

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LAS VUELTAS DE LA PALABRA

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
P A B L O R O D R I G O
V E L A S C O G O N Z Á L E Z

ASESOR DE TESIS: DRA. GRETA RIVARA KAMAJI
REVISOR: DR. RICARDO HORNEFFER MENDEHL
SINODALES: DRA. MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO
DRA. ŽENIA YÉBENES ESCARDÓ
DRA. ERIKA LINDIG CISNEROS



MÉXICO, D.F., CIUDAD UNIVERSITARIA, ENERO 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	3
α.....	3
β.....	6
I. Metafísica del lenguaje y lenguaje de la metafísica.....	11
I.1 Ciencia y técnica.....	14
I.2 Investigación y lenguaje.....	23
I.3 Representación moderna.....	27
<i>Caminos de campo y calles de ciudad.....</i>	<i>35</i>
II. Las vueltas de la palabra.....	42
II.1 La nada y el silencio.....	43
II.2 ¿Hablar heideggeriano? Usos y abusos del lenguaje.....	53
<i>a) Discurso privilegiado: ¿ideología política o elitismo filosófico?.....</i>	<i>61</i>
<i>b) Lenguaje autónomo: ¿trascendencia religiosa o indecisión estilística?.....</i>	<i>63</i>
<i>c) Epígonos: ¿heideggeriano complejo o complejo heideggeriano?.....</i>	<i>66</i>
CONCLUSIONES.....	71
α.....	71
β.....	75
BIBLIOGRAFÍA.....	79

*Esta tesis fue escrita, en parte, gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

«Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia [Dasein] de todos los pueblos, cuando el boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?»

Martin Heidegger

INTRODUCCIÓN¹

α

De hecho, los espacios en blanco del Diccionario Jázaro señalan los puntos transparentes de la verdad y del nombre (...), mientras que las letras negras sobre el fondo blanco señalan los puntos donde nuestra mirada no puede penetrar más allá de la superficie.
(Jázaros, *Diccionario Jázaro*, libro amarillo)

Brevemente: *la metafísica es un lugar* (Heidegger 2002a, 103)². Se trata de la dúctil frase de un oriental. Una sentencia a la par contundente y ambigua, que se anuncia casi categórica. Nos pega como un *golpe* escondido entre dos *silencios*: se trata de un *ruido* incapaz de ser explicado mediante su contexto. ¿Qué quiere decir ello, que la metafísica sea un “lugar” [Ort]? ¿Por qué un lugar, y no un tiempo? Si el mundo histórico se explica y es validado en nuestros días historiográficamente ¿no sería mucho más adecuado decir que la metafísica³ es un periodo de tiempo? Si el mundo moderno ha demostrado su plena mensurabilidad ¿por qué la metafísica no es un “espacio”? Y una pregunta aun más urgente, puesto que da origen a las anteriores, ¿es importante el nombrarla de una u otra manera?

Las preguntas se suceden como baldosas. Heidegger dirá que *preguntar es construir un camino*. Pues bien, el primer alto de éste es llevar a cabo un cuestionamiento sobre la naturaleza de esta validación historiográfica tan preponderante en la actualidad. ¿Por qué el mundo se valida de esta manera?, ¿está justificada tal validación?, ¿es suficiente?

¹ He redactado dos introducciones y dos conclusiones para expresar, en unas [α], comentarios tangenciales y preocupaciones personales que me parecen determinantes para comprender el alcance de este texto, redactados con mayor soltura; mientras que en las otras [β] se sigue un requerimiento tradicional que resume los temas tratados y la argumentación que, de ser exitosa, los une. La misma estrategia se ha seguido en las conclusiones; para una revisión centrada en la argumentación de este texto, no es necesario observar las alfas. El resto de la tesis intenta dar con un punto medio en el que tanto las opiniones tangenciales como el estilo no se vean constreñidos, ni se sacrifique con ello la claridad argumentativa.

² «Der eine Ort ist die Methaphysik» (GA, B12, p. 130).

³ Existen acepciones de metafísica, dentro y fuera de la filosofía, que no siempre están emparentadas con lo que Heidegger entiende por tan determinante palabra. A menos que se indique lo contrario, me referiré siempre a la concepción de este autor (Cf. Nota 6).

Y si lo es, ¿para qué fines? Suponiendo que algo hay que explicar acerca del lenguaje, ¿es esta modernidad capaz de hacerlo? Las investigaciones actuales sobre el lenguaje, estas áreas parceladas –las neurocognitivas, las antropológicas, las que reglamentan, semánticas, semióticas, analíticas, lógicas; descriptivas o propositivas–, que no se tocan, o que se rozan a veces hasta con pena, como si hubiera algo impúdico en ello, parecen acercamientos yermos desde una perspectiva ontológica.

Es importante, pues, no comprender de entrada al lenguaje de manera tradicional, como estudio de la lingüística o del discurso, sino de *eso* nuevo que la filosofía de Heidegger quiere *decir*. En su introducción, Conill cuestiona la idea de un Nietzsche irracional, a favor de la idea de un Nietzsche crítico, «al margen de cualquier uso panfletario y oscurantista de su lenguaje». Esta tesis propone también que el uso del lenguaje de Heidegger estaría fuertemente relacionado con *un peculiar modo de entender la racionalidad*. Hay, pues, detrás de esta crítica a los acercamientos que se caen de modernos unas ganas, un deseo, de también desatar al lenguaje del discurso científico contemporáneo –incluido el filosófico–, con todas las terribles consecuencias que ello tenga.

Hay que hablar para ello de nada. O preguntarse, más bien, si nada es expresable por el lenguaje. Siempre desde Heidegger, porque pararse sobre ningún punto de vista resulta demasiado errático. Observar y meditar la relación del lenguaje y de que las cosas sean. Aceptar que «no es un habla clara. Tampoco puede serlo. La nada-verdad, movimiento que guarda el secreto y lo abre sin resolverse nunca en ninguna de las dos direcciones, jamás puede adoptar el aspecto de una claridad pura» (Asensi 1996, 234). Que no puede serlo: lo indeterminable no se expresa de forma determinada, y sin embargo se expresa. También lo que no se dice: la falta de claridad del espacio en blanco debe ser tomada aquí como positiva. ¿Cuál es la relación, una vez dicho esto, del ser y del lenguaje en toda su extensión, y esto es, hasta en sus formas más evidentes, más *ónticas*?, ¿cómo se dice esa relación?, ¿requiere un tipo de lenguaje en particular? Observar mientras se pregunta todo ello los límites del círculo: nada se dice fuera del lenguaje. Eso: 'exponer la nada' nos sitúa, me parece, en el lugar adecuado: es el golpe: la luz relampagueante que alumbra el espacio vacío: a la luz del espacio vacío es que hay abismo para un salto.

Aunque la oquedad ya se encuentre ahí, es preciso mirarla para caer.

Observar la circunferencia y no la línea donde camina el lenguaje: sobre las vueltas de la palabra (en Heidegger): imagínese que la filosofía es un poema. No en un sentido místico o floral. Simplemente a manera de ejemplo: de éste se pueden identificar por lo menos una cierta métrica y cierto 'sentido' que pretende comunicar (por complejo e insondable que sea). A pesar de que el sentido es múltiple y se dice de muchas maneras, existen ciertas reglas en cuanto a la composición; esto es una característica que hace a la filosofía filosofía. El poema heideggeriano (como el nietzscheano y tal vez ningún otro) se vale de una suerte de métrica libre, que, como se verá, le vale las más acérrimas y acertadas críticas. Sin embargo, no deja de mirarse la métrica como una caja de reglas rota, independiente de su sentido.

Mi tesis es la siguiente: que justo las astillas de este quiebre otorgan un sentido nuevo y justamente el que Heidegger pretendió. Que la métrica libre es parte esencial del sentido. Que el sentido heideggeriano, empacado en sus cajas tradicionales (bellísimas, sin embargo) está destinado al fracaso: es un sinsentido, con todas sus letras. Y sólo tiene sentido completamente así: lo que se quiere decir está en la métrica nueva, la métrica nueva se explica desde el sentido que se genera al romper la métrica. Aparente dialéctica, pero se trata de un único movimiento: de un golpe.

Esa es la intención y ya podemos dejar de imaginar que la filosofía es un poema. Porque no lo es.

«Comentarios a», porque buena parte del texto contiene sólo gérmenes para futuras investigaciones. Pero también porque no se aspira más que a hablar sobre algo. Las hay, porque se las requiere, hipótesis, argumentación y alguna que otra sentencia terminal. Sin embargo, mi intención es simplemente darle vueltas a la palabra sin demasiadas restricciones y sin más finalidad que la que por sí sola resulte.

Sólo dos cosas más. Uno: fue para mi una grata sorpresa encontrar el texto de Benedito: es un espejo lento. Compartimos la mirada y el dedo que señala la importancia de la *física* palabra en Heidegger. Discrepamos, irreductiblemente, en lo que sobre esa palabra ha de ser dicho. Coincidimos, y no.

Dos: este texto no representa exactamente mi opinión de muchas cosas. Hay, pues, una presentación de la filosofía heideggeriana (una presentación tradicional de un problema en un autor, la presentación histórica, exacta, con referencias, cierto rigor lógico o al menos no se trata de un sinsentido). A la que subyace -como mantequilla bajo mermelada- una preocupación muy personal que tiene mucho más que ver con lo que me parece que es la filosofía y casi nada con un trabajo de investigación. Esta introducción se justifica en ello.

β

La presente tesis surge de un cuestionamiento personal sobre el estilo tan particular de los textos de Martin Heidegger. De la sospecha, primero, de que no se trataba de algo casual y que valdría la pena investigarlo. De la, después, certeza casi injustificable de que la relación entre la estilística de sus textos y la base de su pensamiento era no sólo íntima, sino que además se trataba de una cuestión urgente.

Antes de poder desarrollar estas preocupaciones se evidencia el primer obstáculo: ¿desde dónde llevar a cabo esta pregunta? Tomar como pilares los postulados de cualquier disciplina contemporánea que trate con el lenguaje es en parte una traición y en parte una trampa. No tanto por la distancia cronológica que separaría a tal disciplina con sus ideas, sino porque el discurso de Heidegger se postula siempre desde una perspectiva ontológica única, sobre la que se pueden construir teorías de manera relativamente justificada, pero que con dificultad admitiría ser ésta la que fuera sustentada por una. Esto complica profundamente cualquier investigación. Enunciado de una manera sencilla la cuestión se reduce a: ¿hablar desde Heidegger o fuera de él? Llevar a cabo un estudio con las herramientas teóricas del análisis del discurso o de la pragmática lingüística sería definitivamente fértil, pero no podría seguir una línea paralela al pensamiento de Heidegger. La exposición del porqué de esta incompatibilidad es, por lo tanto, un imperativo punto de partida.

I. De ahí que la primera parte de la tesis consista en una detallada explicación de la crítica heideggeriana a la ciencia como investigación, la cual rige buena parte de las disciplinas del conocimiento actuales. Esto es, una aclaración de la concepción heideggeriana de la metafísica, centrada en su arista epistemológica, y de la pertinencia actual de esta crítica.

Dado que es importante no perder de vista que, aunque fino, el hilo conductor es siempre una preocupación acerca del lenguaje, la tesis abre previamente con algunos comentarios que tienen la finalidad de evidenciar la relación intrínseca entre éste y lo real. Aunque inconexos en apariencia, realidad, conocimiento y lenguaje funcionan como los pilares de la primera parte y es en el entretreído de sus relaciones donde se mueve toda la argumentación del texto.

I.1 Esta primera parte está dividida en tres apartados. En el primero se desarrolla la crítica de la ciencia entendida como técnica moderna, dado que en ella, de acuerdo a Heidegger, está la esencia de lo moderno, que sería a la vez la esencia de la metafísica. Me he centrado, principalmente, en *La pregunta por la técnica* y *La época de la imagen del mundo*, ya que estos textos resultan especialmente representativos para ofrecer una comprensión de la era moderna a partir de lo que ésta entiende por ente y desde la concepción de la verdad que rige en ella. Esta sección exige el desarrollo de conceptos y especialmente la forma en como se relacionan unos con otros, tales como *exactitud*, *método*, *experimento*, *regla* y *ley*. Se evidencia también en este apartado la división entre ciencias matemáticas y ciencias del espíritu, con la finalidad de explicitar el concepto de *investigación*. Se apunta, finalmente, hacia la idea de que a la modernidad es esencial la representación, cuestión que será tratada más adelante.

I.2 Es tarea del segundo apartado integrar la cuestión del lenguaje a los temas expuestos previamente. Es decir, se pregunta directamente por el papel que juega el lenguaje en la investigación moderna. Se comentan algunos acercamientos tanto desde las ciencias de la naturaleza como desde las ciencias del espíritu, con la finalidad de mostrar que, en términos generales, la percepción más básica del lenguaje está basada en la separación tajante entre el lenguaje y el mundo, específicamente, entre la palabra como herramienta

y el mundo como objetos y que éste se entiende, por tanto, en general como una herramienta de comunicación.

I.3 Posteriormente se retoma en el tercer apartado la relación de la representación con la investigación. Se investiga en qué sentido es que lo representativo modifica, y limita con ello, la comprensión de lo ente y de la verdad. La investigación, así como su papel predominante en las formas de conocimiento contemporáneas, es posible en el caldo de cultivo que se produce cuando lo ente se convierte en objetividad de la representación y la verdad se entiende sólo como certeza de la representación. En este apartado se enfatizan dos problemas clave, por lo que se divide en dos partes: la primera consiste en exponer las consecuencias de pensar el mundo bajo la división sujeto-objeto. Ésta da cuenta de la forma en cómo esta polaridad se auto-fundamenta recíprocamente, lo que tiene como resultados la solidificación del hombre entendido como sujeto, la objetivación de la Naturaleza y, eventualmente, la provocación de ésta y la pérdida de lo que, a decir de Heidegger, constituye la esencia del ser humano.

La segunda parte del apartado expone las consecuencias epistemológicas (y, eventualmente, ontológicas) de que, vía el pensamiento representativo, el ente quede fijado. Es decir, que toda comprensión posible de éste quede anclada al ámbito de lo natural o de lo histórico o, en resumen, a aquello que puede ser conocido únicamente mediante la razón instrumental. Se evidencia lo problemático de ello, en la medida en que excluye otras formas de conocimiento y, en general, que se transforma en juez y parte de todo lo que puede llegar a ser verdadero o incluso, en el punto más álgido, a *ser*.

Se cierra esta primera mitad con la idea de que la apreciación moderna del lenguaje que se desprende de lo que se ha expuesto lo limita a ser una referencia a lo ente, definida en una parte por su utilidad comunicativa y por otra como un puente cognitivo. La creatividad y lo emotivo se supedita a una teoría del conocimiento y, con ello, el lenguaje se ve limitado a comprenderse como una herramienta.

II. Una vez que se ha respondido al punto de partida y que ha quedado justificado el

porqué de la exclusión de ciertas disciplinas para explicar la noción heideggeriana del lenguaje, la segunda parte de la tesis ofrece dos cuestiones fundamentales más alrededor de éste. En principio, una escueta introducción a nociones claves de la filosofía del autor, ya no críticas sino propositivas, con toda la dificultad que ello supone.

Mientras que la primera parte se limita a exponer ciertas partes de la filosofía de Heidegger, esta segunda parte pretende jugar un papel más propositivo, al ofrecer ciertas críticas personales. El segundo apartado de esta parte ofrece algunos aportes a la ya bastante extendida discusión alrededor de la *Kehre* o *camino* de los textos de Martin Heidegger, así como ciertas críticas a la peculiar estilística de éste.

Está última parte cierra la triada argumental de la tesis, que pretende ser abarcante desde más de un punto de vista al abordar tres tipos de relación entre Heidegger y el tema del lenguaje: la crítica heideggeriana al lenguaje metafísico [I], la pertinencia de la idea de que se requiere un nuevo lenguaje [II.1], y el uso mismo del lenguaje fáctico existente en los textos de Heidegger [II.2].

A partir de lo anterior es que es posible esbozar, en las conclusiones, apenas una crítica a los requerimientos estilísticos del actual discurso filosófico.

II.1 El primer apartado de esta segunda parte comienza por desarrollar los importantes conceptos de *Nada* y *Silencio* a partir de un cuento de Melville, con la intención de señalar un tipo de lenguaje que no cabe completamente en los espacios de los que la razón instrumental se ocupa. Se evidencia, pues, el desbordamiento del lenguaje bajo ciertas condiciones y, con ello, la relación entre éste y el silencio que Heidegger describe. Para comprender cabalmente lo anterior me ha parecido preciso llevar a cabo un desplazamiento hacia la diferenciación de preguntas fundamentales para la filosofía heideggeriana. Por tanto, se integra a este apartado comentarios a los distintos tipos de preguntar ¿qué es el ente?, ¿por qué es el ente?, y ¿por qué es el ente y no la nada?

Estos cuestionamientos son importantes en la medida en que introducen la relación de identidad que existe entre ser y nada y, por tanto, algo esencial a ambos: su indeterminabilidad. Una vez expuesto lo anterior se problematiza acerca de la posibilidad de hablar acerca de uno o del otro. Se considera la imposibilidad de hablar acerca del ser partiendo de un lenguaje que pretende referenciarlo, es decir, de un

lenguaje típicamente metafísico. Se considera entonces si es necesario un nuevo tipo de lenguaje.

II.2 El segundo apartado aglomera una serie de perspectivas críticas acerca de la manera tan particular en que Heidegger se expresa. Se cuestiona, en principio, la peculiaridad del estilo en el propio autor, y se introduce este cuestionamiento a la discusión sobre la *Kehre*. Se presenta aquí una de las pretensiones primarias del texto: la tesis de que existe una intencionalidad estilística recíprocamente atada a su proyecto filosófico. Se consideran también comentarios de diversos autores al respecto y se cuestionan de manera somera tres ejes de su discurso: la supuesta impronta política en oposición a un discurso privilegiado (no político), la recurrente terminología religiosa y la extensión de su estilo hacia otros autores posteriores.

