción corriente, habría que traducir *lassen* por *dejar*. Esto nos traería problemas ya que según Zimmermann la discusión que está teniendo Heidegger no es contra una posible manera de traducir una determinada palabra; tampoco es contra el significado que pueda asumir dicha palabra en

²³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad* (1959). (ed. cit.). p. 8

otros idiomas, sino que la confrontación está directamente contra ese lenguaje de la metafísica occidental, en su terminología, contra la historia de la metafísica. El ejercicio *destrutivo* anunciado en *Ser y Tiempo* impulsa a Heidegger a crear palabras que pongan en tensión la tradición filosófica que arrastramos (*Dasein*, *Gelassenheit*, *Seyn*, etc). En este caso, la palabra *lassen* ejecuta un uso que pone en tensión toda la red semántica articulada respecto al uso cotidiano o vulgar del *dejar*, pasando a un sentido *sui generis* de tipo ontológico que se pretende acuñar. Esa es la razón por la cual si se traduce *lassen* por *dejar* a secas, como abandono, queda insuficiente para el sentido heideggeriano o ejercicio *destrutivo*.

Esta nueva perspectiva del *lassen* como herramienta ontológica para la fenomenología hermenéutica, se presenta como “un «dejar-de» la actitud con que el hombre occidental se dirige al mundo y a las cosas, y un «estar-dejado» a la «comarca» en cuanto «esencia(r) oculta/o de la verdad» al cual está «transportado» el ser humano”²³⁹. En síntesis, las palabras nuevas que acuña Heidegger, actúan desde una destrucción con la modernidad, es por eso que el *lassen* no es un mero *dejar* como abandonar, sino un *dejar-de* o *estar-dejado* en términos ontológicos que en la medida que suelta, se compromete existencialmente con aquello soltado.

²³⁹ Op. Cit. p. 11

Con la exposición hasta este punto, encontrándonos en medio del mundo técnico, vemos que en él hay un sentido (*Sinn*) que nos está oculto o velado constantemente. Ese sentido oculto en el mundo técnico se traduce como lo dispuesto (*Ge-stell*), es decir, se nos oculta el ser, y por otro lado, se nos oculta la verdad del ser en tanto que *Alétheia*. El sentido se oculta en la medida que viene a nuestro encuentro: el ser se muestra y se retira simultáneamente. Este rasgo fundamental de mostración-retiro es lo que se denomina *misterio* o *secreto* (*Geheimnis*). El nuevo suelo y fundamento que inaugura este pensar meditativo, se traduce por un lado en una apertura a dicho misterio (*Offenheit für das Geheimnis*), y por otro lado en una actitud de Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas u objetos del mundo técnico.

Con apoyo en la conferencia *La pregunta por la técnica* de 1954, vemos que en aquel mundo técnico, marcado por una concepción vulgar de la técnica, es una determinación instrumental de ella, entendida como una relación medios-fines puesta en ejecución por la acción humana. En ese sentido, en la época que nos atañe, el hombre se esfuerza constantemente en dominar la técnica de la manera más adecuada para así tenerla a su total disposición. Esta determinación instrumental de la técnica no nos logra demostrar su esencia, debido a lo que se comentó anteriormente: la esencia de la técnica no versa sobre un hacer sino más sobre una manera de pensar. Pero pensar la técnica como *medio* nos posibilita pensar en un *Entdecktheit*. La técnica como des-ocultar es una

modalidad del ser en tanto que verdad o *Alétheia*, debido a que “solo allí donde acontece tal desocultar acontece lo verdadero”²⁴⁰. De ahí entonces que podamos decir que la técnica moderna imperante en nuestros días también es un des-ocultar (*a-létheia*), no desde una concepción griega de *poiesis*, sino más bien como un des-ocultar que “es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que *en cuanto tales* pueden ser explotadas y acumuladas”²⁴¹. El «poner» (*Stellen*) de la técnica moderna mencionada, se ejecuta como provocación en tanto que abrir y exponer (*herausstellen*), vale decir, “impulsar la utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo”²⁴². Podemos decir entonces, que dicho des-ocultar que domina la técnica moderna, lo es en tanto que pro-vocación. El «des-ocultar pro-vocante» (*das herausfordernde Entbergen*), será entonces un modo de destinación del ser, ya que nuestra relación con la época en que vivimos y nos acaece, es direccionada hacia esa destinación²⁴³. Esta manera de des-ocultar pro-vocante, afecta a la naturaleza descubriendo sus energías ocultas, transformándolas y acumulándolas para los intereses humanos. Por consiguiente, las cosas que anunciábamos que constituían existencialmente eso llamado *mundo* (*Welt*), quedan relegadas a

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la técnica* (1954). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Jorge Acevedo (ed.). Santiago de Chile. 2017. Traducción: Francisco Soler. p. 76

²⁴¹ Op. Cit. p. 81

²⁴² *Ibíd.*

²⁴³ Recordar lo mencionado en *Ser y Tiempo* respecto a que el Dasein, en su destinación del ser, lo constituye una historicidad (*Geschichtlichkeit*) (§6), y su peligro es la amenaza de su estar-en-el-mundo (§30).

constante (*Bestand*). Es decir que lo real deviene en *stock*, reservas y fondos a disposición de la utilización y explotación humana.

Es importante aclarar que si bien el hombre es quien realiza este poner pro-vocante mediante el cual se des-ocultan aquellos *stocks* o reservas llamadas constantes, no por ello habría que afirmar que sea el hombre quien decida su destino. Es decir, que el develamiento mismo no es una acción humana. De ahí vemos el nexo entre nosotros y la esencia de la técnica: somos nosotros quienes la ejecutamos en su explotación, pero no decidimos el curso de su destinación. Solo co-rrespondemos (*entsprechen*) a lo interpelado (*zusprechen*) por ella. Es decir, co-rrespondemos a dicha destinación del ser.

De esto vemos que aquella interpelación pro-vocante que reúne al hombre en ella a establecer lo des-ocultado como constante, es *lo dis-puesto (das Ge-stell)*. Ella es la esencia de la técnica moderna, y así se muestra al ser humano; pero él no la crea, ni tampoco dirige su destino²⁴⁴. Heidegger remarcará que “si nosotros meditamos la esencia de la técnica, entonces experimentaremos lo *dis-puesto* como un destino del desocultamiento”²⁴⁵. Con esta afirmación, observamos que el hombre se enfrenta a un *peligro* en aquello des-ocultado, ya que podría equivocarse en lo develado y malinterpretarlo. El hombre,

²⁴⁴ Aquí podemos ver un juego de palabras entre *Ge-stell* (dis-poner); *Geschick* (destino); *Gefahr* (peligro). El *Ge-stell* se presenta como un peligro para el ser en su modalidad de destinación.

²⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la técnica* (1954). (ed. cit.). p. 87

emplazando a las posibilidades que se le abre este des-ocultar pro-vocante de la esencia de la técnica moderna como destinación del ser, es decir, de lo dispuesto, lo pone en peligro ya que podría considerar que dicho des-ocultar sea el único permitido para él, y con ello, hacer que lo real devenga constantes (*Bestände*). Y las energías liberadas por la naturaleza, sean transformadas y usadas para sus intereses personales. Lo más peculiar de dicha amenaza, es que ya se ha introducido en la esencia del hombre. Es decir, que lo dispuesto como esencia de la técnica moderna “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 inicial”²⁴⁶. Esa verdad más inicial, debe en primer lugar, ser meditada, ser pensada ¿cómo puede *pensarse*?

Para desarrollar esta última pregunta, encontramos apoyo en la conferencia de 1952 y los cursos de 1951-1952 titulados *Was heisst Denken?*, y nos aproximamos a ella con la famosa sentencia: “lo que más merece ser pensado en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos”²⁴⁷. ¿A qué tendríamos que atribuir el hecho de que todavía no pensamos? ¿al hombre? ¿a una negligencia humana? ¿a un descuido? No, pues si fuera así, todavía estaría en las manos del hombre el cauce de su destino. El hecho de no-pensar se debe

²⁴⁶ Op. Cit. p. 89

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* (1951/1952). (ed. cit.). p. 17

a las modalidades del ser que son esencialmente las del «mostrarse» y «retirarse». El ser humano constantemente está huyendo del ser, como lo vimos en *Ser y Tiempo* (1927) (§38), en *Construir Habitar Pensar* (1951) a propósito de que el construir-habitar oculta al habitar mismo, y en *Serenidad* (1959) donde el pensar calculante no acepta otro tipo de pensar distinto a él. En dicha huida, todavía nos mantenemos en un área del pensar, que no medita respecto al sentido, sino en base a sus intereses particulares. De ahí la comentada y problemática afirmación de Heidegger: «la ciencia no piensa». El autor se mostrará a favor de esta sentencia, ya que «*la ciencia no piensa*» para su propio bien, ya que sus objetivos no están dirigidos hacia un pensar meditativo que vaya tras el sentido. Los avances científicos si tuviesen una pretensión meditativa, no obtendrían los resultados calculantes o computantes que requiere para su propia superación. Ese es el motivo por el cual no se le asigna una carga moral a esta sentencia problemática. Heidegger no busca desprestigiar ni mirar en menos a las ciencias y sus avances, en ese sentido, el problema no es con la técnica ni las ciencias, sino que con el pensar técnico que se cree como único posible:

“La esencia de la técnica no es, en absoluto algo técnico. Por eso, nunca experimentamos nuestra relación con la esencia de la técnica, mientras nos representemos y dediquemos solo a lo técnico, para apegarnos a ello o para rechazarlo. (...) Más duramente estamos entregados a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues esta concepción, que tiene hoy día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica”²⁴⁸.

²⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la técnica* (1954). (ed. cit.). p. 75

En el modo de pensar de tipo calculante o computante, no hay meditación, es puro cálculo. “Nuestra tardanza en pensar procede, más bien, de que lo merecedor mismo de ser pensado se aparta del hombre y se ha apartado ya desde hace tiempo”²⁴⁹. Esto está en consonancia con *Gelassenheit* en el sentido que la huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento, y el hombre no la quiere ni ver ni admitir. Es más, como ya se mencionó, éste reafirmará la posición del pensamiento calculante erigido como único posible: “nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como en día”²⁵⁰. No obstante a lo mencionado, una característica del huir del pensar (y que por ello no hace una tarea humana su no-huida), es el hecho de que aquello que ha de pensarse, siempre se sustrae, es decir, el ser. Él, de algún modo siempre se sustrae, se aleja, se escapa. Esa es la razón por la cual el ser no pueda ser aprehensible conceptualmente (*Begriff*). Como se mencionó en el análisis sobre la experiencia, en ella se renuncia (*Verzicht*) a la conceptualización, a la definición, a la categorización: se renuncia al sujeto moderno²⁵¹. Por eso es necesario un salto (*Sprung*) en el

²⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* (1951/1952). (ed. cit.). p. 18

²⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad* (1959). (ed. cit.). p. 18

²⁵¹ En atención a *Epílogo a “la cosa”*, Heidegger aclara lo siguiente respecto al quiebre con la tradición que arrastramos en materia de pensar el ser: “pensar, como está a la base de la conferencia (*Das Ding: La cosa*), no es ningún mero representar algo existente (*Vorhandene*). “Ser” no es, de ninguna manera, idéntico a realidad o a lo real que acaba de ser constatado. Ser tampoco está en oposición, de ninguna manera, a no-ser-ya o a no-ser-todavía. (...) En el pensar del Ser jamás es re-presentado solo algo real y esto representado entregado a *lo verdadero*. Pensar “Ser” quiere decir: hablar sacando la palabra de la interpelación [*Anspruch*] de su retirarse [*Wesen: esencia*]. Tal hablar [*Entsprechen: corresponder*] se origina en la interpelación y, a su vez, un entrar en su lenguaje [*Sprache*]”. HEIDEGGER, Martin. *Epílogo a la conferencia “La cosa”* (1950). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 2017. p. 152

pensamiento. El *camino de campo* (*Der Feldweg*) lo que hace es señalarnos lo que se sustrae, es decir, señalar el ser. Suena un tanto desalentador pensar que vamos encaminados tras aquello que inevitablemente se sustrae, pero en la meditación del sentido, el hombre se ve atraído hacia lo que se sustrae (el ser). Y lejos de tomarlo, aprehenderlo o representarlo, solo nos podemos conformar con señalar lo que se sustrae como sustraerse: somos un signo en el camino hacia lo que se sustrae. ¿Qué somos? “somos señalando lo que se retrae”²⁵² (*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*). Es decir, apuntamos una huella o rastro de lo que se sustrajo y alejó para nuestra representación moderna.

En definitiva, lo que merece ser pensado y que todavía no pensamos, no ocurre porque no nos hayamos dirigido suficientemente a lo que merece ser pensado, sino que aquello merecedor de pensarse *siempre* se sustrae, retira o aparta de nosotros, y en nuestras facultades, lejos de aprehender, representar o conceptualizar aquello, solo podemos señalarlo o apuntarlo.