I. Metafísica del lenguaje y lenguaje de la metafísica

Qué extraños son los enunciados, verdaderos discursos de locos
(G. Deleuze)

La relación entre metafísica y lenguaje es determinante y bidireccional. ¿Qué quiere decir ello? Que, por un lado, la metafísica ha creado un lenguaje: conceptos que determinan lo que comprendemos por realidad⁴, como lo son tiempo y espacio, atados singularmente a concepciones del mundo y de forma más contemporánea a imágenes, son parte de la historia de la metafísica; ésta los produce y los moldea. Consciente o no, con espíritu volitivo a veces o de acuerdo a relaciones que de tan complejas son prácticamente invisibles, la metafísica da forma al lenguaje.

Por otro lado, el lenguaje, hasta en sus formas más cotidianas –tal vez especialmente en ellas– define y modifica lo real, carcome las diversas versiones de la metafísica. La generación espontánea de los cambios en el lenguaje altera lo existente. Diversas modalidades de la palabra acotan diversas realidades. Un lenguaje limitado seguramente permitirá una realidad limitada: piénsese en el lenguaje matemático, por ejemplo, que es potencialmente infinito en términos numéricos, pero sin duda pobre frente a las posibilidades creativas del lenguaje literario.

La relación es circular y, como tal, sería un error adjudicarle dos polos. Metafísica y lenguaje están en juego y difícilmente pueden pensarse por separado. Que ciertas imágenes del mundo hayan creado un lenguaje adecuado a ellas mientras que, a la vez, éste defina las formas de lo que se entiende por realidad no es una aseveración que nos tome por completo por sorpresa. Nietzsche menciona, por ejemplo, que

penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad [*auf Deutsch*]: de la *razón*. Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el “yo”, cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo – así es como *crea* el concepto “cosa” (...) Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que *causa efectos*, –de que la voluntad es una *facultad*... hoy sabemos que no es más que una palabra (...) La “razón” en el lenguaje: ¡oh, que

⁴ Aquí se enfatiza la función del término no en un sentido simplemente epistemológico (como opuesto a lo falso o ficticio), sino especialmente *realidad* como relacionado a la totalidad, que no la suma, de lo existente.

vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática (1998, 44–45).

Esta cita es determinante por más de una razón y volveré a ella en la [tercera](#) sección de este capítulo, cuando la cuestión del sujeto sea tratada. Pero me interesa señalar ahora la preocupación nietzscheana por remarcar, en este caso, que “voluntad”, además de poder ser un concepto o algo que se considera intrínseco a la naturaleza humana, es también y primariamente una palabra. Siguiendo esta idea, mi intención con esta breve introducción al capítulo es poner sobre la mesa lo ingenua que resulta una perspectiva que no observa también al lenguaje como una emergencia epocal, evidenciar el error que consiste en ignorar o separar a la era de la razón del lenguaje racional, por ejemplo, como si uno no sustentara al otro; más aun, como si uno no fuera la excusa, el fetiche que permite la *proyección* del otro.

El filósofo de Röcken no sólo es una referencia obligada en lo que a lenguaje y crítica a la modernidad concierne, se trata además de uno de los pensadores que más influyeron en el pensamiento de Heidegger; los constantes comentarios sobre Nietzsche y los dos grandes tomos dedicados a su filosofía (Heidegger 2005a) hablan por sí mismos. Sin embargo, no hay que olvidar que justamente la pretensión de dichos tratados es la de ubicar a Nietzsche como cúspide de la longeva época que Heidegger comprende como metafísica⁵.

No me detendré a explicitar, por obvias razones, qué entiende Heidegger por ser o ente, en principio porque no existe una definición para estos conceptos, pero especialmente porque se irán cruzando, inevitablemente, a lo largo de este texto y, muy a pesar de su complejidad, seguramente aclarando de esta manera. Sin embargo, es importante mencionar que la *metafísica*, cuyo último gran exponente será Nietzsche, puede sintetizarse⁶ como la época toda que ha preguntado por la verdad de lo ente o incluso por el ser de lo ente, imposibilitando así, por la forma misma de la pregunta, el

⁵ Heidegger acusa a Nietzsche de volver magistralmente a su platónico inicio el pensamiento metafísico, de tal manera que es él quien cierra el círculo de la historia de la metafísica y «no libera ya ninguna posibilidad de preguntar esencialmente la pregunta conductora. La metafísica, el tratamiento de la pregunta conductora, ha llegado a su final» (2005a, 375).

⁶ En adelante utilizaré siempre el término “metafísica” dentro de esta acepción.

surgimiento de aquella que se cuestiona por la verdad del ser: «toda determinación de la esencia del hombre, que (...) presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica» (Heidegger 2007a, 265). La llamada pregunta conductora [Leitfrage] ha constreñido toda posible explicación del mundo a respuestas compuestas de entes. Una hipotética pregunta fundamental [Grundfrage] sería capaz de *escapar* a esta limitación a raíz de una suerte de consciencia de la pregunta conductora. Una de las preocupaciones del presente texto es justamente la de dar vueltas alrededor de este tema, problematizar las pretensiones, alcances y consecuencias del *paso* de una pregunta a la otra, tomando como columna vertebral la cuestión del lenguaje.

De la misma manera en que la pregunta por el ser del ente no puede, a razón de su forma misma de ser planteada, salir de lo ente, en la discusión acerca del lenguaje nos enfrentamos también a un círculo cerrado: llevarla a cabo implica hacer uso de un idioma ya de por sí metafísico. El mero uso de ciertas palabras enclavadas en la tradición las ata a una visión del mundo incapaz, de acuerdo a la crítica heideggeriana, de preguntarse por el ser de otra forma que no sea la de un ente. Si esto es así, cabe la pregunta ¿desde qué “lugar” puede el lenguaje ser pensado?

Desarrollar esta pregunta obliga a avanzar cautelosamente, es por ello que he de ofrecer, en principio, una aclaración de la concepción heideggeriana de la metafísica, lo que servirá para localizar el lugar desde donde las preguntas se llevan a cabo, así como la crítica que, en términos generales, le hace Heidegger a dicho lugar. Puesto que los comentarios alrededor de este tema son extensos, me centraré en textos directamente relacionados con la técnica moderna, puesto que en ella, de acuerdo a Heidegger, se encuentra la esencia de lo moderno, que es a la vez la esencia de la metafísica. Mi intención es ofrecer un panorama general de dicha crítica para posteriormente someterla a una mirada sujeta al lenguaje. Es decir, señalar y cuestionar el piso ya existente sobre el que posteriormente se caminará de puntillas, en busca del lugar adecuado, si lo hay, para pensar el lenguaje.

I.1 Ciencia y técnica

La mencionada fundamental relación entre metafísica y lenguaje tiene su suelo, de un tiempo hacia acá, en la comprensión científico-técnica de la realidad. Esto, como se verá, debido a que buena parte de lo que entendemos por real se encuentra filtrado por el juicio científico. Esto, sin embargo, no es lo principal, sino las relaciones entre una *mentalidad* metafísica y una era técnica: la monolítica e incuestionable comprensión de lo existente a partir de lo técnico, que tiene justamente como una de sus consecuencias el que lo real quede efectivamente filtrado por un discurso científico. Esta voracidad terminal del pensamiento técnico radica, a decir de Heidegger, en su esencia (quiero decir, en la esencia de la técnica). Ésta se explica a su vez como una expresión del gran tronco metafísico de la historia; pero, insistirá Heidegger, no como única semilla.

Es por ello que este apartado tiene como principio un final, es decir, la dilucidación de la rama de lo científico y de lo técnico imperante en el siglo XX. El acercamiento de Heidegger a la pregunta que he planteado [*¿desde qué “lugar” puede el lenguaje ser pensado?*] apuntaría a un *aquí* como punto de partida. Es decir, a una crítica de la actualidad; de la forma tan particular que ha tomado la metafísica en la época moderna⁷. Se trata, sin embargo, de un cuestionamiento de miras tan radicales que, a partir de dar con la esencia de la época, dé cuenta también de los puentes que la mantienen unida a sus orígenes. No deben ignorarse las pretensiones de este rango: se trata de una meditación epocal que implica a toda la historia del pensamiento o, dicho con las palabras que aquí nos conciernen, las verdades del ser que ha ofrecido la filosofía occidental.

De acuerdo a ello es que Heidegger lleva a cabo un intento de comprensión de la era moderna a partir de lo que ésta entiende por ente y desde una determinada concepción de la verdad que rige en ella. Éste encuentra entre los fenómenos más importantes de la Modernidad a la ciencia matemática y a la técnica mecanizada⁸, esta última será incluso referida como la expresión más clara de la esencia de la metafísica moderna. No se trata

⁷ Heidegger se centra en la época moderna principalmente por dos razones: la primera, es el momento histórico donde nos situamos y cualquier acercamiento a otro tipo de pensar está, en principio, empapado de ella. La segunda ya la he comentado unas líneas antes y es que, siendo prácticamente toda la historia una historia de la metafísica, la actualidad, que funge como la cúspide de su desarrollo, es particularmente reveladora para la comprensión incluso de su génesis.

de dos fenómenos separados, ni tampoco plenamente causales, sino de cuestiones que se complementan; la ciencia matemática monopoliza el lugar de lo que entendemos por *theoria*, mientras que la técnica toma la función idónea de un llevar a la *praxis* la anterior. Es imperativo comprender la *correlación* entre estos dos fenómenos, pues por un lado la técnica no juega el papel de simplemente un llevar a la práctica los axiomas de la ciencia, «la técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza» (Heidegger 1995a, 64). Ello significa que la técnica⁹ no es una suerte de metodología que se ha creado a partir de las necesidades de la ciencia, sino una modificación histórica de las prácticas independiente a ésta y, de tal importancia, que es justamente la técnica la que prefigura el nicho en donde se acomoda –tan agradable y monóticamente– la ciencia del siglo XX. Por otro lado, incluso las expresiones más prácticas de la técnica como lo es la experimentación contemporánea –cuyo rasgo fundamental, lo *auténticamente decisivo*, es el dominar un fenómeno por medio del cálculo– sólo son posibles en el “lugar” en que el conocimiento se ha convertido en ciencia como investigación.

Lo que quiero resaltar es que ciencia y técnica no se definen mutuamente por una relación causal o generativa, sino por la simbiosis que mantienen, dada a partir de sus coincidencias epocales, la cual les permite retroalimentarse tan adecuadamente. Ideas como progreso o hechos que se acumulan cronológicamente sostienen en gran parte lo que actualmente se entiende como conocimiento cuando, en aparente paradoja, son en realidad sostenidas por lo que *sostienen*, quiero decir, por lo moderno mismo. Esta capacidad de dar vueltas en círculos es esencial para comprender a profundidad lo que le exige Heidegger a la modernidad.

Las determinaciones científicas actuales, prácticamente en cualquier rama del

⁸ También considera como fenómenos igualmente importantes la transformación del arte en objeto de la vivencia, la percepción de la cultura como política y la desdivinización. No trataré directamente con estos temas pues cada uno tiene su propia complejidad, sin embargo es importante señalar que lo común a ellos es la concepción –señaladamente moderna y metafísica en general– que se tiene del ente y de la verdad. Cf. Los primeros párrafos de "La época de la imagen del mundo" (Heidegger 1995a)

⁹ J. Linares define como características básicas de la técnica entendida en este sentido, es decir, desde una perspectiva antropológico-instrumental, como un medio para lograr fines (de este presupuesto partiría el sujeto moderno para controlarla y dominarla) y como una actividad particularmente humana (que depende de la decisión y voluntad humanas) (Cf. Linares).

conocimiento, pretenden *descubrir* la naturaleza al diseccionarla en todas sus posibles caras; a diferencia del paradigma antiguo, en donde la naturaleza era objeto de contemplación, la época moderna le exige cuentas. Linares resume lo anterior cuando dice que «la ciencia moderna se caracteriza por emplazar la realidad natural para que ésta revele su insospechada configuración interna» (Linares, 66). Descubrir, hechos, posibles (descubrir hechos posibles), sean tal vez las palabras claves para contrastar lo antiguo y lo moderno: mientras que en el primer paradigma la relación con la naturaleza era de tal manera que no permitía la pesadez de los hechos actuales, el descubrimiento moderno necesita del aseguramiento de éstos; no sólo en su sentido de cosas que pasan, como es un hecho que el sol sale, sino en la explicación detallada del por qué de su salida, su relación explícita con otros hechos ya explicitados y finalmente una suerte de control de calidad en donde se agenda cuidadosamente el tiempo específico en que esto ocurrirá; por supuesto que todo lo anterior puede ser archivado y certificado para posibles usos futuros. El aseguramiento de esta *insospechada configuración interna*, cierra la posibilidad de lo posible. Quiero decir que los hechos de la modernidad tienen la pretensión de explicarlo todo de tal manera que no quede un lugar para el misterio. Lo moderno, pues, tiene una curiosa combinación de ingenuidad y malicia –sin que exista una voluntad de ello– que tendría como base una misma relación con el ser. Tanto ciencia como técnica son modernas no porque estén a la base del conocimiento moderno, sino porque ambas comparten «la comprensión moderna del ser que reduce todo lo real a ente-representado, a objeto para un sujeto que lo domina» (Linares, 66). La crítica heideggeriana a la ciencia y a la técnica¹⁰ pretende, como se ha dicho, explicar lo esencial y característico de una época: qué clase de realidad se mantiene, qué tipo de objetos son posibles, qué visión del mundo domina, qué puede ser objeto de conocimiento y en general qué acotamientos sufre lo verdadero. Para, a partir de comprender los puntos anteriores y (especialmente) la forma cómo se relacionan, aclarar sus limitantes y superarlas¹¹.

¹⁰ Aunque gran parte de esta crítica es aplicable en la actualidad, es preciso recordar que ésta estaba enfocada al momento histórico en que Heidegger meditó acerca de estos temas, es decir a mediados del siglo XX.

¹¹ Hago hincapié en que esta superación no alude a una negación o progresión, «significa aquí cuestionamiento originario de la pregunta por el sentido, es decir, por el ámbito del proyecto y, en consecuencia, por la verdad del ser, pregunta que se desvela al mismo tiempo como pregunta por el ser de la verdad» (Heidegger 1995a, 81).

La táctica es, por lo tanto, llevar a cabo una revisión de la ciencia moderna mirada con el prisma heideggeriano. Por lo que a continuación revisaré lo que entiende Heidegger por investigación (que funge como la esencia de la ciencia moderna), la división del conocimiento moderno en objetos naturales y objetos históricos, la institucionalización de éste y qué lugar ocupa el lenguaje dentro de todo ello.

Heidegger identifica a la *investigación* como la esencia de la ciencia moderna. Ésta estaría definida por tres características: el rasgo fundamental y determinación del rigor, el método y, finalmente, la empresa.

El primero alude a la relación primaria que una ciencia establece con un determinado sector de entes. Ello quiere decir que, dentro de un cierto ámbito de lo ente (que, en la investigación se reduciría a dos: naturaleza e historia), se proyecta la vista hacia un determinado sector; esta misma proyección marca la forma en cómo el proyecto se relaciona con este mismo sector abierto, es decir, cómo el rigor es determinado. Por ejemplo, la física contemporánea, cuyo ámbito de entes sería natural y no histórico, encontraría su sector específico en aquello que corresponda a «la cohesión de movimientos (...) de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal» (Heidegger 1995a, 66). Por supuesto que esta última no es una definición lo suficientemente abarcante para designar o explicitar los hoy tan diversos campos de la física y difícilmente convencería a algún especialista. Sin embargo, la *exactitud* de estas definiciones, desde un punto de vista filosófico, pasa a ser una cuestión de segundo grado cuando lo que Heidegger quiere señalar es, simplemente, que una característica – además inevitable– de las ciencias es delimitar su sector de objetos; y que, en este proceso originariamente matemático¹² –que no es necesariamente volitivo–, se definen las bases, límites y formas para tratar con este mismo sector de objetos.

A pesar de que Heidegger separa los ámbitos entitativos de naturaleza e historia, no se detiene a explicar a profundidad esta distinción. De ahí que se haga énfasis en la exactitud, pues éste es uno de los factores en donde más claramente se distinguen una de la otra, de acuerdo a sus *métodos*. La exactitud constituye justamente el rigor de las no por casualidad llamadas ciencias exactas. Los entes quedan determinados en las

¹² A decir de Heidegger Τὰ μαθήματα «significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas» (1995a, 65).

ciencias exactas en razón de una medición realizada por el número y el cálculo. Magnitudes de movimiento, definiciones puramente numéricas, cifras, teorías enteras expresadas en sencillas ecuaciones: recetas mínimas, pero estrictamente exactas (mensurables), para archivar el mundo. Es importante señalar que, como en el caso de la relación entre ciencia y técnica modernas, las ciencias exactas no son tales porque calculen con exactitud, sino porque la relación con su particular sector de objetos tiene el carácter de la exactitud.

En este sentido, las ciencias del espíritu (hoy comúnmente referidas como humanistas) y, en alguna medida, las que estudian lo vivo no pueden, por el sector de entes al que se dirigen, ser exactas. De hecho, de acuerdo al nebuloso rigor que se les exige a raíz de su ámbito entitativo, tienen que ser necesariamente inexactas. Existen, claro, ciencias de lo vivo que estudian a sus objetos desde cánones más bien matemático-numéricos, de la manera en que la biología genética estudiaría hoy, por ejemplo, al hombre; sin embargo, en este acercamiento, en la medida en que transforma lo vivo a cantidades, a magnitudes de movimiento espacio-temporales, entonces, dice Heidegger, ya no se capta lo vivo¹³. Heidegger está consciente de la dificultad que presenta validar una rigurosidad no numérica: «Quizá en las ciencias de la naturaleza el rigor, que en ellas consiste en exactitud matemática, sea mucho más fácil de conseguir que el rigor específico de las ciencias inexactas» (2001a, 56). Es curioso, aunque tal vez coherente, el que Heidegger incluso pase de largo estos comentarios sin ofrecer, ya no una definición, ni siquiera una indicación o acercamiento sobre qué forma puede tener el rigor en las ciencias no exactas.

Volviendo a la física, si bien ésta se ramifica en múltiples –casi milimétricas– disciplinas, es claro que sus fenómenos son concebidos mínimamente como magnitudes espacio-temporales de movimiento y que el rigor en todas ellas exige, por ejemplo, definiciones claras y unívocas. Esta primera característica –en dos movimientos: rasgo fundamental y determinación de rigor– de la investigación es, pues, la ontología mínima y particular de cada disciplina, la cual dibujaría sus fronteras y habitantes: «por medio

¹³ La mayoría de las ciencias que estudian lo vivo han adoptado casi por completo, con mayor o menor éxito, las rigurosas determinaciones de las ciencias exactas. Un caso que me parece paradigmático, puesto que se balancea indecisa entre lo biológico, lo filosófico y lo matemático, es el de la psicología. No es casual que cuando Badiou cuestiona a Foucault sobre qué es la psicología, éste se apresura a llamar la atención sobre este aprieto (Cf. Foucault 1965).

de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser» (Heidegger 1995a, 65).

Es conocida la afirmación heideggeriana de que *las preguntas son caminos para una respuesta* (Cf. Por ejemplo 2009a, 77) y de que siempre se apunta ya a una. Ello quiere decir que ninguna respuesta resulta ingenua en el sentido de que siempre está formulada desde una ontología o visión del mundo. No hay preguntas vacías, y eso también se aplica al segundo carácter esencial de la investigación: el método.

Contrario a la idea común de que las ciencias son tales porque utilizan la experimentación como método, lo que Heidegger señala es que el experimento sólo es posible una vez que el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en investigación. Se entiende aquí por método al fundamento –del que es expresión el experimento– que le permite a la investigación el retroalimentarse: «el proceder anticipador debe representar lo variable en su transformación, conseguir fijarlo, dejando al mismo tiempo que el movimiento sea un movimiento» (Heidegger 1995a, 67).

La fijación de los hechos y la constancia de su variación es lo que se convierte en regla; lo que permanece constante en las transformaciones es aquello que se convierte en ley. No me detendré en ello, pero con la finalidad de facilitar la exposición se pueden ofrecer como ejemplos de éstas, dentro de la ciencia biológica contemporánea, la competencia de los recursos limitados llevada a cabo por las especies como una regla; que además pertenece a una ley biológica: la evolución de las especies a través de la selección natural. La retroalimentación funciona de tal manera que algo nuevo y 'desconocido' (las variaciones y transformaciones) se adapta y fundamenta a partir de algo que ya se conoce (los hechos ya fijados), de tal forma que esto último sea reforzado¹⁴. Aunque el proceder anticipador da base al método, el segundo es el que otorga objetividad –los hechos se refuerzan, incluso *por* sus variaciones– al sector

¹⁴ Esto funciona en diferentes niveles; existen descubrimientos que refuerzan de manera muy adecuada una visión del mundo (p.e. el descubrimiento empírico de los hoyos negros sustenta la teoría de la expansión del universo, la cual ya había generado la hipotética existencia de los mismos) y otros que funcionan como verdaderas revoluciones (p.e. el descubrimiento del heliocentrismo, que dio fin a una teoría sólida); acerca de estos últimos, (Cf. Kuhn 1986). Sin embargo, dentro de la lectura heideggeriana, ningún descubrimiento metafísico ha salido o podría salir de la metafísica, al menos no de la manera en que lo hacen los anteriores ejemplos.

proyectado. La consecuencia no explícita de esta circularidad es que se genera y refuerza un tipo de conocimiento que, de tan velado, es incuestionable y se vuelve por ello invisible y rígido. Esta concepción del conocimiento continúa girando sobre una base axiomática que con cada vuelta se solidifica transparente: se trata de un vidrio templado que da por sentado que existen cuestiones de hecho y que estos hechos pueden además ser plenamente controlados; que la generación de conocimiento acerca de la realidad es sistematizable y procesable –esto bajo el presupuesto de que lo real es en sí mismo una suma de hechos en la forma de un sistema. No hay que perder de vista la perfecta circularidad de estas cuestiones: *porque* la realidad se entiende como un sistema *es que* puede investigarse sistemáticamente, lo que tiene como *consecuencia* que, todavía en mayor medida, la realidad se comprenda como un sistema investigable, etcétera.

El ámbito histórico no comparte la forma del método de las ciencias exactas, lo que se entienda por ley y regla dentro de las ciencias históricas tiene parámetros distintos y, relacionado al rigor ya mencionado, mucho más maleables. Sin embargo, los dos ámbitos comparten el método en cuanto su finalidad, pues también la investigación histórica pretende tornar objetiva la historia, fijar hechos pasados y representar aquello que es constante mediante herramientas (p. ej. Las fuentes históricas), convertir lo histórico en algo explicable e incluso palpable. Nietzsche critica bellamente el problema del historiador: «A fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en un cangrejo. El historiador mira hacia atrás, al final *Cree* también hacia atrás» (Nietzsche 1998, 37).

No es un capricho el que Heidegger se detenga a meditar detalladamente las características de la esencia de la ciencia moderna: siguiendo la idea de que toda pregunta apunta a una respuesta, y, dado que las preguntas más fundamentales y originarias suelen estar vestidas con un carácter poco evidente, su táctica consiste en mirar con cuidado las respuestas. Revelarlas de tal manera que muestren la pregunta que está asociada a ellas. Buscar, sí, de esta manera el comienzo, pero no como el historiador cangrejo, que piensa lo pasado como hechos que explican hechos subsecuentes. Más bien, lo que Heidegger busca es qué clase de pregunta inicial ha sido

tan determinante como para marcar toda respuesta de lo que conocemos como historia; dar con dicha pregunta por la vía de una sucesiva y meditada destrucción de axiomas y, finalmente y si es posible, ponerla de tal manera en duda que la interpretación de la historia no se limite a ser causal y pétrea, no importando que tan metódico o científico sea el estudio de ésta.

La tercera y última característica esencial de la investigación es a lo que Heidegger se refiere como empresa, que no es más que la institucionalización de la ciencia. Esto es, la planificación, prácticamente industrializada, de los métodos. Es remarcable la agudeza con que Heidegger vislumbró tan tempranamente¹⁵ la forma cómo las ciencias se iban configurando, pues el panorama que describe se cumple hoy cabalmente, y en todo el mundo el carácter empresarial de las ciencias es la pauta que divide lo que puede ser conocimiento valioso o reconocido del que no. Prácticamente todos los ámbitos del conocimiento (académico) se organizan a partir del control y planificación de resultados, intercambio de fuerzas de trabajo, lazos interdisciplinarios, proyectos y fechas a cumplir. La unidad de las disciplinas sólo lo es en relación a los métodos. No se trata de una unificación originaria (quiero decir, en cuanto a sus entes) sino un ponerse de acuerdo sobre lo metódico: los métodos coordinados se vuelven lo importante. El conocimiento se vuelve global, sí, pero de acuerdo a sus formas, y no a sus contenidos. Asociaciones y consejos regulan y estratifican el engranaje al que están atadas la gran mayoría de las instituciones universitarias. El trabajo se mide no en cuanto a la profundidad de lo conocido o sus contenidos, sino en relación a la cantidad, la producción de trabajos de tesis¹⁶, ponencias, congresos, publicaciones y un largo etcétera.

En la institucionalización de la ciencia se asegura la primacía del método por encima de lo ente: el método se convierte en algo objetivo. El *sabio* se convierte en investigador, incluso más que trabajar con entes su objeto es la metodicidad. Hay una especialización en cuanto a las formas lícitas de acceder y generar saber, pero no necesariamente en

¹⁵ Se recuerda que *La época de la imagen del mundo* es pronunciada en Friburgo de Brisgovia el 9 de junio de 1938, con el título de *La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica*.

¹⁶ Cf. *infra* Conclusiones.

cuanto a sus contenidos. Se convierte, pues, en un técnico del conocimiento. A diferencia del sabio, que aprende sobre las cosas a partir de la contemplación de la naturaleza, el técnico investigador, el científico, experimenta, controla y explota; el aprendizaje, pues, es radicalmente distinto en la medida en que el segundo da por sentado que la naturaleza consiste en su totalidad en un sistema controlable. A pesar de la pesadez de los términos, la diferencia entre uno y otro no tiene que ver con una cuestión ética –mas que de forma derivada–, sino con una cuestión sumamente básica de perspectivas; en palabras igualmente sencillas: con la forma en cómo las personas se relacionan con las cosas.

Lo siguiente resume lo que he desglosado en los párrafos anteriores:

El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes (...) La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación (Heidegger 1995a, 71).

Proyecto, rigor, método y empresa conforman la esencia de la ciencia moderna. Sólo lo que se convierte de esta manera en objeto *es*. Por supuesto que esto último no está todavía explicado, y para llegar a ello hemos de preguntarnos, siguiendo la misma estrategia de Heidegger, ¿qué concepción de lo ente y qué concepto de la verdad hacen posible que la ciencia se torne en investigación?, ¿qué constituye el fundamento metafísico de la investigación? Y, finalmente, ¿de qué manera se modifica la concepción de lo ente en su totalidad? Estas preguntas son importantes porque de alguna manera toda la problemática anterior ha permanecido en un nivel interno; es decir, la crítica no ha ido más lejos de lo que las herramientas mismas del lenguaje científico han permitido. Es necesario, por tanto, ahondar en ellas. Cómo se modifica lo ente a partir de la mirada técnica es una indagación urgente también porque de acuerdo a su perímetro es que se verán excluidas figuras de otras formas y tamaños. Pero empataré previamente, para no perder la columna vertebral de la cuestión, lo ya comentado sobre

la investigación con las posibilidades que ésta genera para estudiar al lenguaje, con la finalidad de señalar sus limitantes.

I.2 Investigación y lenguaje

En el mapa que he trazado a partir de la crítica heideggeriana de la modernidad, ¿qué lugar ocupa el lenguaje¹⁷? Al pertenecer a una era esencialmente epistemológica, donde lo entitativo está íntimamente relacionado con la posibilidad de conocerlo –de ahí también la predominancia de la mirada científica–, se puede argumentar, en principio, que una cosa es el lenguaje utilizado cotidianamente y otra el estudio de éste; de la misma manera en que una cosa son los peces y otra la ictiología. Pero rápidamente se evidencia que, a diferencia de algunos sectores de objetos que se nos presentan sólo cuando nos acercamos a ellos, el lenguaje parece estar siempre *ahí*, en nosotros, a través de nosotros o en medio de nuestra relación con el mundo. No utilizamos peces para hablar de peces, pero siempre utilizamos el lenguaje. La palabra está presente desde nuestras acciones más simples hasta las investigaciones más rebuscadas. Esta es una problemática que, a pesar de su importancia, suele ser ignorada. En primera instancia, resulta imperativo ser conscientes de que no es posible un acercamiento similar al de otros estudios y de que toda investigación al respecto tiene un factor de recursividad. Quiero decir con ello que no habría un tipo de discurso acerca del lenguaje que no estuviera implicado él mismo como su objeto. Nada que se diga acerca del lenguaje es transparente, en el sentido que pueden ser transparentes los discursos acerca de objetos no-lingüísticos. Lo anterior no implica que las empresas llevadas a cabo en este ámbito

¹⁷ Utilizo esta palabra de forma deliberadamente ambigua. Justamente porque este texto tiene la pretensión de ser una reflexión no encadenada a la “investigación”, aquello que entiendo por lenguaje no es susceptible a una (sola) definición y su significado será algo que se aclare a todo lo largo del texto. En cualquier caso, es pertinente apuntar que sigo, casi en su totalidad, la de por sí amplia acepción heideggeriana de este término.

También es importante señalar que Heidegger no utiliza una sola acepción: en un primer acercamiento en *Ser y Tiempo* se refiere a la cuestión del lenguaje en un sentido profundo como Habla [Rede], en la famosa cita de la Carta sobre el humanismo, “El lenguaje es la casa del ser”, el término adoptado es *Sprache*; finalmente, en los escritos tardíos publicados como *De camino al habla* se conserva la referencia como *Sprache* a la vez que se coquetea con el Decir, [Sage] «[que significa] presumiblemente lo mismo que mostrar en el sentido de: dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo de ‘señar’» (Heidegger 2002a, 109).

sean inútiles o pretenciosas, o que el tema deba llevarse a un panteísmo yermo que declare que “todo es lenguaje”, pero sí que las reflexiones al respecto pecarían de incompletas mientras no exista la consciencia de esta recursividad. La asimilación de esta idea dilata no sólo los alcances –ensanchándolos a veces, reduciéndolos otras– del tema en cuestión, modifica además el acercamiento a éste.

En cuanto a su ejecución, actualmente se piensa al lenguaje desde distintos ámbitos. Sin embargo, es común a la mayoría –salvo poesías o narrativas comúnmente degradadas desde los olímpicos epistemológicos– una idea básica más o menos generalizada de éste como herramienta de comunicación. Ello no está separado de lo que he venido exponiendo, como veremos es también un síntoma epocal el representarnos el lenguaje primariamente como un mero intercambio de información.

Pero aun ignorando la inevitable intromisión del uso del lenguaje –lo problemático de su papel *no-ictiológico*, es decir, el hecho de no se pueda pensarlo sin *hacer uso* de él en ese mismo proceso–, se hace patente enseguida la dificultad para decidir acerca de su ámbito entitativo. ¿Se trata de algo concerniente a la naturaleza, o más bien a lo histórico? ¿es el lenguaje algo vivo? ¿mensurable? ¿es susceptible de una autopsia? ¿o es que simplemente su complejidad abre las puertas a diversos tipos de acercamientos, sin agotarlo?

El acercamiento desde las ciencias de la naturaleza no puede sino ofrecer una muy limitada propuesta, en la medida que, como se ha dicho, tiene el inconveniente de pensar como sus objetos sólo a los entes capaces de ser expresados como magnitudes. Existen intentos de matematizar el lenguaje ya existente –idea de proporciones monumentales–, esto es, codificar lo ya existente de manera que sea capaz de ser expresado, parcialmente o en su totalidad, de manera numérica. Anacrónicos ejemplos de este intento radican en las lógicas monotónicas más básicas y prácticamente en

desuso, como por ejemplo, la idea exclusivamente positivista de Carnap¹⁸ de reducir el conocimiento a «un *sistema uniforme* de reducción de los conceptos tratados por la ciencia, el cual (...) necesita sólo de algunos conceptos raíz» (Carnap 1998, VI). Ello requiere, hasta cierto punto, de una suerte de creación *ex nihilo*, pero parte principalmente de la premisa de que el lenguaje es algo que debe y puede mejorarse y de que es tarea del sujeto moderno el llevar acabo esta empresa. Sobra mencionar que dicha perspectiva estaría basada en la idea de un lenguaje unificado, atemporal y sin fisuras, y que tiene la pretensión de dejar de lado pseudoproblemas que no pertenecen al conocimiento científico, mermando así lo que se entiende por lenguaje.

Las ciencias exactas, por su misma forma, llevan a tal extremo la separación entre mundo y lenguaje que este último se convierte en un objeto separado del mundo, susceptible de ser analizado y fragmentado de manera independiente al primero, o incluso creado *in vitro*, ascépticamente. Al encerrarlo en cajas de cristal, se limitan y deprecian los alcances del fenómeno. La mirada queda pesadamente anclada al proceder anticipador y constreñida por un rigor que además no puede ni siquiera aspirar a la claridad de los objetos físicos. Una investigación que pretenda dar con el papel esencial del lenguaje en la modernidad tomando en cuenta las limitantes de la ciencia, se vería prematuramente en aprietos al limitarse al ámbito de lo natural.

Las ciencias del espíritu¹⁹ parecieran, a partir de lo dicho previamente, estar mejor

¹⁸ Aunque Schlieben-Lange lo incluye en una de las tres vertientes de la pragmática: Pragmática como doctrina del empleo de los signos (Carnap); Pragmática como lingüística del diálogo (Habermas) y una tercera corriente: pragmática como teoría de acción del habla (Schlieben-Lange 1987, 12 ss.). No está de más recordar que si bien ésta última corriente tiene la característica de ofrecer una visión extralingüística del lenguaje, el enfoque no deja de ser una investigación que analiza el lenguaje a partir de su uso cotidiano, sin siquiera sospechar que dicho uso sería también una expresión metafísica. Además, Heidegger niega la utilidad del análisis del enunciado para explicar el lenguaje en su sentido amplio, dado que el primero se ha formado por el cómo apofántico, relación A es B, que estaría basada en un ignorar el carácter fundamental de la significatividad (Cf. al respecto §13 y §44 Heidegger 2005b).