La relación de esto con el lenguaje, y su posibilidad de dejar-ser, radica en que precisamente en el decir del pensar calculante y meditante (que se despliegan co-originariamente en nuestra época), el pensar llama o mandata desde su *heisst* para generar una experiencia. Este desafío se logra quebrando las barreras gramatológicas que sitúan el decir del pensar únicamente en el

²⁵² HEIDEGGER, Martin. *¿A qué se llama pensar?* (1952). (ed. cit.). p. 161

pensar calculante, y lo abren a la posibilidad meditativa que des-oculta al ser en lo que es: retiro, huida, sustracción. Soltar o dejar-ser al lenguaje de sus ataduras computantes que le invitan a pensar como único modo posible, es el desafío y necesidad para entender la localidad del ser. Solo desde ese punto de partida, estamos en condiciones de poder impulsarnos a pensar aquello no-pensando en la historia de lo pensado.

De ahí entonces que el hombre pueda señalar esa modalidad de destinación del ser (*Ge-stell*), que si bien no la domina, ni puede dirigir su cauce, le permite entrar en co-rrespondencia con la esencia de la técnica moderna, y advertir un peligro (*Gefahr*) o amenaza ontológica:

“Entonces, nosotros correspondemos a lo que únicamente se anuncia de tal manera que aparece velándose, indicándolo, y con ello haremos presente que lo que se muestra hay que dejarlo aparecer en su propio develamiento. Este simple mostrar es un rasgo fundamental del pensar, el camino hacia lo que, desde antaño y siempre, *da* que pensar al hombre. (...) Nosotros somos únicamente nosotros mismos y somos solamente lo que somos, mostrando lo que se retrae. Este mostrar es nuestra esencia. Somos señalando lo que se retrae. En cuanto es señalante hacia esto, es el hombre el-que-señala. Y, ciertamente, el hombre no es primero hombre y luego, además de eso y quizá ocasionalmente, un señalador, sino que: traído en lo que se retrae, en el trazo de este y así señalante en el retraimiento, es el hombre ante todo hombre. Su esencia estriba en ser tal señalador”²⁵³.

La amenaza o peligro de la esencia de la técnica moderna, radica entonces, en que no seamos capaces de pensar dicho señalamiento, que no seamos

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. *¿A qué se llama pensar?* (1952). (ed. cit.). pp. 160-161

capaces de mostrar aquel retraimiento donde el ser se muestra y simultáneamente se oculta, es decir, que no podamos experimentar nuestra propia esencia del pensar en son de meditar o señalar. El lenguaje debe ser dejado-ser en tanto habla que nos eleva al habla y permite la posibilidad de ser pensado como morada del ser, donde el habitar sea posible en tanto verdad, como localidad, desde un pensar meditativo que piensa desde el sentido. Las tres etapas del pensamiento heideggeriano confluyen en este punto según lo último expuesto: sentido, verdad, localidad.

El último análisis que se proyecta esta investigación, es respecto a cómo entender esta protección ante la amenaza. ¿Qué relación guarda el lenguaje como dejar-ser en tanto cuidado o guardia de la morada del ser? ¿podemos pensar que el latente peligro *en tanto* peligro, se convierta en una modalidad de protección del ser? o en última instancia ¿acaso hacer una meditación sobre la técnica, o pensar la técnica moderna, podría ser ya aquello una manera de estar resguardando, cuidando o protegiendo el ser de aquella amenaza que pareciera acudirle al encuentro inevitablemente en todo momento?

2.4. El peligro *en cuanto* peligro como posibilidad de protección del ser

“La esencia de lo dis-puesto es el peligro. (...) El peligro es el ser mismo, lo hay en ninguna parte y por todas. Él no tiene ningún lugar como algo distinto de él mismo. Él mismo es el paraje sin-lugar de todo presenciar. El peligro es la época [Epoche] del Ser, esenciando como lo dis-puesto”.

(M. HEIDEGGER. *La vuelta*. 1949)

Lo alcanzado hasta este cuarto momento investigativo, permite condensar con mayor claridad aquello que el título del Capítulo 2 se propone: pensar el lenguaje en tanto dejar-ser como verdad y localidad del ser. En esta última sección, nos cuestionamos si el pensar, como pensar meditante, al momento que es capaz de pensar la técnica moderna, es simultáneamente un ejercicio de protección, cuidado o guardia del ser.

En la conferencia *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico* de 1962, Heidegger explica algunas cosas que ya hemos mencionado, pero que es necesario atender desde una profundidad mayor. Para el pensamiento tardío del autor en esta fecha, él asume que tanto las palabras *lenguaje*, *técnica* y *tradición*, todavía no han sido repensadas. La invitación es a hacer una experiencia con nuestro hoy, es decir, con la época técnica que nos amenaza en nuestra existencia. Dicho *hoy* es “lo que mañana nos alcanzará y ayer ya nos concernía”²⁵⁴. Esta definición de

²⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico* (1962). (ed. cit.). p. 1

la técnica moderna reúne lo dicho anteriormente: estamos destinados a ser *mañana* alcanzados por ella, y al mismo tiempo es aquello que *ayer* ya estaba contenido en la metafísica tradicional, la modernidad.

Para continuar enriqueciendo el extenso análisis sobre la palabra meditación (*Besinnung*), Heidegger aporta una nueva definición: “meditación va a significar aquí: despertar el sentido para lo inútil”²⁵⁵. Según ocurre en la cotidianidad, solo valoramos lo inmediatamente útil y utilizable que satisfaga las necesidades inmediatas para el ser humano, ese es su predominio. El pensar meditativo, pone el acento en indagar el sentido en lo inútil, lo que no le traerá resultados o productos como sí podría hacerlo una utilidad práctica. Pensar el sentido de las cosas, se vuelve una necesidad para que ellas *sean*. Esto lo deja claro Heidegger al afirmar que “lo inútil, por no poderse hacer nada con ello, tiene su propia grandeza y poder determinante. Inútil de esta forma es el sentido de las cosas”²⁵⁶. Este nuevo registro desde donde atender la meditación, implica penetrar en lo inútil y su sentido, para poder permitir una meditación sobre el lenguaje y sobre la técnica.

La técnica moderna no solo amenaza al ser, sino también al lenguaje no-dejándolo-ser para que él mismo se eleve al encuentro con el habla. Se reducen

²⁵⁵ Op. Cit. p. 2

²⁵⁶ *Ibíd.*

las posibilidades de pensar o experimentar la esencia del lenguaje o habla, vale decir, aquello que el hablar del hombre propiamente es (el habla habla – *die Sprache spricht*). Comenta Heidegger:

“Con la incondicional dominación de la técnica moderna se acrecienta el poder (tanto en orden a pretensión como en orden a resultados) del lenguaje técnico enderezado a la mayor amplitud posible de información. 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”²⁵⁷.