¹⁹ Sobre la división entre Ciencias del espíritu [Geisteswissenschaften] y Ciencias de la Naturaleza [Naturwissenschaften] (Cf. Dilthey 1980), obra en la que se distinguen ambas como disciplinas diferenciadas, dado que las primeras estudian lo humano no desde una base físico-biológica, sino desde un acercamiento social e histórico. Esta separación, evidentemente influyente en Heidegger no excluye sin embargo a Dilthey de ciertas críticas en las que lo acusa de tener una visión –combinación de experiencia de vida e imagen del mundo– que no deja de ser una posición teórica, que 'no incluye un comportamiento práctico determinado' (Heidegger 2001a, 247 ss.).

adecuadas para tratar con el lenguaje. Pero éste no es algo que se explique sólo históricamente. Es decir, no es lo mismo *hablar* acerca del lenguaje que llevar a cabo una historia del lenguaje, de una enumeración de hechos que den cuenta de su uso. Justamente la crítica de Heidegger hacia lo histórico apunta a la incapacidad de mirar, por su propio método, lo *grande* de la historia:

Aquello que es constante en el pasado, aquello que permite que la explicación histórica reúna lo único y lo múltiple, es aquello que siempre ha sido ya, lo comparable. Lo singular, lo raro, lo simple, en definitiva, lo grande de la historia, nunca es algo que se entienda de por sí y por eso mismo permanece siempre inexplicable (...) Y tampoco puede haber otra explicación histórica mientras explicar signifique reducir a lo comprensible y mientras ciencia histórica siga siendo una investigación, es decir, una explicación (Heidegger 1995a, 69).

No necesariamente es predominante una visión crítica del lenguaje como una mera ordenación cronológica o regulación filológica. Dentro de las llamadas humanidades existen aportes de diversa índole; la antropología²⁰, sociología lingüística, psicologías del lenguaje, el análisis del discurso o, de forma más contemporánea, la llamada pragmática del lenguaje, por mencionar algunos, que lo estudian desde muy distintos ángulos. Hay, sin embargo, algo en común a la investigación llevada a cabo tanto en los ámbitos naturales como en los históricos (siguiendo la taxonomía de los ámbitos del ser, según Heidegger): en todas sus expresiones de conocimiento, la percepción más básica del lenguaje está basada en la separación tajante entre el lenguaje y el mundo, específicamente, entre la palabra como herramienta y el mundo como objetos; o, en aquellas vertientes completamente lingüísticas, la relación del lenguaje consigo mismo. Por si fuera poco, la conjunción hace referencia a una relación antagónica. En la época de la imagen del mundo, el lenguaje se enfrenta al mundo. El lenguaje mide, dosifica, delimita y laza al mundo, es *un lenguaje abandonado a su pura instrumentalidad*. En qué sentido están uno contra el otro y de dónde surge dicha división insuperable se comprende a partir de lo que Heidegger identifica como el fundamento metafísico de la investigación.

²⁰ Ésta es duramente criticada por Heidegger en buena parte de su obra, especialmente porque le parece que es particularmente susceptible a pasar de largo la necesidad de problematizar la noción de hombre, puesto que ya lo presupone como tal. Véase especialmente (Heidegger 2007a; Heidegger 1996).

I.3 Representación moderna

Lo que caracteriza al horizonte moderno, su fundamento metafísico, es que la relación entre hombre y cosa queda solapada como representación. Ante la avidez de conocimiento que se gesta en los inicios de la modernidad se conforma una determinada concepción de lo ente como objeto representado. Ésta es idónea para la finalidad que se persigue, esto es, aprehender al ente bajo estándares determinados por una prioridad cognitiva por sobre cualquier otro tipo de acercamiento. El lenguaje no escapa a ello, como he señalado. Cerraré este capítulo explicitando cómo ha de entenderse lo anterior y qué consecuencias tiene, incluido el papel del lenguaje.

Para Heidegger, la prueba más clara de que esta determinación del pensamiento es una de muchas concepciones posibles es la relación que tienen los griegos con el mundo. Aunque se trata de una visión no exenta de cierto romanticismo, es claro que funciona como una sólida ejemplificación de un relacionarse con lo ente distinto al *poner delante* [vorstellen] de la representación moderna. Un momentáneo vistazo a esto me servirá, dadas sus diferencias, para comenzar a desarrollar qué se entiende por representación. En la lectura de Heidegger la mencionada polarización entre hombre y cosa no existe, como la entendemos ahora, en el mundo griego. El ente distinto del hombre está ahí, no por completo independiente del hombre, pero tampoco delineado o causado por éste último. La relación del griego con el mundo no está regulada por su capacidad de demostrar la existencia efectiva de lo ente. Heidegger describe con claridad esta relación ahora tan ajena al pensamiento griego:

Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de ese modo por él, involucrada en sus oposiciones y señalada por su ambigüedad: esta era la esencia del hombre durante la gran época griega. Pero eso, a fin de llevar a su esencia el cumplimiento, este hombre tenía que reunir (λέγειν) eso que abre a sí mismo en su espacio abierto, salvarlo (σώζειν), mantenerlo atrapado y preservarlo y permanecer expuesto (ἀληθεύειν) a todas las disensiones de la confusión (Heidegger 1995a,

En el desocultamiento griego de lo presente, la desocultación misma incluye la captación como un modo de presencia. No existe como tal una separación entre una “conciencia” y un “objeto” –separación nodal al conocer cartesiano–, por el contrario, el movimiento de desocultar pertenece también a aquello que se presenta. Esto se acerca más a la contemplación del ente llevada a cabo por el sabio, donde el conocer no se determina abusivamente por el sujeto, sino que se da en un espacio común a hombre y ente: al contemplarlo, el ente aparece por sí mismo, y no como algo puesto por un sujeto cognitivo.

En el 'desocultamiento' moderno se separa a tal grado lo ente que ya no forma parte del representar, el ente se convierte más bien, como veremos, en *lo representado*.

Por supuesto que tampoco se trata de visiones completamente aisladas –la antigua y la moderna–, existe una progresión –que no es igual a progreso– que ata el pensamiento griego con la modernidad. Heidegger identifica incluso a la eidos platónica como el presupuesto que permite que el mundo se convierta en imagen. La posición de Descartes está, también, soportada por la metafísica-aristotélica, pero es a partir de él que el realismo se ve obligado a demostrar la realidad del mundo externo y *salvar* a lo ente en sí (Heidegger 1995a, 80).

La investigación, así como su papel predominante, sólo es posible cuando lo ente se convierte en objetividad de la representación y la verdad se entiende sólo como certeza de la representación (Heidegger 1995a, 71). Esta necesidad de certeza sobre lo representado como tal tiene sus inicios en Descartes. Es a partir de esta exigencia que el mundo se convierte en imagen del mundo [Weltanschauen]. Es decir, cuando «la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como ella está respecto de nosotros. Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición» (Heidegger 1995a, 73).

Hay que llamar la atención sobre dos cosas respecto de ello: por una parte, el situar el

²¹ Éste ofrece además una reinterpretación de la frase de Protágoras en la octava nota de los apéndices, en la que distingue entre distintas concepciones (no modernas) de hombre, mundo, cosas, etc.

ente frente a nosotros es paralelo a llevar a cabo una división tajante entre sujeto y objeto; es, de hecho, más que alejar dos polos, pensar el mundo bajo el espectro mismo de una polaridad en donde un extremo, por decirlo de alguna manera, fundamenta al otro y, en ese mismo movimiento, se fundamenta a sí mismo (de la misma manera como el experimento sostiene y es sostenido a la vez por la ciencia como investigación). Por otro lado, aunque se trata del mismo movimiento, el ente puede a partir de lo anterior quedar fijado. Así, queda anclado por ejemplo al ámbito de lo natural o de lo histórico, desde donde puede etiquetarse de maneras más específicas.

La crítica a la imagen de mundo no alude a una historiografía o a una deconstrucción de imágenes del mundo que se hayan sucedido a lo largo de la historia; no hay una imagen del mundo medieval que se transforme en moderna, más bien, es lo esencial de la época moderna lo que posibilita que exista una imagen del mundo medieval y/o antiguo. La idea de la imagen del mundo refiere a concebir el mundo como imagen, esto significa a delimitar y representador. Mientras que la certeza medieval es otorgada por revelación, la certeza moderna es asegurada por el hombre, lo verdadero es aquello que es proporcionado por su propio saber, condición que permite, entre otras cosas, que exista una imagen del mundo medieval. Que el mundo se convierta en una imagen que el ser humano puede entender cabalmente y que el hombre se convierta en el sujeto capaz de descifrar y comprender la imagen de un mundo son dos caras de la misma metafísica de la modernidad: se trata de un juego en donde los integrantes se retroalimentan a sí mismos. Este juego no es sino la representación y la modernidad su momento límite, es decir, cuando y donde los jugadores se han solidificado a tal grado que, a fuerza de vaivén, el *sube y baja* parece a punto de romperse. J. Linares lo dice claramente:

Lo decisivo de la conversión de la realidad en la estructura cosa representada / sujeto representante, es, según Heidegger, que el sujeto moderno toma, como resultado de una libre voluntad, una posición como ente cognoscente capaz para comprender y abarcar la imagen total del mundo (...) el proceso por el cual el mundo se convierte en imagen es el mismo por el que el ser humano se convierte en *subjectum* de todo lo ente (Linares, 68–69).

No es otra cosa que el fetichismo del yo que Nietzsche critica ácidamente en la cita que

abre este capítulo, ese yo substancial que *proyecta sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo*. El molde del ente que se entiende como objeto está hecho a partir de el del ente que se entiende como sujeto. La afirmación del hombre como agente cognosc-ente tiene como resultado (o mejor dicho, como la otra cara del mismo proceso) la consolidación del ente-que-no-es-sujeto como objeto y la polarización de estos extremos, al grado tal de que se pierde de vista la paradoja de su génesis, es decir, el hecho de que sea justamente su origen común lo que los separa radicalmente.

Heidegger define *subjectum* como: «eso que yace por sí mismo ahí delante y que, como tal, al mismo tiempo es el fundamento de sus propiedades constantes y sus estados cambiantes» (Heidegger 1995, 86). El movimiento definitivo de una caracterización previa de sujeto al de la modernidad es, de acuerdo a Rivara Kamaji, justamente la separación de los demás entes al radicalizarse como 'yo', pasar a ser «un subjectum que se reduce a ser la sustancia no ya de un ente u otro sino fundamentalmente el “yo” del hombre» (Rivara Kamaji 2000, 101 en nota).

Y sin embargo la misma ceguera que da origen a la separación radical de sujeto y objeto, la afirmación mesiánica del *ego*, como los perros guardianes, puede darse la vuelta y atacar a su dueño: el hombre moderno puede ser también peligrosamente entendido como objeto. El sujeto moderno se presenta como dominador y productor del mundo, y la Naturaleza en producción ya acumulada o esperando a serlo; pero en un mundo en el que casi todo es visto como recurso, no es extraño que el hombre pueda eventualmente jugar también ese papel. J. Linares llama a esta tendencia a la acumulación y señoreo de la Naturaleza *imperativo tecnológico*, y comenta acertadamente que en la modernidad el sujeto lo obedece, pero ya no es capaz de controlarlo u orientarlo (Linares, 81); el control de la técnica moderna se sale de las manos del hombre, lo que permite que éste se convierta también en objeto: «En tanto “sujeto” de la técnica el ser humano se distingue de los “objetos” de transformación y las “existencias” y las materias primas. Y sin embargo, él puede ser descualificado y considerado sólo como “recurso humano”, como mera “fuerza de trabajo”» (Linares, 83). No es mi intención desviarme del tema que me concierne, pero no deja de resultar interesante que el hombre pueda –en estas vueltas de la representación– ocupar primero el extremo más apartado de la separación sujeto-objeto y después el otro. Que, de

hecho, el hombre como objeto moderno sea una consecuencia generada a partir del hombre como sujeto moderno. No hay que perder de vista que el problema –si lo hay, pues si aquí juega o no un papel la ética es un tema delicado– no es que ocupe uno u otro nodo, sino que tenga que ocuparlos, es decir, la ortodoxa existencia de tal escisión.

Dejando de lado la cuestión del sujeto –aunque, como he explicado, es algo que se encuentra inevitablemente ligado–, el problema del imperativo tecnológico es también que da al hombre la posibilidad, e incluso cierto carácter de deber, de destruir la Naturaleza. No necesariamente en un sentido literal y pragmático, pero sí como una oferta. La esencia de este imperativo, lo *Gestell* en terminología heideggeriana (traducido también como “estructura de emplazamiento”, “arraisonement”, “dispositif”, “enframing”), es aquello que *provoca desocultar lo real y efectivo en el modo de un solicitar de existencias*. Se trata de un camino de la metafísica que demanda: la naturaleza –y, esto es, la suma de todos los entes, aun si ésta no puede hacerse en la práctica– se anuncia como algo constatable por medio de computo, como un sistema solicitable de informaciones; es *por* ello que emplea la ciencia natural exacta que se ha analizado anteriormente.

Esta provocación es, de nuevo, circular: «ese sujeto que conoce, que es el sitio de acaecimiento de toda certeza, él mismo ha de producirse como el que demanda incesantemente de la naturaleza, ya que es él el que exige, el que provoca. Se obliga a sí mismo a convertirse en el eterno solicitante de la naturaleza con el fin de disponer de ella, de provocarla» (Rivara Kamaji 2000, 103). A pesar de que el cincel ejerza con cada vuelta más fuerza contra la superficie, no se trata de algo fácilmente constatable. Cada que el hombre refuerza su posición certificadora, se vuelve más claro su papel antropocéntrico en relación con la naturaleza; ésta es materia de respuestas y el hombre tiene el poder –en el sentido más estricto– de llevar a cabo las preguntas y validar lo que la naturaleza ofrece. A medida que este poder crece, dicho papel se vuelve incuestionable (después de todo tiene cierta lógica: cómo poner en duda aquello mismo que cuestiona): al provocar somos provocados –aunque no sea tácito– a provocar. De este velado modo se modifica la relación con el ser. El sujeto moderno no se relaciona con el mundo de la misma manera que el ὑποχείμενον griego.

Ya Fausto es un lúcido ejemplo de las exigencias que tiene este tipo de sujeto, cuando mira el mar sólo como un aburrido movimiento de las olas, sin utilidad alguna:

El incansable oleaje se acerca, para infructuosamente derrochar su infructuosa energía, se encrespa y se levanta y ahora invade el dominio de la costa árida. ¡Allí arrasan las olas, animadas por su propia fuerza, y vuelven a retroceder, sin nada haber logrado! ¡Qué desesperación la mía: Energía inútil de los elementos indomables! Ahora mi mente quiere superarse a sí misma: ¡quiero luchar, quiero vencer! ¡Y además es posible!²²

Fausto busca poseer el mar, dominar el mar: representación literaria de la representación técnico-metafísica. En él hay una preocupación por la falta de aprovechamiento de las fuerzas de la naturaleza, quiere transformar la naturaleza a través de *sus propias* energías. Le urge el *desocultar provocante* [herausfordernes Entbergen] que tipifica la crítica de Heidegger a la modernidad.

Pero, ¿qué otras implicaciones tiene la visión tecnificada del mundo moderno? De nuevo acudo a Nietzsche para aventurar una respuesta. Cuando éste critica la racionalidad socrática dice que «el fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía una sola elección: o bien perecer, o bien, ser *absurdamente racionales* (...) Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo...*» (Nietzsche 1998, 48–49).

La era moderna técnica de Heidegger no es tan distinta: también delata la *situación apurada* de un momento histórico, un *peligro*²³: ser sólo y siempre, racionales hasta el

²² Vs. 10212 y ss. (traducción de Lioba Simon Schuhmacher).

²³ Hay una cuestión importante que, a pesar de no poder tratarlo extensamente dada su complejidad, es preciso señalar: la de si existe o no una valoración ética por parte de Heidegger, respecto de la peligrosidad de la técnica. Por un lado Heidegger es reiterativo en que, en la medida en que trata dicho tema siempre desde una postura ontológica y se trata además de una valoración histórico-descriptiva y, en esta medida, neutral, no se está ofreciendo expresamente una valoración ética al respecto. En palabras llanas, para Heidegger la técnica no es ni buena ni mala, no podría ser ni buena ni mala: no hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia (Heidegger 2001b, 29). Rivara Kamaji señala también que, en esta medida, tampoco se está intentando proponer o imponer la creación de un nuevo tipo de ética o de recapitular la establecida: «Dado este estado de reducción de la vida a aquel sistema, cabe entonces señalar que Heidegger no está proponiendo la generación de una nueva moral frente a la técnica (o las tecnologías) que regule y limite la desproporción de su violencia con respecto a la naturaleza» (2000, 105).

absurdo. Hasta que se pierda de vista el absurdo mismo, todo velado por la misma capa, sin nada que contrastar: el conocimiento monocromático que no puede ni siquiera ser absurdo, porque no puede compararse con nada. Lo peligroso de la era de la tecnificación apresurada no es como tal la destrucción fáctica de la naturaleza, y no porque ello no interese al filósofo, sino porque tal damnificación sería uno de múltiples *resultados* de la preocupación ontológica que aquí se señala; tampoco es en sí la visión, la imagen específica del mundo que ofrece, que finalmente no es sino una comprensión determinada del ser. El peligro es que por su forma esta comprensión es particularmente sensible a la ceguera, el peligro es su carácter excluyente; dice Acevedo al respecto:

Y el mayor peligro reside en lo siguiente: el pensar que no se mide, que no calcula técnicamente, es echado a un lado y hostilizado (...) se le llama poesía o misticismo lleno de vagedades. El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás y ni siquiera viendo que él mismo es un desocultar, y sólo 'un modo' de él el del verificar (Acevedo 1999, 68).

Y más adelante complementa:

[Esta amenaza] (...) consistiría en que el pensar computante [rechnendes Denken] –o, lo que, en cierto modo es lo mismo, el desocultar provocador– aplaste todo otro modo de pensar, otras modalidades de la verdad (Acevedo 1999, 114).

González Valerio también añade que, muy a pesar de las perspectivas negativas que se han mencionado acerca de la objetivización del hombre o la perspectiva del puro gris, éstas consecuencias son, finalmente, producto de una técnica que también ha posibilitado nuevas posibilidades creativas; esto es, la crítica no va necesariamente encaminada a los *resultados* técnicos de nuestra técnica era, sino a la mirada única con que las cosas se *producen* en ella:

Por otro lado es ingenuo pensar que el mismo Heidegger no tenía una valoración ética de los abusos de la técnica. El sólo hecho de referirse a ella como un peligro ya levanta serias sospechas al respecto. La nominación, especialmente en autores como Heidegger, no suele ser inocente. Linares piensa que, aunque en *Ser y tiempo* no hay todavía una valoración ética de la técnica, en los textos posteriores, el hecho de que la libertad esté en juego supone que se trata de un problema ético.

Se entiende, por supuesto, que Heidegger mantuviera, por un lado, una opinión personal al respecto que la condenara, y por otro un análisis filosófico-ontológico que lograra mantenerse neutral hasta cierto punto. Sin embargo dicha neutralidad peca de quimérica en la medida en que el autor condena y redime ideas propias y ajenas y que en ello hay, implícita, una escala de valores: finalmente, lo realmente determinante es el cuestionamiento del ser, y todo lo que nos aleje de ello, no puede sino tener una caracterización negativa.

El peligro no está en que la técnica represente una falta de creatividad, una enajenación o una alienación, puesto que quién negaría que ha sido precisamente la técnica la que en gran medida nos ha permitido desplegar nuestras posibilidades creativas más allá de lo creíble. El peligro está en que esa creatividad, en cierta medida, ha transitado por un solo camino, el de la metafísica, provocando que lo desocultado, lo traído a la luz mediante el acto poético sea no más que un objeto disponible para su explotación. Una creatividad que ha impulsado una visión del mundo en tanto que objeto de explotación y una visión de nosotros en tanto que sujeto explotador (González Valerio 2000, 123).

La técnica es creativa, sí, pero en la forma del monopolio de la producción. Se trata de un problema onto–epistemológico. Quiero decir que realidad y conocimiento – entendido éste en un sentido amplio– van de la mano: lo que es conocido *es*, y lo que es puede ser objeto de conocimiento. Toda la extensión y posibilidad de lo real queda constreñida en lo que puede ser representable al instaurarse monolítica una visión antropocéntrica y subjetivista del mundo. Ello quiere decir que mucho se puede generar –efectivamente, nuestra era es especialmente creativa en este sentido de producción– bajo esta modalidad de pensamiento, pero bajo fuertes limitantes: todo objeto es producto de una provocación del mundo, incluido el sujeto explotador, en esa transacción en el sentido que ya se ha explicado, objeto que una vez desocultado de esta manera, conforma lo real y, como última cláusula, nada que no cumpla estas premisas puede ser contado como real o verdadero. Al grado de que incluso su planteamiento sea un completo sinsentido o que llegue a ser inefable.

El pensar en la metafísica tardía se transforma en representar (Cf. Heidegger 1995a, 87) toda vez que, con el *ego cogito*, el pensar se da simultáneamente a un estar presente del hombre; este doble movimiento se vuelve además, y debido a su fundamentalista forma de gestarse, en la piedra de toque de lo que puede o no llegar a ser verdadero: la certeza de esta representación se convierte en paradigma de la verdad. El hombre en un ente capaz de fundamentar al resto de los demás entes, «aquél ente sobre el que el se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad» (Heidegger 1995a, 73). Como puede verse, el alcance de la técnica va más allá de lo que las disciplinas científicas digan o dejen de decir, éste es de tal magnitud y tiene una cola histórica tan larga que cimbra lo que entendemos por real y verdadero, y pone en juego con ello el que «se restrinja la relación humana con el ser» (Linares, 84–85).

Caminos de campo y calles de ciudad

Lo que para el filósofo de Todnauberg son caminos de campo, para la grandiosa era de la técnica, *lugar y punta de lanza* de la metafísica, son calles de ciudad: Manuel Chaves Nogales relata en *La agonía de Francia* los primeros días de la ocupación alemana de París en la segunda guerra y la impasible reacción –o falta de ella– de sus habitantes, quienes, pueblo orgulloso y cabecera intelectual de la Europa de los metadiscursos, en lugar de detenerse o cambiar el paso ante la pérdida de su libertad, fueron víctimas de la inercia de lo grande. A pesar de su extensión, me parece interesante citar íntegramente esta idea:

Las ciudades no han tenido en ninguna otra época de la historia una expresión tan ferozmente egoísta, tan limitada a la satisfacción inmediata y estricta de los apetitos y necesidades de cada cual.

Seguíamos manteniendo la ilusión de que la gran ciudad engendra el mito de la ciudadanía. Hemos visto ahora que la gran ciudad moderna, con toda su vibración y su formidable progreso material, es un ser inanimado, una fuerza y una resistencia gigantesca si se quiere pero que sólo actúan en el dominio estricto de su propia función, que permanecen inoperantes cuando se quiere esgrimir las con una finalidad espiritual superior. Se ha demostrado que es punto menos que imposible paralizar la vida de una gran ciudad, conseguir que dejen de circular sus tranvías, impedir que funcionen sus teatros y sus cines, hacer que se cierren sus mercados y sus bazares, que los guardias dejen de regular el tráfico y los carteros de repartir las cartas. Ni guerras ni revoluciones lo logran. Todo intento contra esta inercia formidable de la gran ciudad está condenado al fracaso (...) Nos parecía que la fuerza enorme de la ciudad podía servir para algo más que para que la ciudad viviese y nos hacíamos la ilusión de que esa fuerza podía ser empleada cuando llegase el momento –vital para el país– de una invasión extranjera (...) En la ciudad antigua, cuando la lucha era a la medida del ciudadano, éste abandonaba fácilmente sus quehaceres pacíficos en el momento de peligro y se convertía en el soldado de su independencia.

Esto fue posible en Numancia. No ha sido posible en París ni lo sería en Nueva York. Cuesta trabajo aceptarlo, porque nos parece inconcebible que los complicados engranajes de la máquina urbana moderna, construida penosamente a lo largo de los siglos para trabajar en un sentido determinado, puedan seguir trabajando en otro sentido diametralmente opuesto sin que todos sus piñones salten hechos pedazos. Pero así es (Chaves Nogales 2010, 5–7).

La metafísica que Heidegger describe²⁴, como el París de la segunda guerra, es una maquinaria viva que define lo que puede ser experimentado, pero que, a pesar de haber sido fundada por la mano del sujeto moderno, tiene una vida propia que ya no depende

²⁴ No sin cierta ironía Heidegger escribe sobre esta metafísica al tiempo que su pueblo priva a los engranes franceses de su soberanía.

de él. Sus tranvías siguen circulando. Heidegger señala esta capacidad de autonomía desprendida del sujeto: «El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de la esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar seriamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se la abre a la esencia recién nacida del hombre histórico» (Heidegger 1995a, 89).

La investigación es la expresión –de la que el hombre ya no podría desembarazarse simplemente *por medio de un acto de autoridad*– de la representación, en la forma de un sistema de conocimiento entendido éste en un sentido amplio. Ya he subrayado que encuentro como una de las características más esenciales de la investigación su capacidad para explicarse y justificarse a sí misma, esto es en parte lo que hace que todo *intento contra esta inercia formidable esté condenado al fracaso*. Heidegger, aunque nunca desarrolla esta idea de circularidad que se autojustifica²⁵, está más que *consciente* de esto, cuando, por ejemplo, dentro de la crítica a la modernidad, define justamente la *conscientia* como «la reunión representadora de lo objetivo con el hombre representador dentro del círculo de la representabilidad garantizada por éste» (1995a, 89). Sujeto y objeto, fundamentados por sujeto y objeto.

Es en este sentido, y no por una sencilla tecnofobia que, como el crítico de las ranas gordas²⁶, habríamos de desconfiar de lo sistemático. O ejercer cuando menos un pensar meditativo que, aunque indefinido, se concentra mucho menos en los logros del pensar calculador y mucho más en preguntarse alrededor del para qué de aquellos logros. Desconfiar pues, una vez vislumbrada, de la institucionalización de la representación. Del lugar donde la eficacia es el criterio de verdad y los valores se miden de acuerdo a esquemas técnicos retroactivos.

No hay que perder de vista, pues, aquello que abrió este capítulo: el círculo –vicioso, si

²⁵ La idea es repetida, sin embargo, incluso en escritos muy tardíos: «[A las circunstancias dadas en la empresa] Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador» (2002b, 18).

²⁶ Dice Nietzsche «Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. Al menos para nosotros los pensadores la voluntad de sistema es algo que compromete, una forma de inmoralidad. – Quizá se adivine, si se echa una mirada *detrás* de este libro, qué sistemático he eludido yo mismo, a causa de mucho esfuerzo...» (1998 nota 27).

se desea— entre realidad y lenguaje. La realidad de Heidegger y, en mayor medida, la contemporánea, nublan la compleja interacción entre metafísica y lenguaje. Modernamente se entiende por realidad la acumulación del conocimiento acerca de objetos, y se entiende al lenguaje como uno de esos tantos objetos que, como un hielo de una bandeja de hielos, es pieza subordinada de lo real.

Linares comenta que la técnica en cuanto Gestell, «ha modificado el carácter de muchas de las cosas humanas: no sólo hemos provocado e interpelado la naturaleza, sino también nuestra cultura, el lenguaje, el pensamiento, el sentido del tiempo, del habitar y el peculiar sentido que teníamos para lo sagrado» (Linares, 102). La apreciación moderna del lenguaje que se desprende de esta modificación lo limita a ser una referencia a lo ente, definida por una parte por su utilidad comunicativa y por otra como un puente cognitivo.

Heidegger identifica como causa de este primer sentido a la Cibernética [*Kibernetik*]. Se trata, lamentablemente de un concepto apenas comentado en sus últimos escritos y, me parece, nunca desarrollado puntualmente. Hay sin embargo en esta palabra la comprensión, más o menos explícita, de lenguaje moderno como *intercambio de noticias*:

Ésta [la cibernética] corresponde al destino del hombre como ser activo y social, pues es la teoría para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano. La cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias. Las Artes se convierten en instrumentos de información manipulados y manipuladores (...) el rasgo fundamental de esa científicidad es su carácter cibernético, es decir, técnico. Presumiblemente, se pierde la necesidad de preguntarse por la técnica moderna, en la misma medida en que ésta marca y encauza los fenómenos del mundo entero y la posición del hombre en el (Heidegger 2009a, 79)²⁷.

La preocupación de que el lenguaje —y las artes— se transformen meramente en un medio de comunicación también es subrayada por Linares, quien considera que la mutación más peligrosa de la técnica ocurre justamente en el lenguaje:

²⁷ El término cibernética alude, a decir de Heidegger, a su origen griego Κυβερνήτης, que se traduce como piloto (capitán de barco), y que como tal, se adelanta a los procesos calculables, controla [*steuren*] el destino del mundo. Este control estaría empatado con un eficiente manejo de la información, de ahí que la lengua se reduzca a ello (Cf. Heidegger 1967). La traducción revisada de Breno Onetto M., Stgo./Valparaíso 1987/2001, puede consultarse en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/proveniencia_arte.htm.

(...) la lengua tradicional [Überlieferte Sprache] se funda en la mundanidad habitual, mientras que la lengua técnica [Technische Sprache] es resultado de un refinamiento lógico que reduce el lenguaje a “información” (...) la realidad se ha reducido a su carácter informacional: el mundo actual aparece como una gran colección de data (un fondo de reserva informático) (Linares, 94 ss.).

Su preocupación consiste no tanto en que el lenguaje técnico ocupe un mayor espacio al coexistir con el natural, sino en que lo devore por completo. Para Linares, el lenguaje natural –entendido como un modo de desocultar el ser de las cosas, que ayuda a “alumbrarlas”, a que se muestren en sí mismas en la palabra– corre el riesgo de desaparecer frente a los lenguajes informatizados, curiosamente definidos como un tipo de lenguaje *no comunicativo*, porque tiene como finalidad la transmisión de datos. En cualquier caso se entiende al lenguaje técnico como un medio de intercambio de información que tendería a producir mensajes unívocos y cuantificados.

La preocupación de una posible monopolización del lenguaje técnico se justifica a partir del hecho de que, de acuerdo a Heidegger, la expresión típica del lenguaje –la lengua hablada o escrita– tiene la forma de mensaje y señalización y se entiende, por lo tanto, que la comprensión general de éste sea propensa a definirse por el monopolio de su forma²⁸:

Dado que la lengua se desarrolla en sistemas de mensajes y de señalización formales, ella constituye la agresión más violenta y más peligrosa contra el carácter propio de la lengua, el decir como mostrar y hacer aparecer lo presente y lo ausente, la realidad en el sentido más amplio²⁹.

De acuerdo a Linares, Heidegger menciona en el texto citado al *morse*, como un ejemplo de este tipo de lenguaje técnico. Me parece evidente, sin embargo que nadie en sus cinco sentidos pensaría el morse más allá de una herramienta; la idea de que el lenguaje natural sea solapado por algo como las claves morse es simplemente absurda. Este velado amarillismo es compartido por Pöggeler: en su texto clásico acerca de Heidegger (Pöggeler 1993, 336) habla de un olvido deliberado del “lenguaje natural” – que entiende románticamente por *dichos y leyendas*– llevado a cabo por la metafísica

²⁸ Este movimiento es similar al de la caída en *Ser y tiempo* (§ 38, con atención particular a lo tratado en la p. 199), en donde el Dasein, por su misma forma de estar yecto (de comprender [verstehen] siempre un Mundo) se define y define el mundo a partir de los entes a la mano que lo «rodean», perdiendo de vista su ser-comprensor propio que lo caracteriza esencialmente y que permite en principio que exista algo así como «entes a la mano».

²⁹ M. Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, en (Linares, 93)

(moderna) a favor de los lenguajes formales. No me parece en absoluto que se trate de algo así, la formalización del lenguaje no es sino una técnica (en el sentido de herramienta) que surge ya sobre un problema técnico (en el sentido de lo Gestell) del que el lenguaje natural no escapa; en donde a dichos y leyendas (mitologías certificadas y certificables) se les mira técnicamente. Quiero decir que el problema no es la pérdida de un agreste lenguaje natural por un lenguaje cibernético; sino más bien la comprensión del lenguaje en general como simple medio de transporte entre un sujeto y el mundo. Aquí, me parece, el problema no son los elementos, sino cómo se les mira.

Sin embargo, que la realidad *efectivamente* se haya reducido a ser en parte *una gran colección de data* (un *factum brutum indexado*), es una señalización que me parece más que prudente. Y que el lenguaje sea mayormente un puente cognitivo de hechos no es una interpretación descabellada.

Cuando digo que es un puente cognitivo quiero aludir a otra característica esencial de la representación en general: la relación entre lo real objetivo y lo cognoscible. Me parece natural que realidad y conocimiento se encuentren relacionados, es sin embargo propio de la modernidad el que esa relación sea lasciva. Es decir, que parte de lo que existe se defina (kantianamente) en función de lo que me es permitido conocer tiene sentido y no me parece problemático, cuestión muy distinta es cuando la relación es monógama; quiero decir, cuando el total de la realidad está filtrado por lo que es cognoscible. En la modernidad, sólo existe lo que puedo conocer. Esto ya lo he mencionado subrepticamente y sólo quiero evidenciarlo.

El uso del lenguaje en esta relación es la de unir al sujeto que conoce con lo que puede conocerse. El lenguaje juega aquí una vez más el papel de herramienta comunicativa, haciéndose cargo de la unión que permitirá en última instancia comprender la verdad como certeza, característica esencial de las ontologías postcartesianas.

Esta *adaequatio* es, por supuesto, uno de los usos del lenguaje, pero difícilmente lo limita a ello. Conill, en relación a este tema en Nietzsche, menciona que dejar de entender al lenguaje como una pura relación veritativa no es algo tan terrible y enfatiza *que no deben confundirse la necesidad utilitaria y el origen, que no se halla en la necesidad de entenderse para la comunicación* (Cf. Conill 1997). Hay una idea

implícita en este encadenamiento entre lo lingüístico y lo necesario que me parece sumamente interesante porque, aunque en principio sí que parece convincente el que necesitemos el lenguaje para comunicarnos, hay un salto cuántico hacia el que esta necesidad sea prioritaria en la expresión.

Quiero decir que hay que *querer* hablar, antes de *necesitarlo*. O, aunque no se trate de una escalera crono– axio– ontológica, es cierto que hay un lenguaje que *quiere* ser dicho, y que probablemente impere en la vida cotidiana, a pesar de las apariencias. Pregunto por una calle, como una necesidad que usa al lenguaje como un medio de comunicación, sí, pero escribo esta tesis porque hay algo que quiero decir; tarareo de la misma forma, discuto y río de la misma forma, incluso argumento porque hay algo sin nombre en mí que quiere ser dicho y que no es una herramienta, aunque tenga que ajustarse como tal, a vuelta de tuerca hablamos. Puede que, incluso, nunca use yo el lenguaje como un medio, sino sólo de forma derivada.

Redondeando estos comentarios: la modernidad vuelca un querer creer en un creer querer. Dicho de otra manera: una voluntad de epistemología es reemplazada por una epistemología de la voluntad. El deseo creativo se supedita a una teoría del conocimiento del deseo y, en ese movimiento, el lenguaje se convierte en herramienta.

Es decir, “conocer”, en su sentido más moderno, se convierte en lo fundamental, y todos los procesos de acercamiento al ente se radicalizan en cuanto a su función –su uso conforme a la intención representante de doblegar lo natural– y su éxito –sus logros acumulados, en cuanto a generación de resultados empresariales y constatables o en la fijación de sus objetos. Se radicaliza además la escisión de lo creativo y “emocional” (p. e. la suplantación del deseo como parte esencial al comprender del Dasein, por uno que se presenta más bien como resultado atado a un biologismo).