La alternativa ante esto amenazador, es lo que en *Serenidad* ya se revisó, a decir, un pensar meditativo o actitud para-con las cosas u objetos técnicos. Así las cosas, podemos ver que el «pensar calculador» se despliega en el «lenguaje técnico», mientras que el «pensar meditativo» lo hace en el «lenguaje tradicional»²⁵⁸. De este modo, la tradición no tiene que ver con una simple transmisión o herencia, sino más bien como una conservación de lo inicial (*Anfängliches*), lo que permitiría nuevas posibilidades del lenguaje ya hablado. A propósito de lo inicial (*Anfängliches*), comenta Heidegger en *Sobre el comienzo* (1941) la importancia de éste para la esencia del ser y sus manifestaciones de su esencia:

“Seremos capaces de pensar la agudeza de lo simple de la singularidad (*Einzigkeit*) del ser (*Seyn*) en su esencia como evento (*Ereignis*) y comienzo (*Anfang*) tan solo cuando en general «pensemos», es decir (*das heisst*), cuando podamos osar el salto a la nada (*Sprung in das Nichts*), porque

²⁵⁷ Op. Cit. p. 13

²⁵⁸ «Lenguaje natural», o también «Lenguaje recibido».

somos acaecidos-apropiadamente en nuestra esencia por el ser mismo (*weil wir er-eignet sind in unserem Wesen vom Seyn selbst*)²⁵⁹.

Lo anterior entonces, permitiría nuevas posibilidades de un lenguaje inicial u originario (*Anfang*)²⁶⁰ que se aparte de sus formas lingüísticas tradicionales gramaticales o filosofías analíticas, y posibiliten aquello que en *Carta sobre el Humanismo* hemos recalcado constantemente: que el lenguaje sea la casa del ser. Y los guardianes de su morada -el hablar del habla-, sean los pensadores y poetas, quienes *pensado* y *poetizando* sean capaces de *decir* nuevamente el mundo (ese mundo destinado a su des-ocultación pro-vocante deviniendo en constantes (*Bestände*)). Una operación que se ejecuta desde el lenguaje dejado-ser para que deleve lo que ha estado oculto, es decir, la manifestación del ser.

De este modo la investigación llega a su problema medular, ya que con el lenguaje en tanto dejar-ser, aceptamos que en dicha experiencia con el lenguaje algo hemos aprendido algo²⁶¹. Dicha enseñanza puede ser entendida como:

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sobre el comienzo* (1941). Editorial Biblos. Buenos Aires. 2007. Traducción: Dina Picotti. p. 31

²⁶⁰ El pensar poético es una alternativa a ese pensar se limita al lenguaje de la metafísica. Con este pensar poetizante, se abre una dimensión *más* inicial (*anfängliche*). Así lo analiza Gadamer (2003) quien comenta que el lenguaje no se ha creado para la filosofía, por lo que ella debe tomar y cargar las palabras para llevarlas a su producción conceptual. Lo originario en el lenguaje poético radicaría en que, este pensar más inicial, permitiría que en la poesía el potencial del lenguaje se despliegue mucho más: “el volumen del decir poético consiste precisamente en su enriquecimiento por la pluralidad de sentidos y valencias que tienen y ponen en juego” (GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Editorial Herder. Barcelona. 2003. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. p. 240).

²⁶¹ Así como se fundamentó que en la experiencia con el habla lo que se aprende es la renuncia (a la conceptualización del hablar del habla, a soltar los límites del lenguaje técnico).

“una advertencia, un reparar en el peligro que amenaza al lenguaje, lo cual quiere decir: a la relación del hombre con el lenguaje, pero a la vez un recordatorio de lo salvador que se encierra en el misterio del lenguaje en cuanto que el lenguaje nos pone también siempre en la proximidad de lo no dicho y de lo inefable”²⁶².

¿A qué nos llama a pensar la meditación que hacemos de la época técnica moderna? Afirmamos que a una experiencia que nos deje la enseñanza que en el peligro (*Gefahr*) también está lo salvador (*Das Rettende*), como decía Hölderlin: «Pero donde hay peligro, crece / También lo salvador». Esta relación entre el peligro y una posibilidad de proteger el ser, es lo que viene para dar cierre a la investigación.

Con apoyo en la conferencia *La vuelta* de 1949, vemos un juego de palabras enriquecedor para la discusión, ya que la esencia del dis-poner (*Ge-stell*) es el poner (*Stell*) en sí reunido (el pensar de la época de lo que llamamos hoy), y que con el olvido del ser, pos-pone (*nachstellt*) su propia verdad esencial. Y dicho pos-poner se des-compone (*verstellt*) mediante un desplegarse en el establecer (*Bestellen*). Es decir, se pone a disposición todo lo presente como constante (*Bestand*). Las modalidades del *Stell* quedan de manifiesto en cómo se presenta y despliega la esencia de la técnica en su imperante destinación de la época en que vivimos.

²⁶² HEIDEGGER, Martin. *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico* (1962). (ed. cit.). p. 14

Según lo mencionado, se dice que “lo dis-puesto esencia como peligro”²⁶³. Y lo más característico de este peligro, es que él mismo no se anuncia como peligro del ser. No vemos su amenaza cuando estamos inmersos y arraigados en la cotidianidad del pensar computante, el construir-habitar, en los modos defectuosos de la apertura del Ahí (según *Ser y Tiempo*), o en el lenguaje instrumental antropológico técnico. Para Heidegger “el peligro, esto es, el peligroso Ser mismo en la verdad de su esencia, está embozado y descompuesto”²⁶⁴. El peligro sigue siendo que el hombre, en su co-rrespondencia con la técnica moderna, sigue creyendo que ella es un *hacer humano*, y que en sus manos está la destinación de esta. Vemos entonces, que “la esencia del hombre está establecida ahora a ir de la mano de la esencia de la técnica”²⁶⁵.

Anteriormente se fundamentó que lo dis-puesto (*Ge-stell*) es una modalidad de destinación del ser. Según Heidegger, destinarse significa: “encaminarse para entramarse a ciertas indicaciones, sobre los cuales espera otro destino, aún velado”²⁶⁶. El significado vulgar o habitual de esta expresión, tiende a pensar que destinar es un mero hecho histórico, o una sucesión de sucesos sobre los cuales podría hablar la historiografía y calendarizar en una línea de tiempo, y esto se

²⁶³ HEIDEGGER, Martin. *La vuelta* (1949). (ed. cit.). p. 115

²⁶⁴ *Ibíd.*

²⁶⁵ *Ibíd.*

²⁶⁶ *Ibíd.*

debe a que “situamos la historia en el ámbito del acontecer, en lugar de pensar la historia según su proveniencia esencial desde el destino²⁶⁷”²⁶⁸.