Esto último preocupará especialmente a Heidegger, no tanto por sus consecuencias específicas, sino por la alarmante peligrosidad ontológica que lleva atada. Esto es, porque, de acuerdo a él, se jugaría en ello la relación con nuestro ser más propio. La cuestión de la propiedad no deja de ser un tema espinoso³⁰, pero, en un comentario breve, puede señalarse cómo queda justificada esta preocupación en la medida en que, dentro de la misma argumentación de Heidegger, es justamente la propiedad del ser

³⁰ Como se verá en *infra* [II.2](#)

sobre la que se construye –posteriormente– la concepción técnica de lo ente. Baste por ahora para compartir la preocupación del profesor de Friburgo la noción de que los extremos de la técnica clausuran lo que, en principio, les permitió la posibilidad de gestarse y coartan con ello nuevas posibilidades de comprender el mundo.

Es este *peligro ontológico*, en su relación con el lenguaje, el tema que abordaré en el siguiente capítulo, comenzando con la problemática específica de la inasequible referencia del *ser* por medio del lenguaje moderno y evidenciando con ello su incapacidad (o volitiva ceguera) para relacionarse con un cuestionamiento de éste.

II. Las vueltas de la palabra

Alcanzó todavía a escuchar la música de las rocas antes de que se partieran en el silencio, un silencio tan duro que puede romperte la frente.

(Albañil de música, *Diccionario Jázaro*, libro verde)

No hay palabra que exprese la Palabra, dice Heidegger, no hay un discurso que represente la esencia del lenguaje, y sin embargo, «la misma palabra Λόγος, el nombre para el decir, lo es a la vez para el ser, o sea, para la presencia de lo presente» (Heidegger 2002c, 176). La confusión de la modernidad respecto del lenguaje es comprensible: al tiempo que éste se declara incapaz de expresar el ser, comparte su *referencia*. No se trata, sin embargo, de un acertijo, sino de una distinción esencial.

El papel del lenguaje, observado desde una holgada ontología, es especialmente complejo no sólo por su particular autoreferencia –de la que carecen los peces, como he expuesto–, sino por su ambigua quiddidad. Por un lado, y esto resulta indubitable, es el moderno puente que lleva nuestra subjetividad hacia los objetos que están fuera de ella, es lenguaje desde un punto de vista lingüístico, es la materia, literalmente la materia de que está hecho este texto. Pero también –he aquí su dualidad– es algo otro, no es sólo palabras; no es el puro estar presente de lo dicho, más bien, a la par de esta presencia se sospecha *algo* más cuando utilizamos el lenguaje. Como con el Dasein (Cf. Heidegger 2005b § 3 y 4) de *Ser y Tiempo*, la peculiaridad óptica del lenguaje también consiste en un mostrarse ontológico. Para hablar de este *nombre* compartido, del cruce entre ser y lenguaje –entendido ontológicamente, pero también de manera óptica– he optado por tomar lo que me parece un más que adecuado ejemplo de la literatura, *Bartleby el escribiente*.

Un hilo invisible une la palabra de Bartleby con la pregunta por el ser: nada es lo que Bartleby dice, pero no una nada comprendida metafísicamente como vacío, como fantasmal ausencia de lo ente, sino *algo* que no es un ente y que, sin embargo, se señala por vía de las palabras. Integraré, para enriquecer la discusión sobre la *ausencia* en el lenguaje, una breve exposición del concepto heideggeriano de *nada*. Abordaré la

exposición de éste desde *¿Qué es metafísica?*, para no obviar las diferencias cruciales entre las preguntas que preguntan por lo ente sin considerar el ser y remarcar la importancia de integrar la nada (el ser) a tales cuestionamientos.

Finalmente, si la nada tiene este doble papel de ente y de ser, si el lenguaje es Λόγος en su sentido más abarcante, y especialmente si el lenguaje ha de utilizarse entitativamente, cabe la pregunta ¿es el lenguaje de la metafísica, en el sentido en que ya se ha expuesto, uno caduco?, ¿es necesaria una nueva forma de lenguaje –óntico– mejor dispuesta a expresar su relación con el ser?

II.1 La nada y el silencio

-Entonces, ¿tampoco podemos describir propiamente lo que hemos nombrado?

-No. Toda descripción debería presentárnoslo como objeto
(Heidegger 2002b, 49).

En un aforismo dice Kafka que «es perfectamente imaginable que el esplendor de la vida esté dispuesto, siempre en toda plenitud, alrededor de cada uno, pero cubierto de un velo, en las profundidades, invisible, muy lejos. Sin embargo está ahí, no hostil, no a disgusto, no sordo, viene si uno lo llama con la palabra correcta, por su nombre correcto» (Kafka 2005). La sola idea de que la palabra llame a lo velado es reverberante para el lector de Heidegger. Éste también relaciona el lenguaje con el presentarse de las cosas en el mundo, pero, a diferencia del tono moderno, no como un medio. He intentado mostrar en el capítulo anterior la noción tan particular que juega la representación de lo ente presente en la realidad y algunas de sus implicaciones en el lenguaje. Ahora bien, dándole cabida a la propuesta heideggeriana, es preciso prolongar –voltagear, incluso– los alcances de la palabra: señalar, en principio, que visto desde una perspectiva ontológica, no se limitaría a relacionarse con los entes del modo moderno, sino que también ha de extender su invisible brazo hacia lo irrepresentable. Mostrar que las limitantes de la modernidad difícilmente se aplican a la palabra.

Hay que sondear, por lo tanto, la especialmente delicada cuestión acerca de cómo referirse a tal cosa, a lo no ente, ¿cómo llevar a cabo –lingüísticamente– un acercamiento a una relación con el ente que pretenda salir de la representación

moderna? ¿Si los discursos se dan, en su inevitable faceta expresa –los diálogos, los libros, lo de alguna manera enunciado–, en una forma representativa, no esta misma premisa incapacita a lo lingüístico para decir algo, cualquier cosa, sobre lo no-ente? Responder esta pregunta requiere, en principio, explicitar conceptos como la *nada* –en cuanto a su relación de identidad con el ser– y el *silencio* –entendido como aquel lenguaje que habla sobre la nada– en el autor en cuestión.

El relato de Heidegger no es tan diferente del aforismo kafkiano, también para él el ente intramundano está ahí, y se muestra de modo apofántico (Cf. Heidegger 2005b § 7, 17, 43 y 44): las cosas se muestran por sí mismas pero se desocultan por la vía de la palabra del hombre. No se trata, aunque esta idea no deje de ser a la vez seductora y emocionante, de una invocación mística que, con la pronunciación *correcta*, dé vida al golem. Tampoco significa que el hombre decida con pleno poder o consciencia sobre la forma de las cosas, por más que la metafísica tardía lo entienda así cada vez con mayor ahinco. Dice Heidegger claramente que, nosotros, *al fijar la vista en las cosas, en este nuestro reparar en ellas, no les aportamos nada (...) sino que son las cosas, las cosas mismas, las que nos topan así* (2001a, 83). Sería también incompleto tomar el camino contrario y cuadrar a Heidegger con una postura realista; más bien, en la diada realismo-idealismo su pensamiento no pertenece a ningún polo, y no puede hacerlo porque gran parte de su propuesta está basada en la percepción de que tal dicotomía es más bien quimérica. Esta es, evidentemente, una discusión compleja. En todo caso, «sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son» (Heidegger 1997, 22).

Lo cierto es que el lenguaje nombra las cosas y, de esta manera, las presenta. De ahí que sea especialmente difícil alejarse de las teorías del lenguaje que recurren a la *referencia* en cualquiera de sus modalidades, ya sea que se denote un objeto físico, otra palabra o un nebuloso significado³¹. También para Heidegger el lenguaje, primordial e independientemente de su función comunicativa o denotativa, señala algo. Sin embargo,

³¹ Cf. Las teorías denotativas de Russell para las primeras, especialmente su conocido artículo “On denoting”; las aportaciones de Frege (“Sobre sentido y referencia”) y Saussure (*Curso de lingüística general*) para la relación sentido-significante; y, aunque tal vez no en un contexto limitado a lo lingüístico, la relación entre significantes de Lacan. Por supuesto que cada una de estas teorías tiene una fundamentación propia para definir sus objetos y justificar las relaciones entre ellos, pero es claro en todos los casos que se comparte una adecuación entre por lo menos dos *significantes*.

habría que acotar este “algo”, que tan deliberadamente he usado a la ligera, porque el que éste sea sumamente indeterminado no significa que no sea nada. Me serviré para ello del muy particular cuento de Melville *Bartleby, el escribiente*, para posteriormente indagar sobre el papel del lenguaje en la abismosa nada heideggeriana.

Al enfrentarse a un personaje como lo es Bartleby, uno no puede sino experimentar un enigmático rechazo. Y no sólo eso: se trata de un rechazo incómodo, pues todo su comportamiento es atractivo y repelente al mismo tiempo. Además, dicha incomodidad viene de la mano con un *no saber* el porqué de lo anterior, esto es, nos topamos con una incomodidad por demás misteriosa. Se trata de un círculo cerrado. Después de todo, es Bartleby un personaje cuya pura esencia consiste en la falta de acción. Él no hace nada y, sin embargo, hace “algo”.

Una de las razones de la indeterminación incómoda que Bartleby suscita se entreteje por la frase misma que le da identidad, pues éste no dice algo que ponga en juego una normatividad lingüística. Es decir, la frase por sí sola –*I would prefer not to*, así como sus variaciones– no es gramaticalmente errada y se trata incluso de una frase coloquial, que normalmente no asustaría a nadie. Sin embargo, dice Deleuze, «aún siendo gramatical y sintácticamente correcta, su abrupta terminación NOT TO al dejar en lo indeterminado aquello que rechaza, le confiere un carácter radical, una especie de función-límite» (Deleuze 2000, 59).

La cuestión es, la frase, independientemente de la acción que niega en cada caso, ¿acerca de qué habla? Se trata de una interrogante lanzada un poco al vacío, pues otra de las geniales particularidades del ‘Preferiría no hacerlo’ es que no tiene, como una buena parte del lenguaje, una referencia. Evidentemente, no hay una cosa designada por la sentencia. Dice Deleuze al respecto:

Todo lenguaje tiene sus referencias, sus presupuestos (assumptions). No es exactamente lo que el lenguaje designa, sino lo que le permite designar. Una palabra presupone siempre otras palabras que podrían sustituirla, completarla o construir alternativas frente a ella (...) Cuando hablamos no indicamos únicamente cosas o acciones, sino que ejecutamos actos que nos garantizan ciertos vínculos con nuestros interlocutores, según nuestras relaciones mutuas (...) Este doble sistema de referencias [actos de habla auto-referenciales y proposiciones descriptivas] es el que Bartleby destruye (2000, 66).

¿Qué es lo que deja la sentencia? Desconecta la palabra de las cosas, de otras palabras, e

incluso de la voluntad y de los actos. Como si con sólo susurrarla se hubiera agotado todo lenguaje. Y sin embargo la fórmula no es vacía. *Algo* hace.

El inusual planteamiento melvilleano viene *a cuento* porque en él, a partir del quiebre de la referencia, se ve con claridad la difusa relación entre el lenguaje y el vacío. Suele comprenderse comúnmente al silencio como falta de lenguaje, pero la interpretación heideggeriana dista de tal idea. Silencio y pensar (como *er-denken*³²) se relacionan íntimamente y cuando Heidegger habla de 'callar' se refiere a una manera distinta de 'decir' las cosas: «El más alto decir pensante consiste no simplemente en el decir lo que propiamente ha de decirse, sino en decirlo *de tal modo* que se le nombre en el no decir: el decir del pensar es un callar» (Heidegger 2005a, 376)³³. Silencio no es, pues, la contraparte del decir y, por lo tanto, no queda analíticamente definido por la pura negatividad del hablar. Casi todos los conceptos negativos o vacuos a los que nos enfrentamos en Heidegger, si bien no alcanzan la claridad de la definición, muestran de esta manera su contorno, por una sin duda irónica vía negativa. Subrayo, sin embargo, que dicha línea dice lo que por ejemplo el silencio no es, pero no se trata de una simple negación lógica: el silencio no es un no-hablar, pero ello no lo convierte (lógicamente) en un hablar.

Comprender al silencio como pura ausencia de lenguaje es una cara de la moneda que suele ignorar su contraparte: que la ausencia estaría basada en la idea, característicamente metafísica, de que lo que *es*, lo es en la forma de presencia. Y que lo que no es de esta forma, no es *nada*. Es conocida la importancia que tiene la nada en la filosofía heideggeriana, la estratégica deconstrucción de este concepto resulta especialmente útil para evidenciar la monógama relación del hombre moderno con lo ente. A la relación del hombre moderno con lo ente –sea o no expresamente mediada por el lenguaje– le es característica una limitante determinada por lo presente, esto se da en gran medida porque todo lo que no tenga esta forma queda definido como negación

³² Este prefijo, me parece, tiene casi siempre un uso que denota apropiación en Heidegger. En los *Aportes*, por ejemplo, escritos de tono más íntimo, siempre pensar en su sentido más arriesgado y propio es *er-denken*, frente al, por ejemplo, pensar [denken] de la metafísica. Lo mismo se aplica a otros términos.

³³ Las cursivas son mías y pretenden resaltar que este callar estaría determinado por una *propiedad* de lo dicho, pero también por un *modo* de decirlo; que existe una temática, pero que ésta no es independiente de su forma.

de lo presente, como nada. El giro que le da Heidegger a esta acepción no sólo es brutal para la noción de la nada, me parece además esencial a la discusión sobre el lenguaje, ya que actúa a la vez como contrapeso y justificación de las teorías de la referencia y expande los alcances de lo que se comprende como lenguaje, tanto ontológica como lingüísticamente.

El curso de 1935 publicado como *Introducción a la metafísica*, contrariamente a lo que uno esperaría en un texto autonombado como introductorio, no comienza ofreciendo una idea general del pensamiento metafísico o enumerando sus características básicas. De una manera extraordinaria, este curso comienza con una pregunta también extraordinaria: *¿por qué es el ente y no más bien la nada?*

La pregunta es sorpresiva, y de acuerdo al texto mismo, es considerada la pregunta más amplia; su alcance es tal que «jamás logramos sobrepasarlo. No interrogamos esto y aquello, ni tampoco todo lo ente a modo de repaso (...) Al contrario, interrogamos en primer lugar al ente todo (...): al ente como tal en su totalidad» (Heidegger 1997, 14). No se trata con esta pregunta ni con un ente singular –*esto o aquello*, la lavadora o el átomo– ni la suma de los entes –puestos en fila, apilados en cajas–, sino con una idea totalitaria de lo que existe en cuanto que existe. La nada incluida, no como ente, sino porque “es” la nada. También es la pregunta más profunda, puesto que no cuestiona la constitución del ente, qué lo conforma, o sobre su utilidad, finalidad o disposición a ser modificado. Sino que busca el fundamento del ente *en tanto es lo existente*. Este fundamento no podría tener a su vez la forma de un ente, ya fuese como pilar o causa (Cf. Heidegger 1997, 13). Finalmente, es considerada como la más originaria

porque este preguntar inaugura el ente en su totalidad primeramente en tanto tal y con miras a su posible fundamento, sosteniendo su apertura en el acto de preguntar. Con referencia al ente como tal en su totalidad, el preguntar de esta pregunta no es un acontecimiento cualquiera en el ámbito de lo ente, como por ejemplo la caída de las gotas de lluvia (Heidegger 1997, 14).

Esto es, la *Leitfrage* es la pregunta más profunda porque ilumina esta “categoría” novedosa que es el ente en su totalidad, donde antes se preguntaba por entes particulares o una totalidad entendida como suma de entes particulares. Ello la convierte ciertamente en un cuestionamiento distinto y único.

Además, indica Heidegger, es sustancialmente distinto preguntar ¿qué es el ente?, o ¿por qué es el ente?, que ¿por qué es el ente y no la nada? En el primer caso, se parte de que el ente es, se da por hecho que es y lo que se indaga es más bien acerca de su constitución. La segunda pregunta, todavía incompleta, cuestiona a medias el ser del ente, pues no cuestiona como tal su existencia pero sí se pregunta por un fundamento, regularmente apuntando una respuesta hacia otro ente superior o primigenio. Curiosamente, ambas formulaciones carecen de lo que la nada aporta.

Por otro lado, la pregunta *¿qué es la nada?* hecha desde el pensamiento metafísico convierte a todo intento de respuesta en una inmediata contradicción lógica: si la nada no es un ente, preguntarse por su entidad es un inmediato y evidente sinsentido. Es la contraparte de preguntar sólo por el ente.

La nada queda así medianamente constreñida a ser la negación de la totalidad de lo ente y «el preguntar por la nada convierte a lo preguntado en su contrario» (Heidegger 2007b, 96). De ahí que quede considerada someramente como aquello que no es, en oposición a los entes, que son. La nada es, pues, el vacío del ente.

Sin embargo, cuando Heidegger alude en *¿Qué es metafísica?* a la nada experimentada en la Angustia, no quiere decir con ello que los entes desaparezcan, pues ello nos llevaría a una vacuidad en el sentido de la metafísica; sino que *aquello* ante lo que sentimos miedo no se da de una forma determinada, esto es, no se da en la forma de un ente. Y no sólo eso: «la indeterminación de eso ante lo que y eso por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad» (Heidegger 2007b, 99). Esta misma imposibilidad de objetivar revela la totalidad de los entes en tanto que totalidad, esto es, como una nada. Lo que quiere decir que los entes se *miran* en su diferencia con el ser. Nada y ser se identifican, pero, contrario al pensamiento metafísico, no porque el ser sea una nada, sino porque la nada como ser es esencialmente lo no-ente; pero identificar no debe entenderse aquí en el sentido de señalar, pues ambos, por separado o pensados como una unidad, son igual de fantasmagóricos: «el ser sigue siendo ilocalizable, casi como la nada, o, en último término, *exactamente* como ella» (Heidegger 1997, 41).

En la pregunta que incluye tanto al ente como la nada, *¿por que es el ente y no más bien la nada?*, se estaría verdaderamente preguntando por la existencia del ente puesto que se le expone a la posibilidad de no ser. Cada *forma* de preguntar aporta una función distinta para comprender el ente y expande también las fronteras de lo que puede ser comprendido, es decir, también la forma de la pregunta dilata la pregunta y con ello abre las respuestas posibles o incluso la imposibilidad de su resolución: «en tanto fundamento de la oscilación del ser que nos sostiene y nos separa de sí, a medias siendo y a medias no siendo, razón por la cual no podemos pertenecer enteramente a ninguna cosa...» (Heidegger 1997, 35).

Que la pregunta por la nada resulte problemática tiene dos niveles: el primero se da cuando es vista desde la opacidad del pensamiento metafísico; en este caso, la nada es un sinsentido. Puesto que es definida negativamente como la ausencia de la totalidad de lo ente, resulta dentro de este discurso tan superflua y vacua como preguntarse por el peinado del rey de Francia.

El segundo nivel de la pregunta es menos evidente: pues incluso una vez que se ha tomado consciencia de la identidad entre nada y ser, en cuanto que *ambos* son comprendidos como lo radicalmente no-ente, ¿no hemos convertido a través de su nombrarla en el lenguaje, de cualquier forma, a la nada en un ente? Si «el que habla de la nada la convierte en algo con su hablar» (Heidegger 1997, 30), hablar del ser o de la nada, más allá de tematizarlos teóricamente, y sólo con traerlos a la palabra, ¿no los transforma muy problemáticamente en entes? Si esto es así, ¿se ha de culpar al lenguaje de la metafísica? Cuando Heidegger habla de callar, ¿debemos entenderlo como un alejamiento la jerga metafísica?, ¿es necesario un nuevo lenguaje que entierre el anterior? Gran parte de estas cuestiones se reducen a la pregunta *¿es la palabra un ente?*

Pareciera en principio que el camino hacía un hablar de la nada estuviera inevitablemente pavimentado de conceptos y vocablos propios del pensamiento metafísico (léase *sujeto, objeto, fundamento, causalidad*, etc). ¿Representa esto un problema? Sí, en la medida en que estos conceptos tiene una densa carga epistémica, es

decir, en cuanto que sus enunciaciones invocan una historicidad típicamente metafísica. Es por ello que, cuando Heidegger habla de la Stimmung en *¿Qué es metafísica?* dice que ésta muestra que «eso absolutamente otro en comparación con lo ente es lo no-ente» (2007b, 253). El ser queda aquí –en términos lingüísticos– identificado con la negación de lo ente porque el ser *sería* lo no entitativo del ente, pero también, y esto es lo que me interesa remarcar: porque no habría una palabra adecuada para referirse a ello. Éste queda lingüísticamente “definido” por vía negativa, es un *no-algo*. En la 4ª edición (1943) la frase anteriormente citada es reemplazada de la siguiente forma: *esto también dicho metafísicamente a partir de lo ente es lo no-ente*, explicitando, me parece la necesidad de utilizar la negación del término 'ente', y el “decir” de la metafísica. También, más adelante, cuando literalmente tacha la palabra *seyn* o *fundamento* (2007b, 301 nota 4b) por ejemplo, se está, por vía de un tipo de negación, desligando del lenguaje metafísico que alude a la entidad.

Esto es, hablar del ser, dentro del discurso filosófico moderno, no puede sino aludir al ente. En términos llanamente lógicos, hablar del ser es negar la afirmación del ente. La cuestión aquí es, ¿en qué medida es posible hablar del ser (aún en su relación con lo ente) sin hacer uso de un lenguaje propiamente óntico? ¿No hay, en los meros usos lingüísticos, una suerte de anclaje que limita, o incluso impide, un planteamiento de la pregunta por el ser?

Heidegger llama al ser *voz silenciosa* (Cf. 2007b, 254 cf. también nota 10f), queriendo enfatizar principalmente su llamado, pero también para expresar que el ser no se *dice*. ¿Cómo decir lo indeterminable? ¿Cómo decir algo en general, sin representar (en el sentido de *Vorstellen*), sin traer nada delante como un ente? Ha dicho Heidegger que *el pensar del ser no busca en lo ente ningún punto de apoyo* (2007b, 257). Pero ¿acaso no necesita la palabra? Y me refiero a la palabra entendida como ente. ¿O es que tal vez es necesaria una palabra nueva, radicalmente novedosa? ¿O es que la palabra se ha entendido erróneamente como un ente?

En la metafísica, el nombre, que se entiende originalmente como un modo de realidad se traslada al ente: el modo de existir se convierte en lo existente. De ahí que la palabra esté encadenada a lo entitativo; sin embargo, el lenguaje no tiene por sí mismo la forma

de un ente. El carácter móvil que Heidegger quiere rescatar pertenece también a la palabra, que, más allá de ser la referencia diluida de una Esencia, es un esenciar [*wesen*] que debe ser aguardado como un golpe (Cf. Heidegger 2003, 200). No se trata, pues, de inventar nuevas palabras, pretendidamente alejadas del discurso típicamente metafísico, pues ello sólo sería una repetición de lo mismo. En los aportes hay claves no del todo desarrolladas de esta idea que, a pesar de pecar de cierto carácter crítico, iluminan lo anterior:

Pero aquí en este extremo la palabra tiene que hacer violencia y esenciarse [*Wesung*] no ha de nombrar algo que se encuentre de nuevo más allá del ser [*Seyn*], sino lo que lleva a la palabra a su más íntimo, el evento-apropiador, ese contraimpulso [*Gegenschwung*] de ser [*Seyn*] y ser-ahí, en el que ambos no son polos presentes ante la mano sino el puro alcance [*Erschwungung*] mismo (Heidegger 2003, 234).

El *salto* de un primer a un segundo comienzo (desde una perspectiva enfocada al lenguaje) no puede, pues esto sería una evidente contradicción, ser una completa renovación de la estructura discursiva o una lista de novedosa terminología, sino más bien percatarse de que el *ahí* es el lugar donde la palabra se enuncia desde el *ahí* (ni *antes* ni *después*, ni *atrás* ni *adelante*). Que hablar en el silencio puede ser en el mismo lugar y el mismo tiempo que hablar con ruido. Que puede ser incluso con las mismas palabras. Y es, a la vez y sin embargo, algo completamente distinto. No es necesario dejar de lado las expresiones netamente metafísicas, sino que, por sobre el tumulto, la palabra enunciada en el silencio sea un golpe.

Quiero decir con ello que la idea de que habría una suerte de lenguaje alejado de lo entitativo es inaceptable. Bien vista, tiene un tono especialmente metafísico, es, literalmente, una idea platónica: hablar del ser, sin el ente. Lo anterior estaría basado en un olvido de que lo que es, lo es en la forma de un ente; como el *Dasein*, el lenguaje *es* en su existencia fáctica. Y como el *Dasein* –incluso como condición del *Dasein*–, el lenguaje tiene lo que los peces no, la característica de que, por necesariamente participar del descubrimiento de otros entes, no ser sólo ónticamente: «Es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, el ser, aquello en que algo puede aparecer como ente» (Heidegger 2002c, 168). Quiero decir que a la pregunta de si la palabra es un ente, le es respondido un: sí, siempre, pero no es sólo un ente.

La apreciación de lo anterior es, me parece, la diferencia entre expresar y pensar que no ha sido discutida o pensada con la suficiente dedicación: «“Fundamento de la posibilidad” es *expresado* aun metafísicamente, pero *pensado* desde la *pertenencia* abismosa-con instancia» (Heidegger 2003, 242). La segunda parte de esta determinante sentencia permanece, por su misma forma, inevitablemente enigmática, pero quiere decir también que aún lo expresado metafísicamente puede ser pensado desde *después*, es decir, desde el otro comienzo.

Se justifica así que se use deliberadamente un “algo” para hablar de “nada”: se trata del señalamiento de algo *esencialmente indeterminable* pero no por ello inexistente. Parafraseando a Deleuze, se trata de algo que *tiene* que ser pensado pero no *puede* ser dicho³⁴. Bartleby no dice algo acerca de algo, como la mayoría de los usos lingüísticos, ni tampoco dice algo acerca de nada, como las tantas palabras huecas o las referencias a nuestra idea tradicional de vacío y sin embargo dice, con remarcable genialidad, nada acerca de algo. Callarse, quiero decir, no es el silencio del espacio vacío³⁵, porque al hablar al ser no se lo invoca, como se invoca al ente.

Queda pendiente abundar sobre la diferencia específica que habría en el lenguaje que, al expresar, piensa. Y la cuestión que me concierne especialmente: mostrar que hay, en las palabras de Heidegger, una volitiva deformación del lenguaje, plenamente consciente de que no hay que voltear al lenguaje sólo como si fuera un ente –quiero decir, voltear el español o el alemán, o inventar un esperanto, *para* hablar del ser–, sino voltear la mirada y pensar que *porque* la palabra es un ente que tiene un modo de *ser* tal que por él

³⁴ Deleuze utiliza la frase «lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado» en *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze y Guattari 2005, 62) para referirse a lo que, entre otros nombres, llama *Afuera*. No pretendo identificar el indeterminable heideggeriano con el indeterminable deleuziano (no sé si algo así sea posible), pero sí remarcar que comparten este carácter de indeterminabilidad.

³⁵ Sin pretender identificar sin más el silencio físico con el silencio al que Heidegger le da vueltas, me parece prudente señalar que en el primero también se trata con un tipo de callar particularmente elocuente. También Martínez Matías (Cf. 2008, 130) llama la atención sobre el fenómeno de la muerte como aquel especialmente imposible de presentarse por medio del lenguaje óntico. Muerte y silencio, en su sentido más profundo se miran las caras, pero también en el más cotidiano, en la siempre evidente ausencia de las palabras correctas frente a la muerte de alguien. Estiú encuentra también en este callar la diferencia entre la conversación y el diálogo: «La conversación (...) [se ha convertido en] un simple deslizarse por encima de lo dicho o de lo que se dice. A ella se le opone el diálogo (...) Aquí las palabras expresamente dichas no son necesarias, puesto que la comprensión sustituye al acuerdo superficial que, por eso mismo, siempre es expresable. 'No encontrar' o 'no tener palabras' –lamento hartamente frecuente entre los que dialogan– lejos de señalar alguna limitación en la convivencia, indican el certero acceso a la misma» (Estiú 1959a, 17).

se muestran otros entes, habría que dejarlo ser un movimiento libre.

II.2 ¿Hablar *heideggeriano*? Usos y abusos del lenguaje

*Mucha lectura envejece la imaginación
del ojo, suelta todas las abejas, pero mata el zumbido
(...)
Mucha lectura entristece, mucha envilece
apestamos / a viejos, los griegos
eran los jóvenes, somos nosotros los turbios
como si los papiros dijeran algo distinto al ángel del aire:
somos nosotros los soberbios, ellos eran inocentes,
nosotros somos los del mosquerío, ellos eran los sabios...*
(G. Rojas, "Escrito con L")

Esta sección cierra la triada con la que he decidido acercarme al lenguaje en Heidegger. Un extenso primer capítulo mostró la concepción típica del lenguaje en la modernidad, mientras que en la sección anterior, a la par de internarse en los conceptos de nada y silencio para integrarlos a la discusión, descartó la idea de que una suerte de novedosa lingüística era necesaria para acercarse a la cuestión del ser. Esta última parte tiene la intención de analizar también el uso mismo del lenguaje fáctico en parte de la obra del autor, para evidenciar que si bien lo esencial es lo que Heidegger *piensa* al respecto, *cómo* lo piensa no es una cuestión secundaria, sino paralela. Es decir, en la medida en que Heidegger está al tanto de el papel predominantemente ontológico del lenguaje, y que condena también la infértil visión que no mira lo óntico en lo ontológico y viceversa, es pertinente la tesis de que su tan particular estilo no es casual, sino deliberado y que ha de explicarse también de acuerdo a esta unidad de ser y ente.

La discusión es pertinente porque, aunque efectivamente, el *Sprache* heideggeriano se piensa siempre desde la pregunta por el ser, no hay que olvidar que el ser no es sin el

ente³⁶. El uso lingüístico de la terminología dual óntico-ontológico, herramienta analítica para diferenciar una misma pregunta que toma -o no- en cuenta la cuestión del ser, suele degenerar en una comprensión en la que pareciera hablarse de dos cuestiones separadas. Esto es, se olvida que dicha división es un apoyo para diferenciar dos tipos de acercamiento y comprensión del mundo, lo que tiene como consecuencia que ente y ser se identifiquen como 'objetos' separados; así, se cae en la incompleta impresión de que hay por un lado un lenguaje óntico, y por otro uno ontológico.

Dicho lo anterior, debe leerse este apartado bajo la idea de que, una vez aclaradas las diferencias entre pensar el ente sin, y con, el ser, hemos de volver a la premisa de que se trata de *un* mismo lenguaje el de la cotidianidad y el que toma en cuenta el sentido del ser. Ello quiere decir que también y especialmente las palabras de Heidegger -aún las más entitativas, las físicamente impresas- son importantes en la medida en que no puede ignorarse lo anterior. Aunque breve, este apartado tiene la intención de sentar las bases de una justificación de la estilística heideggeriana y de resaltar la intencionalidad que está detrás de ella: una coherencia de lo *pensado* ontológicamente por Heidegger con lo *dicho* ónticamente por él, y que no son cosas distintas³⁷.

Se aglomera aquí, entonces, una serie de perspectivas críticas acerca de la manera tan particular en que Heidegger se expresa. Es interesante notar lo especialmente polémico que resulta este punto –baste recordar que incluso las opiniones fuera de la academia filosófica suelen considerar esta cuestión como la más llamativa de un apenas conocido Heidegger. Dentro del gremio que nos concierne, mientras que los menos intentan

³⁶ Este es un tópico que tiene su propia cola de complejidad. Si bien el Heidegger temprano no deja de recordar la relación entre ser y ente, pareciera que tardíamente se concentra de tal forma en el primero que el segundo desaparece del mapa. Es cierto que el *segundo* Heidegger buscará, a la par de una deconstrucción de la historia de la metafísica, pensar el ser ya no desde el ente. Pero he de señalar aquí que ello no quiere decir que el uno sea *sin* el otro: lo que se modifica es el pensar, el acceso a la cuestión, que a su vez ha de modificar a lo ente mismo. Más importante aun, aunque a veces lo pareciera no se trata de dos cosas distintas, sino de una sola. Remito brevemente aquí a la doble significación del τὸ ὄν griego: τὰ ὄντα (*entia*), el ente, entendido como *seiend* [que está siendo], y τὸ εἶναι (*esse*), ser, entendido como aquello que hace que un ente sea tal y no un no-ente: *aquello que en el ente constituye el ser* (Heidegger 1997, 37). Lo entitativo no es, pues, algo que se une al ser, sino el ser mismo en su momento más apresable. El ente es lo que está siendo, y por lo tanto, ente es siempre de alguna manera sinónimo de ser.

³⁷ Personalmente apuntalo esta discusión para sentar las bases que, en un futuro, me permitirían llevar a cabo una crítica a los requerimientos estilísticos del actual discurso filosófico, al señalar sus limitantes.

mantener una opinión neutral al respecto, algunos consideran que es justamente el uso del lenguaje del filósofo de Meßkirch lo que limita sus alcances, condenándolo al olvido científico, ingresando a veces al terreno del misticismo o velada religiosidad, o incluso el leerlo como una exégesis en clave de la ideología nacionalsocialista; otros piensan que, por el contrario, la palabra heideggeriana es única y que su carácter críptico está plenamente justificado, que se trata de un parteaguas filosófico que habría de repetir o darle continuidad de una manera u otra.

Esto ya lo ha señalado Steiner en su magnífico (por neutral, cuando menos) libro sobre Heidegger, del mismo título: o se trata del filósofo más importante desde Kant y uno de lo grandes de occidente, o de nada menos que un enorme charlatán, una disyunción exclusiva que no admite puntos medios. Dice además que la influencia «sobre aquellos que se asoman al torbellino nebuloso de su retórica es literalmente desastrosa, tanto filosófica como políticamente» (1986, 13). Me parece que, como se verá, esta última afirmación no es en absoluto desatinada y en todo caso evidencia que Heidegger es uno de esos animales escasos que, dependiendo de desde dónde se le mire, parecen a veces mullidos osos, a veces serpientes lampiñas.

La intención de este apartado es, pues, observar algunas críticas sobre su uso del lenguaje. Claro que es importante señalar que no pretende ser una enumeración exhaustiva del tema, pues se ha dicho bastante al respecto³⁸.

Para Zimmerman, el uso de ciertas palabras en Heidegger tiene dos momentos: el analítico, que se apoya en sus significados originales, y el sintético, en el que acuña una significación nueva (Cf. Advertencia en Heidegger 2002b). Esta es una condición común de los tratados filosóficos importantes, las palabras, tomadas directamente del lenguaje cotidiano o académico, o apenas modificadas, son apropiadas con diversos sentidos por diversas filosofías. Los términos se reinventan cada vez en la historia de la filosofía. Pero en el caso de la jerga heideggeriana, de alguna manera está reinención del lenguaje cobra tal importancia que no sólo impregna y caracteriza todos sus textos, también tiene una fuerte influencia en la temperatura de su recibimiento e

³⁸ Para tal finalidad se recomiendan especialmente las bibliografías ofrecidas en Benedito (1992), Bertorello (2008) y Martínez Matías (2008).

interpretaciones y permea además, fuertemente, a sus seguidores.