En esta época que nos atañe, si bien el ser se destina como dis-puesto en la esencia de la técnica moderna, dicha esencia necesita de la esencia del hombre para poder llevar a cabo lo dicho en *Carta sobre el Humanismo*: que el hombre, habitando, sea capaz de custodiar (*gewahrt*²⁶⁹) la esencia del ser. En este sentido, vemos que la esencia del hombre tiene que abrirse necesariamente a la esencia de la técnica. Para que eso ocurra, Heidegger dirá que el hombre tiene que “retroencontrarse previamente y ante todo en la amplitud de su espacio esencial”²⁷⁰. Dicho *retroencontrarse* es la misma operación que se ve en el §16 de *Ser y Tiempo* con respecto a la idea de mundo: “el mundo es, por consiguiente, algo “en lo que” el Dasein en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver”²⁷¹, o dicho con miras a la meditación y el lenguaje, en donde la esencia (*Wesen*) es entendida como

²⁶⁷ Heidegger no abandona la idea de *Ser y Tiempo* de entender al hombre en tanto historicidad (*Geschichtlichkeit*) que es previa a cualquier historia (*Geschichte*). Su vínculo con el destino (*Schicksal*) es necesario en tanto que “El Dasein existe explícitamente como destino” (SyT, §74 p. 403). Entre 1927 a 1949 no vemos un quiebre en la manera de relacionar al hombre con la historicidad, sino más bien profundización. Eso otorga la *Kehre*, (según ya vimos) un profundizar en el pensamiento como quien gira una tuerca.

²⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *La vuelta* (1949). (ed. cit.). p. 115

²⁶⁹ Aquí podemos ver un juego de palabras entre custodiar (*gewahrt*), peligro (*Gefahr*), guardar (*Wahren*), guardianía (*Wahrnis*), verdad (*Wahrheit*). La esencia del hombre pertenece a la esencia del ser, necesitada para el guardar, proteger, cuidado, custodia, de la esencia del ser en su verdad amenazada por el peligro.

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *La vuelta* (1949). (ed. cit.). p. 116

²⁷¹ SyT, §16 p.105

despliegue, ella suelta los límites del habla y no la lleva a una región nueva, sino que la retrotrae hacia donde siempre ha estado, la región del ser.

Un rasgo fundamental para esta investigación viene a continuación, y es que Heidegger indica que lo primero digno de ser pensado en la meditación, es la esencia del ser. En dicha experiencia, se da la posibilidad de experimentar hasta qué punto uno está llamado a rastrear un camino hacia dicha experiencia, y trazarla en un suelo sobre el cual todavía no se ha caminado. Esa es nuestra tarea.

La experiencia del pensar, ya ampliamente comentada, nos invita entonces a pensar que la esencia del ser, sea *traída* al lenguaje o habla. Eso es lo que quiere decir la comentada cita de *Carta sobre el Humanismo* respecto a que el lenguaje es la casa del ser. El lenguaje en términos espaciales, permite el habitar: “Espaciar aporta la localidad que prepara en cada caso un habitar”²⁷². O también comentado en otro pasaje:

“El lenguaje es la dimensión inicial, dentro de la cual la esencia-humana puede ante todo corresponder al ser y a su interpelación y, en el corresponder, pertenecer al ser. *Este corresponder inicial, propiamente realizado, es el pensar*”²⁷³.

²⁷² HEIDEGGER, Martin. *El arte y el espacio* (1969). (ed. cit.). p.23

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. *La vuelta* (1949). (ed. cit.). p. 117

Esta última cita, no hubiese podido ser mostrada sin haber recorrido toda la investigación que se lleva hasta ahora. El pensar en tanto que co-rresponder inicial, es entonces, lo que nos permitiría pensar meditativamente la esencia de la técnica moderna, como esencia del hombre en sintonía con la esencia del ser. En la meditación sobre la esencia con lo dis-puesto, la destinación del ser se muestra como un peligro. El pensar nos permitiría habitar dicho peligro y su esencia, es decir, su olvido, ocultar o posponer:

“En cuanto peligro el ser se vuelve al olvido de su esencia, lejos de esta esencia y, así, se vuelve, al mismo tiempo, contra la verdad de su esencia. En el peligro impera este volverse, todavía no meditado. Por eso, en la esencia del peligro se *oculta* la posibilidad de una vuelta, en la que el olvido de la esencia del ser se gire de tal manera que con *esta vuelta*, la verdad de la esencia del ser ingrese propiamente en lo ente”²⁷⁴.

Este pasaje es clave ya que permite abordar la esencia del peligro como una posibilidad de generar una vuelta o giro desde el olvido del ser, a la guardianía de la esencia del ser. Esto solo sería posible meditando, pensando, o poetizando²⁷⁵. Podemos observar que la esencia del hombre es ser quien guarda la esencia del ser, y lo hace «*protegiéndola pensando*» (*denkend hütet*). Aquí cobra sentido entonces el título de este último apartado, en tanto que el lenguaje

²⁷⁴ *Ibíd.*

²⁷⁵ Vemos en *El origen de la obra de arte* (1936) lo siguiente: “La verdad (*Wahrheit*) como claro (*Lichtung*) y encubrimiento (*Verbergung*) de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza (*gedichtet*). *Todo arte es en esencia poema* en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal”. (HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte* (1936). *En: Caminos de bosque*. Editorial Alianza. Madrid. 2001. p. 52). Aquí vemos una relación entre *Denken* y *Dichten*, donde el pensar poético, se piensa desde la verdad.

como dejar-ser, posibilita al pensar, para que meditando sobre la técnica moderna, sean los pensadores y poetas quienes protejan o cuiden al ser en aquello que lo reúne (cuaternidad, *Ereignis*). Y lo proteja de aquel peligro que él mismo es en tanto destinación del ser al cual se ve arrastrado como lo dis-puesto y des-ocultar pro-vocante.

Volvemos a Hölderlin y el fragmento mencionado anteriormente: «Pero donde hay peligro, crece / También lo salvador». Heidegger entenderá estos versos de la siguiente manera: *donde hay peligro en cuanto peligro, florece también ya lo salvador*. Aquello salvador (*retten*) no es que esté junto al peligro, sino que el peligro mismo es, cuando es «en cuanto» (*Als*) peligro, lo salvador. El peligro puede constituir lo salvador debido a que desde aquello esencial que oculta, puede llamar (*heisst*) o traer a presencia lo salvador. Este salvar, llama, o trae a presencia lo dejado-ser por parte del lenguaje o habla, y lo protege usando términos ya vistos como: soltar (*lösen*), liberar (*Freimachen*), libertar (*freien*), cuidar (*schonen*), albergar (*bergen*), tomar en custodia (*in die Hut nehmen*), resguardar (*wahren*). En síntesis, solo generando una auténtica experiencia con el pensar, meditaremos el peligro *en cuanto* peligro como un llamado (*heisst*) de la esencia de éste, a una posibilidad de lo salvador o protección del ser: “lo auténticamente salvador es lo guardante, la guardianía”²⁷⁶.

²⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *La vuelta* (1949). (ed. cit.). p. 118

En *¿Y para qué poetas?* De 1946, Heidegger complementa las últimas reflexiones mencionadas, agregando que entenderá la época de la técnica moderna como la «*época de la noche del mundo*» o «*tiempos de penuria*». Estamos en aquella medianoche, en donde el ser se arriesga ante el peligro: “el riesgo más arriesgado no produce ninguna protección, pero nos procura una seguridad. (...) Solo estamos seguros donde no contamos ni con la desprotección ni con una protección edificada sobre el querer”²⁷⁷. Lo que nos quiere decir en esta relación con el riesgo, es que los pensadores y poetas no custodian la casa del ser ante algo material, y su amenaza no es algo que se presente como amenaza. Dicha amenaza precisamente es que ella misma, en tanto destinación esencial con la época, es de por sí una amenaza. La *seguridad* referida en la cita, entonces, es la casa del ser, o el lenguaje-habla, que está siendo protegido en la medida que habitamos y pensamos meditando. Y el ser debe ser un riesgo ya que como se mencionó a propósito de la experiencia, ella debe *abismarnos*, es decir, dejarnos acaecer la experiencia. En este sentido: “si lo arrojado quedase fuera del peligro, no sería arriesgado”²⁷⁸.

El ser necesita abismarse, hacer una experiencia con el peligro en tanto que riesgo que lo amenaza esencialmente en ello que él mismo también tiene de amenazante para-consigo mismo. Al ser le acaece: la metafísica, el peso del

²⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* (1946). En: *Caminos de bosque*. Editorial Alianza. Madrid. 2021. p. 222

²⁷⁸ Op. Cit. p. 207

pensar calculante, su destinación inevitable ante un des-ocultar pro-vocante de la dis-posición, el lenguaje técnico, el habitar-construir que oculta el habitar mismo, el lenguaje como instrumentalización antropológica. En suma, dicho peligro, no se muestra desde un solo lugar determinado:

“El peligro es el ser mismo, lo hay en ninguna parte y por todas. Él no *tiene* ningún lugar como algo distinto de él mismo. Él mismo es el paraje sin-lugar de todo presenciar. El peligro es la época [*Epoche*] del Ser, esenciando como lo dis-puesto”²⁷⁹.

En la esencia del ser, su destinación esencial lo llama a peligro, a dis-posición. Es decir, pos-pone la guardianía del ser en el olvido de sí mismo y su verdad. En nuestra época de la noche del mundo, el ser mismo rehúsa su esencia, o dicho en otros términos, no se extraña a sí mismo como olvido, ya que la época del pensar técnico le ha resuelto todos los problemas o le puede entregar todas las respuestas que necesite, ya que no hace falta una meditación. Se está en la noche, pero se desconoce que es de noche, ni mucho menos se aspira a un posible *amanecer*. De ahí entonces que sea necesaria la vuelta, ya que no se trata de superponer un pensar meditativo en reemplazo del calculante, sino de entender que en la meditación, encontramos un pensar más auténtico que nos acerca a: la esencia del hombre, del lenguaje, de la verdad, y de la época en que vivimos, a decir, al ser.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *La vuelta* (1949). (ed. cit.). p. 118

Pensar la técnica desde la medianoche en que nos encontramos, abre una posibilidad de protección del ser, que en su custodia, los pensadores y poetas, habitando, permiten la reunión en el *Ereignis*, reunión de la cuaternidad o manifestación del ser. A sabiendas claro está, que inevitablemente en su destinación, esencialmente co-rrespondemos a un des-ocultar pro-vocante que co-originariamente oculta al ser en su verdad y no-verdad.

Los intentos hasta este punto, solo invitan a fundamentar esa *vuelta de tuerca* que hemos indicado como *Kehre*, y que al girarla, permiten que el lenguaje como dejar-ser, se aproxime un paso más allá en su camino a pensar-meditar aquello no-pensado u omitido hasta ahora por la metafísica. ¿Qué es lo todavía no-pensado en la historia de lo pensado, o historia de la metafísica? El ser.

CONCLUSIONES

Los resultados de esta investigación, han mostrado la necesidad de pensar el lenguaje (*Sprache*) como dejar-ser (*Sein-lassen*) en las tres etapas que marcan el pensamiento de Martin Heidegger: sentido (*Sinn*), verdad (*Wahrheit*) y localidad (*Ortschaft*).

Tanto el Capítulo 1, como el Capítulo 2, fueron capaces de evidenciar no solo los giros y saltos que ocurren en el desplazamiento y reformulación de la pregunta por el ser, sino que también han permitido una lectura unificada y co-originaria desde la relevancia que tiene el lenguaje (*Rede y Sprache*) para articular los giros que profundizan el camino direccionado hacia la pregunta por el ser (*Seinsfrage*). A lo largo de la investigación no solo se hizo patente la necesidad de pensar la meditación heideggeriana en clave del lenguaje, sino que también desde aquello que debe ser soltado o dejado-ser a través del *Sein-lassen*. Esto último como condición de posibilidad para el tránsito en cada una de las tres etapas mencionadas: sentido del ser (*Sinn von Sein*); verdad del ser (*Wahrheit des Seins*); y localidad del ser (*Ortschaft des Seins*).

En el Capítulo 1, como momento inaugural de la discusión, se justificó la afirmación de Heidegger hecha en *Le Thor* (1969): “Sentido, *Sinn*, tiene en *Ser y Tiempo* una significación totalmente precisa, aun cuando hoy día ha llegado a ser

insuficiente”²⁸⁰. Dicha insuficiencia se puede atender desde múltiples aristas, y esta investigación lo hizo a la luz de lo abierto por el sentido (*Sinn*) y atrapado por el círculo hermenéutico. Se reitera que esto no es una característica negativa, sino por el contrario, constituye un momento inaugural que originariamente interpela no solo al siglo XX, sino que a la historia de la filosofía en su totalidad, que remarca y denuncia la constante huida del ser y la reiterada omisión de plantear la pregunta por éste.

A propósito de la *insuficiencia* mencionada por Heidegger, y atendiendo a los propósitos de esta investigación, es el propio autor quien afirmará en *De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor* 1953/1954 que la relación del lenguaje y el ser, ya estaba contenida en *Ser y Tiempo* (1927), pero que habría sido relegada a un segundo plano. Esta anticipación, sería un defecto para la obra de 1927. Leemos en esta declaración:

“Solo sé una cosa: la meditación acerca del habla y del ser determina desde el comienzo mi camino de pensamiento; por esto el examen de su lugar permanece relegado a un segundo plano. Quizás el defecto fundamental de mi libro *Ser y Tiempo* sea que me haya atrevido a ir demasiado lejos demasiado temprano”²⁸¹.

Aquel ir demasiado lejos demasiado temprano, es la razón del porqué no se aprecia como algo negativo el desborde o insuficiencia de *Ser y Tiempo*. Por el

²⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Seminario de Le Thor* (1969). (ed. cit.). p. 196

²⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor* (1953/1954). En: *De camino al habla*. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1990. Traducción: Yves Zimmermann. p. 86

contrario, lo abierto por el sentido (*Sinn*) en tanto articulación de la comprensión, y la aperturidad (*Erschlossenheit*) de la estructura del estar-en, desde la triple modalidad (disposición afectiva, comprender, y discurso) que constituyen el Ahí del Dasein ex-stático, es un acierto que si bien queda atado a los límites del comprender-interpretante del círculo hermenéutico, la posibilidad que se abre con ello, es lo que permite pensar la verdad del ser, que ya no piensa al Dasein frente al ente intramundano, sino que pondrá de cara al Dasein con el ser.

En el primer giro, vale decir, el tránsito del «sentido del ser» a la «verdad del ser», se observa que el lenguaje, en su modalidad prematura de discurso (*Rede*), lo que necesita, es soltar o dejar-ser aquella concepción de *alétheia*²⁸² entendida como juicio valórico respecto a lo verdadero distinto de lo falso; y dar paso a entenderla como un des-ocultar que permite la manifestación o mostración del ente en cuanto tal. De este modo, el discurso (*Rede*), en su dimensión ontológica del lenguaje, debe hacerse cargo de aquello que la interpretación siempre *dice* de modo impropio o desde una comprensión mediana. Y en consecuencia, obligará a una torsión o vuelta (*Kehre*) en donde la verdad ya no sea entendida como un des-cubrir (*Entdecktheit*) al ente intramundano, sino como un des-ocultar (*Unverborgenheit*) a todo ente.

²⁸² Es preciso aclarar que este soltar o dejar-ser la idea de *alétheia* no es un ejercicio de abandono ni reemplazo en su definición, sino más bien, nuevos posicionamientos respecto a qué hay que entender por *alétheia*.

La fórmula utilizada ya en 1930, a decir, «la esencia de la verdad es la verdad de la esencia» invita a concretar este giro respecto a que dicha esencia, que debe ser leída en términos del ser y no al ente, como sugería en 1927. En ese sentido, libertad, verdad y dejar-ser, son las herramientas necesarias para entender dicha verdad ya no como alétheia o des-cubrir al ente, sino como des-ocultación (que también es ocultación) del ser.

Lo que queda de esta ejecución, es que el lenguaje de la metafísica, en el que se incluye también el de la filosofía, es insuficiente ante la pregunta por el ser, ya que constantemente está entendiendo al ser desde el ente. Propondrá Heidegger que la ejecución des-ocultante, deberá recurrir a otra modalidad del pensar, es decir, desplazar o dejar-ser al lenguaje para que se lea desde otro registro, y desde ahí despliegue su decir. Un decir más originario, situado en la estrecha vecindad del ser, pero tampoco con pretensiones de acabar o suprimir el lenguaje de la metafísica.

Esa es la razón por la cual un nuevo registro del lenguaje, es hacer auténticamente una experiencia con el pensar: *«el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada»*. En este sentido, el lenguaje ahora presenta una importancia ontológica que lo sitúa ya no como un elemento óntico al servicio del hombre, sino por el contrario, es precisamente el hombre quien deberá elevarse al

encuentro con el lenguaje en su esencia (al *Ereignis*) dejando atrás cualquier concepción científicista o técnica del lenguaje. Es decir, el lenguaje como dejar-ser, deberá renunciar a toda representación óptica y llegar propiamente al lugar donde siempre ha estado, al encuentro de la cuaternidad (*das Geviert*).

De lo anterior vemos que el lenguaje se manifiesta ontológicamente como una posibilidad de habitar, y el hombre puede, habitando su esencia, ir tras el habla, o ir tras el ser. Dicha esencia lo que señala, es la vecindad del hombre con el ser. Esa es la razón por la cual los pensadores y poetas, en su decir pensante y poetizante, pueden llevar la experiencia al lenguaje. La clave estará en que aquí se hace necesario dejar-ser al lenguaje para que rechace cualquier intento de instrumentalización en su pensar/poetizar. En síntesis, de justifica la afirmación de Heidegger: pensar es al mismo tiempo pensar el ser.

El segundo giro, que permite un desplazamiento de la pregunta por la «verdad del ser», a la «localidad del ser», no se da de manera explícita como sí ocurre en el primer caso en el año 1930 en la conferencia *De la esencia de la verdad*. Sin embargo, esta tercera etapa que marca el pensamiento de la obra del autor, se piensa de manera co-originaria con las dos anteriores. No se trata de una sucesión cronológica en las diferentes etapas, sino grados de profundización o torsión, como una tuerca que gira en el mismo tornillo. El torno es la pregunta por el ser. La tuerca son los intentos, hitos, giros y gestos que van ocurriendo en el

pensamiento heideggeriano a lo largo de su meditación, y que van haciendo girar y penetrar cada vez con más profundidad en torno a la pregunta por el ser (*Seinsfrage*). El mismo Heidegger reconoce que para evitar cualquier tipo de rectitud con la interpretación de *verdad del ser*, optó por llamarla *localidad del ser*. Y en esta topología, sigue estando presente lo abierto por el sentido del ser, y lo abierto por la verdad del ser.

En este último momento, se describe dicha localidad del ser, dominada por el poder oculto de la técnica moderna, lo dis-puesto (*Ge-stell*), que destina al hombre en su esencia con una pretensión amenazante para el ser. Si bien el hombre no es quien crea ni conduce la destinación en tanto dis-positivo y des-ocultar pro-vocante, sí tiene en sus manos una posibilidad de pensar o enfrentarla con una actitud de Serenidad (*Gelassenheit*) que resuena desde un pensar de tipo meditativo. Bajo esta modalidad, la relación entre meditación (*Besinnung*) y sentido (*Sinn*) son claves para entender la perspectiva que pretende inaugurar el autor.

El otro tipo de pensar, a decir, el de tipo calculante o computante, instrumentaliza al lenguaje, y no permite su manifestación como morada del ser. Aquí se torna necesaria la relación del lenguaje con el *Sein-lassen* en tanto que dejar-ser, soltar, o estar-dejado, y no como abandono. Lo que necesita ser soltado o dejado en dicha ejecución, son las ataduras del pensar técnico, que se

interpone y erige como único pensar posible. Un pensar de tipo tradicional, meditativo, con la actitud de Serenidad, si bien no acabará con el poder oculto o la esencia de la técnica moderna, pero sí será un ejercicio que permita señalar aquello que se manifiesta como amenaza para el ser. La paradoja que se evidencia de esto, es que dicha amenaza, develada como peligro, *es el ser mismo*, en tanto que su destinación, está marcada por un des-ocultar pro-vocante que pone lo pone a sí mismo como un peligro. No obstante, concluye esta investigación preguntando ¿lograr pensar el peligro *en cuanto* peligro, no es acaso una manera ya de proteger al ser? Y la respuesta, de momento, es sí.

Los intentos de Heidegger en su meditación, no se esfuerzan en combatir o hacer frente a lo amenazante de la técnica moderna, sino más bien es un ejercicio ontológico que permite mostrar al ser develado en lo que él mismo se manifiesta, es decir, como presencia y ausencia. Como morada del ser desde la cuaternidad, y como dis-posición amenazante. Contra todo intento de emitir un juicio valórico al respecto, la invitación de Heidegger es a ponernos a la escucha del ser desde el silencio. Solo así podremos señalar la huella del ser que siempre se nos anticipa. La principal amenaza de la técnica moderna no es la aniquilación del ser humano, sino la imposibilidad de poder nombrar, decir, y señalar al ser. Que se sustraiga a tal punto que lo olvidemos y huyamos de él. Y en consecuencia, que al lenguaje no se le permita dejar-ser en ese soltar-involucrado con lo que le ata, y devenga en mero instrumento, en mero lenguaje técnico. ¿Qué

posibilidad auténtica o propia tenemos al respecto? Meditar sobre la técnica moderna co-rrespondiendo con ella en su destinación, pero con la esperanza de que en el peligro (*Gefahr*) también está lo salvador (*Rettende*). Solo así, podremos seguir el camino de campo yermo, donde un pensar auténtico o un nuevo inicio del pensar sea posible, a partir de hacer una experiencia abismante con lo que nos amenaza, y de ese modo, el lenguaje se manifieste como dejar-ser, que abra las posibilidades de habitar la verdad y la no-verdad desde aquella medianoche del mundo donde seguimos sin pensar lo que más merece ser pensado, a decir, el ser.

BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

ACEVEDO, J. (2017). *Heidegger y la época técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

ADRIÁN, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.

ADRIÁN, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Vol. I*. Barcelona: Herder.

AGUILAR, T. (1998). *El lenguaje en el primer Heidegger*. D.F. México: Fondo de Cultura Económica.

BERCIANO, M. (1991). *SINN-WAHRHEIT-ORT. Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*. En: *Anuario filosófico 1991*. (24) 9-48. Universidad de Navarra. ISSN: 0066-5215. [en línea] <https://hdl.handle.net/10171/704> [consulta: 26 febrero 2022].

FÉDIER, F. (2017). *Capítulo 3: Hannah Arendt, a propósito de Heidegger*. En: *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

GADAMER, H-G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, M. (2017). *¿A qué se llama pensar? (1952)*. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2006). *¿Qué es la filosofía? (1956)*. Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, M. (2003). *¿Qué es la metafísica? (1929)*. Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2005). *¿Qué significa pensar? (1951/1952)*. Madrid: Trotta.

HEIDEGGER, M. (2012). *¿Y para qué poetas? (1946)*. En: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2016). *Carta sobre el Humanismo (1947)*. Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2001). *Construir habitar pensar* (1951). En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, M. (2017). *Construir habitar pensar* (1951). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2017). *Ciencia y Meditación* (1954). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2001). *De la esencia de la verdad* (1930). En: *Hitos*. Barcelona: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2001). *De la esencia del fundamento* (1929). En: *Hitos*. Barcelona: Alianza.

HEIDEGGER, M. (1990). *De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor*. (1953/1954). En: *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, M. (1958). *Doctrina de la verdad según Platón* (1947). Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2009). *El arte y el espacio* (1969). Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, M. (2016). *El evento* (1941/1942). Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

HEIDEGGER, M. (1990). *El habla* (1950). En: *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, M. (1961). *El habla* (1950). En: *De camino al habla*. Revista de Filosofía Vol. VIII N°2-3. Santiago.

HEIDEGGER, M. (1984). *El habla* (1950). En: *De camino al habla*. Revista Peruana de Cultura, Instituto Nacional de la Cultura. N°2 Segunda época. Lima.

HEIDEGGER, M. (2001). *El origen de la obra de arte* (1936). En: *Caminos de bosque*. Barcelona: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2017). *Epílogo a "La cosa"* (1950). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2014). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* (1922). Madrid: Trotta.

HEIDEGGER, M. (2018). *Introducción a ¿Qué es la metafísica? (1949)*. En: *¿Qué es la metafísica?*. Barcelona: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2017). *La cosa (1949)*. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (1990). *La esencia del habla (1957/1958)*. En: *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, M. (2017). *La pregunta por la técnica (1954)*. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2017). *La vuelta (1949)*. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (1994). *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico (1962)*. Versión en español de Manuel Jiménez Redondo en Materiales del curso de doctorado “*El discurso filosófico de la modernidad*”. Universidad de Valencia. Versión en alemán: *Über Sprache und technische Sprache*. Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989. Edición de Hermann Heidegger.

HEIDEGGER, M. (2007). *Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser*. La lámpara de Diógenes, revista de Filosofía N°14-15.

HEIDEGGER, M. (2006). *Meditación (1938/1939)*. Buenos Aires: Biblos.

HEIDEGGER, M. (2017). *Seminario de Le Thor (1969)*. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2004). *Seminario de Zähringen (1973)*. Santiago. [en línea] <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf> [consulta: 26 febrero 2022]

HEIDEGGER, M. (2015). *Ser y Tiempo (1927)*. Santiago: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, M. (2009). *Serenidad (1959)*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, M. (2007). *Sobre el comienzo (1941)*. Buenos Aires: Biblos.

HEIDEGGER, M. (1994). *Superación de la Metafísica (1936)*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

KETTERING, E (1987). *Nähe. Das Denken Martin Heidegger*. Pfullingen.

LEYTE, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.

LEYTE, A. (1996). *A propósito de Holzwege*. Revista Isegoría 13. pp. 184-193.

LEYTE, A. (2015). *El fracaso del ser*. España: Batiscafo.

PEÑALVER, P. (1989). *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger*. Barcelona: Anthropos.

POTESTÁ, A. (2013). *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago: Metales Pesados.