No es ninguna exageración: más allá de su necesidad o su certera puntería, independientemente de su adecuación –o falta de ésta– al pensamiento filosófico, se *habla* heideggeriano. Como en buena parte de los filósofos, hay una acuñación y apropiación de términos, pero a diferencia de los otros, se da especialmente en este autor una retórica propia formada a partir de fuertes deformaciones gramaticales.

Y tal vez no sea que los usos del lenguaje en Heidegger sean innovadores o únicos, o ni siquiera particularmente bien utilizados, sino que se ocupan con tal medida que obligan a pensar que se trata de un lenguaje distinto (que no se está hablando alemán o español), y despiertan con ello la sospecha de que lo que expresa dicho lenguaje no podría haber sido dicho de otra manera.

El texto de Benedito es especialmente acertado al identificar dichos estratagemas en un sentido gramatical (aunque personalmente me parece que yerra en cuanto a la finalidad de estos). Entre otras señala, por ejemplo, la que llama una *estrategia de substantivación*, esto es, el utilizar verbos –a veces incluso conjugados– como sustantivos que, eventualmente, vuelven intraducibles los textos de Heidegger. Por ejemplo, el término *Selbsverständnis* ha de traducirse entrecomillado (en Gaos) como “comprensión del ser”, cuestión que causa especial escozor en la autora pues, dice, dicho término se convierte entonces en *lenguaje objeto*. Está también la que llama *estrategia de ilusión tridimensional*, la cual 'fusiona' lenguaje y metalenguaje con la intención (casi malévolamente, de acuerdo a la autora) de nublar las diferencias entre uno y otro.

Aunque la distinción analítica de lenguaje natural y lenguaje objeto me parece problemáticamente recursiva y sólo adecuada para cierto tipo de textos, vale la pena preguntarse acerca de si hay algo así como niveles en la idea-lenguaje de Heidegger y, de ser así, qué consecuencias tiene.

Al respecto, identificaré más adelante dos largas y problemáticas colas: por un lado, la posibilidad de hablar de una suerte de discurso privilegiado, cualitativamente más significativo o simplemente mejor adecuado para *hablar* del ser, que tendría como posible consecuencia la imposición de una ideología; por otro, la conflictiva impresión

de un lenguaje que viene de *más allá* del Dasein y, por tanto, no controlado o plenamente accesible por él, es decir, un lenguaje trascendente.

Pero me interesa previamente arriesgar una tesis que, por problemática, va disfrazada de simple insinuación, de guiño.

Al hablar del jugoso tema de la metáfora y del también nutritivo Kant, dice Paul De Man: «En el texto las cosas suceden como si Kant no hubiera sido consciente desde el principio del *estatus* metafórico de su propio término *unterlegen* cuando lo utiliza como apoyo para una distinción crucial entre dos modos de apoyo» (1996, 72). No es lo específico de esta aseveración lo que me interesa remarcar, sino la alusión a la supuesta ingenuidad kantiana de hablar sobre el lenguaje sin mirar su propio uso del lenguaje. De Man, de manera muy inteligente, está remarcando que Kant no es ningún ingenuo y que si ignoró la problemática de que un término crucial de su texto tuviera la materia misma del tema con el que estaba tratando, lo hizo de manera volitiva.

A mi parecer, tampoco Heidegger fue un ingenuo. Todo lo contrario: la complejidad o excentricidad de la forma en cómo se expresa su obra no es gratuita. Aunque no quiero decir con ello que la profundidad de sus propuestas estaría empatada con la complejidad de su estilo, es decir, coincido con Estiú en que «no se persigue lo difícil por el necio gesto de deslumbrar al no iniciado –crítica común–; tampoco es el fruto de cierta acrobacia en el manejo de términos y etimologías intraducibles» (1959b, 8). Estiú considera además que, en general, toda propuesta verdaderamente filosófica ha de despejar –se entiende que por vía de la creación de su propio lenguaje– su propio camino, *la frondosa maleza de los prejuicios que lo cubren y ocultan*, por lo que el filósofo quedaría, en principio, solo e incomprendido. No coincido del todo en ello, creo que, en lo posible, habría de apelar por la claridad, pero sí, estoy convencido de que esta complejidad heideggeriana es fruto de su uso del lenguaje, como también estoy convencido de que ello es intencional y hasta necesario. Quiero decir: Heidegger no deforma su lenguaje a favor de la complejidad, más bien ésta es un consecuencia de dicha deformación. Pero entonces, ¿cual sería la razón de estas acrobacias estilísticas?

A pesar de que desde sus primeros escritos tiende a pecar de cierto carácter excéntrico y de que *Ser y Tiempo* ofrece ya un número importante de juegos lingüísticos no del todo tradicionales, es evidente que todavía se conserva una intención de alcanzar lo sistemático de, por ejemplo, su maestro Husserl. Xirau relata esta sensación de sistematicidad malograda de un llamado primer Heidegger: «Fuimos muchos los que, en los años 40, creíamos ver en Heidegger un pensador sistemático. No nos equivocábamos del todo: sus primeras obras parecían sistemáticas y querían serlo –y añade, en nota– “así lo interpretaba José Gaos y los que estudiábamos con él (...) lo que parece haber ocurrido es que Heidegger se dio cuenta de que su sistema no podía quedar cerrado”» (Xirau 1999, 111). También a Manuel Garrido el estilo heideggeriano de los sesentas le parece que, a diferencia del lenguaje “profesional y ultratécnico” de *Ser y tiempo*, éste «penalizaba gravemente la terminología académica y prefería dejarse llevar, venerándolos por los arcaísmos, las sencillas liturgias y los imprecisos balbuceos del lenguaje natural» (Introducción a Heidegger 2009b, 11).

Mucho se ha dicho acerca de la llamada *Kehre* de la filosofía heideggeriana y, aunque es evidente también el cambio de su estilística, no se ha hecho suficiente énfasis en la relación entre una y otra. Tal vez por su carácter implícito, tal vez porque la envoltura de sus libros parece ser más la obvia consecuencia de su pensamiento que una causa paralela a éste, o tal vez porque esta preocupación no debiera corresponderle al ámbito filosófico.

Hay ciertos pasajes altamente reveladores de la autoconciencia plena del discurso tardío de Heidegger: en el *Debate en torno al lugar de la serenidad* –texto más que representativo de un Heidegger de la post-Kehre– uno de los dialogantes habla acerca de la *fijación de los hechos en terminología erudita*, (siendo esto una clara referencia a la forma discursiva tradicional filosófica, entre la que se puede enumerar a *Ser y Tiempo*), a lo que otro le responde que «aunque sé, naturalmente, que la terminología no sólo petrifica los pensamientos sino que, a la vez, los hace ambiguos en razón de sus múltiples sentidos que adhieren inevitablemente a las terminologías vigentes (...) (Heidegger 2002b, 64)».

El sueño sistemático o la creación de una gramática que –perfecta– exprese debidamente lo que el filósofo pretende, es lo que, entre otras cosas, Heidegger abandona. Benedito identifica, como yo, la importancia del estilo en la decisión de la vuelta heideggeriana:

En realidad, lo que Heidegger hizo en *Ser y Tiempo* fue intentar fundamentar la originaria condición ontológica y no científica del pensamiento en la desarticulación de la lengua alemana, proyecto que, después de ese libro, se orientó hacia la poesía como nuevo campo de estrategias estilísticas que separasen radicalmente “el lenguaje del ser” del lenguaje filosófico enunciativo, al que la fenomenología permanecía ligado. Los que no tienen en cuenta que la interrupción de la analítica existencial de *Ser y Tiempo* se debió a ese cambio estilístico consideran que el libro no logró superar sus propias barreras filosóficas, llegando a un callejón sin salida que provocó un giro (Kehre) en su pensamiento; pero no hubo tal “giro”, si por ello se entiende un cambio en la perspectiva inicial del pensamiento heideggeriano (Benedito 1992, 21 nota 3).

Más adelante agrega que,

El llamado “giro” (“Kehre”) de su obra es básicamente estilístico; consiste en preservar el carácter no funcional y autolegitimador del habla ontológica, convirtiéndola en un habla poética cuya temática es el habla poética misma –de nuevo la vuelta al lenguaje sobre su autoconciencia– y cuyo único criterio de verdad sigue siendo su carácter de hermenéutica supuestamente “originaria” y anónima (1992, 62).

Coincido con la importancia que le confiere al cambio estilístico, pues yo también considero que éste es un tema crucial de la Kehre. Sin embargo, me parece criticable la opinión de que su pensamiento permaneció idéntico³⁹; esta idea presupone justo una crítica que no me parece negociable: que la *forma* y el *fondo*⁴⁰ son plenamente separables. Benedito, al reducir todo a una interpretación estilística (al grado de referirse al trabajo crítico desde el estilo como *desde donde únicamente es posible la crítica*), ignora toda polémica dada alrededor de la Kehre que no aluda de manera

³⁹ Benedito todavía encuentra una continuidad estilística en *Von Wesen der Wahrheit* y *Von Wesen der Grundes*, y una interrupción en *Kant und das Problem der Metaphysik* (Cf. Benedito 1992, 63). Sobre el segundo Heidegger opina, no sin cierta saña, que «lo falsamente poético de la obra posterior a *Sein und Zeit* sustituye a lo falsamente ontológico de este primer libro» (1992, 65).

⁴⁰ Heidegger considera que la distinción entre forma y contenido (μορφή e ὕλη) es característica de la metafísica y provendría de la confusión entre φύσις y τέχνη (Heidegger 2003, 96–97). Considera también que esta relación debe, con la finalidad de no terminar siendo parte de una *mecánica conceptual del pensar representativo*, pensarse en relación con el útil (Cf. Heidegger 1995b, 18 ss.). El que yo aluda a esta separación (pensada como formas de expresión– pensamiento) puede parecer en principio paradójico dada la crítica heideggeriana que acabo de mencionar, sin embargo, debe señalarse que una de las finalidades de este trabajo es justamente recordar que dicha división es más bien ficticia, y que, por lo menos en la obra tardía de Heidegger, se co-pertenecen las formas de expresión con lo pensado.

central al lenguaje, por ejemplo, las respetables opiniones de Von Hermann al respecto. Como he dicho, está implícita la errada idea de que el cambio estilístico no mellaría o modificaría la cuestión de fondo, como si se tratase de dos niveles completamente separables.

De ahí que tampoco me parezca que dé en el clavo en sus afiladas conclusiones sobre el acercamiento al lenguaje poético. Asensi, de una mirada más asertiva, opta por sí preguntar qué papel juega este acercamiento a lo poético, pero preguntar a la vez cómo es modificado lo poético mismo por la forma de hablar de él:

La introducción de neologismos (...), de expresiones de relación construidas por medio de guiones (...), de palabras cuyo contenido semántico queda desplazado (...), de términos manifiestamente metafóricos sin que tales metáforas deban comprenderse según la concepción clásica (...) todo esto hace que debamos preguntarnos qué papel juega la “poesía” y el “arte” dentro del hacer filosófico de Heidegger, pero también cómo la “poesía” y el “arte” son transformados por el discurso del propio Heidegger (Asensi 1996, 218).

Asensi no sólo es consciente de que la forma y el fondo (el estilo y el objeto, si se prefiere) se entretajan y, en esa medida, se modifican el uno al otro; también señala que arte y poesía están, por este medio, presentes en Heidegger antes de que hablara abiertamente de ellas, «a través de su proyecto lingüístico y su empleo del lenguaje» (1996, 225).

No es, pues, la mera inclusión de poetas o la filtración de textos poéticos en la discusión y argumentación, o el lugar privilegiado que por momentos ocupan lo que hace única la problemática de estos temas en la filosofía de Heidegger, sino la integración de ciertas cuestiones complejas esenciales a la poesía a su discurso, independientemente del tema del que se tratase.

Lo que me interesa remarcar especialmente es que, en particular en la filosofía de Heidegger, no es permisible la supuesta ingenuidad kantiana que De Man declara y que el estudio de sus propias revoluciones, a diferencia del de los peces, está ligado en todo momento y tema a su uso del lenguaje. También Steiner enfatiza esto claramente: «ningún aspecto del pensamiento de Heidegger se puede separar de su manifestación en el estilo de la prosa del autor» (Steiner 1986, 19). Ahora bien, una vez señalada la intencionalidad prosaica del germano es necesario preguntarse qué finalidad tiene ésta.

Hay dos acusaciones importantes al respecto, que pueden considerarse por separado o incluso superponerse: la de un discurso privilegiado y la de un lenguaje autónomo.

a) Discurso privilegiado: ¿ideología política o elitismo filosófico?

Es evidente la problemática de cierta terminología propuesta desde *Ser y Tiempo*: el dualismo expreso que se da entre lo auténtico y lo inauténtico [*Echt/Unecht*], y entre la propiedad e impropiidad [*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*] (Cf. por ejemplo Heidegger 2002d, 199 § 38). Fácilmente mal interpretables, estos términos provocan enseguida la sensación de que habría unos *comportamientos* correctos y otros que no lo son. La discusión no es simple y, aunque socavada por el sentido común de su carácter peyorativo, también está justificada internamente por el hecho de que en general en Heidegger los contrarios nunca lo son del todo.

De cualquier forma, como en la discusión acerca de la valoración ética de la técnica, cabe preguntarse sobre qué papel juega la idea postulada por Heidegger de un *habla auténtica*. A pesar de que el carácter ontológico de todo su discurso sea ofrecido inmediatamente, como un campo de fuerza, para no dar cabida a este tipo de preguntas, me parece que es particularmente difícil ignorar que, como prácticamente todo pensamiento, también en el de Heidegger hay un discurso adecuado a la pregunta por el ser y otro que se aleja de ella. Hay, por tanto, un lenguaje (lo que incluye también a una forma de *comprender el lenguaje*) “correcto”, y otro que no lo es.

Heidegger tiene incluso un tono elitista cuando habla del lenguaje de su tiempo, dice que se trata de un «medio de comunicación imprescindible pero sin amo, arbitrariamente utilizable, tan indiferente como un medio de transporte público, como el tranvía al que todo mundo puede subir y del que cualquiera puede apearse» (1997, 50). Por supuesto que con este tipo de aseveraciones pretende llamar la atención sobre su predominante utilitarismo, su función puramente representativa, pero hay también un dejo de molestia ante la idea de su carácter público.

Esta reiterativa forma de expresarse que, aunque de forma justificada, condena casi en

su totalidad al discurso metafísico, aunada a la ambigüedad de una postura ética lo deja, a decir de Bordieu, en una posición francamente privilegiada en donde es capaz de una salida fácil: su uso del lenguaje le permite «dotar a su pensar de autoridad propia para engendrar una interpretación, pero, a la vez, poder rechazarla como ingenua; así pues, la obra de Heidegger habría sido hábilmente calculada como traducción de una determinada ideología, pero evitando todo compromiso personal con ella» (Benedito 1992, 199). En el mismo sentido, Habermas recuerda en *Perfiles filosófico-políticos* (Taurus, Madrid, 1986) que es Heidegger mismo el que acuña las palabras clave y quien decide qué autores son importantes para la filosofía, y Adorno va un paso más allá, pues acusa a la jerga heideggeriana de ser *útil para el pensar totalitario*, dado que se trata de un lenguaje inaccesible y legitimado en sí mismo.

Por su parte, Benedito agrega que Heidegger no sólo sería culpable por vía de la inacción, sino que en su estilística «hay una aplicación estratégica –y, por tanto, pragmática– de la consciencia lingüística en ese esfuerzo de Heidegger por crear con su propia voz la voz del ser: se trata de convertir el pensamiento en algo pasivo, recibido por el pensador desde su propio ser lingüístico originario, de forma que tal pensar no sea un teorizar humano aplicable a la acción práctica» (Benedito 1992, 23). Un poco más adelante dice también que Heidegger «aplicó conscientemente ese esquema [la fusión de lenguaje y metalenguaje mencionada al principio de esta sección], convirtiéndolo en una estrategia lingüística que fundamentaba ontológicamente su defensa de la lengua alemana como cultura originaria contra la civilización democrática» (1992, 68–71)⁴¹; que participaba de un maquiavelismo tanto político como epistemológico que tenía como finalidad «desarticular el lenguaje: cerrar el pensamiento al diálogo y convertirlo en obediencia» (Cf. 1992, 48 nota 2)⁴².

Es comprensible que, dada la ambigua fragilidad del estilo de Heidegger, las opiniones

⁴¹ Cf. También, el “carácter de doble faz” de Heidegger que P. Bordieu (1991) señala.

⁴² La argumentación de Benedito llega a posturas risibles y panfletarias, p. e. Cuando habla de la introducción de la alegría y el aburrimiento como nuevas formas de la *Stimmung*, dice que (esa, la mera introducción de otras formas) «Ello demuestra que, en *Sein und Zeit*, la angustia, el existenciario revelador de la nada, no era un concepto rigurosamente ligado al análisis del “*Dasein*”, sino un recurso literario...» (Benedito 1992, 68 las cursivas son mías). Esta demostración es, evidentemente, pueril: existe un elemento a del discurso de H, que es intercambiable por b y c (digamos, indistintamente); por tanto, el elemento a es sólo un recurso estilístico de H.

se sigan acumulando hasta llegar, sin problemas, a los sensacionalismos de Farías. Además, su renuencia a responder⁴³ si su filosofía efectivamente tenía o no un carácter político, suman un cheque en blanco para moldear su postura.

Pero también es claro que la facilidad de politización que carga su estilo no es gratuita. En terminología de Steiner, la concepción del lenguaje en Heidegger es *logocrática*, lo que exige un orden cultural elitista que explicaría

también los virulentos ataques de Heidegger contra el populismo americano y la tecnocracia de masas soviética (...) Como es “pura”, la “logocracia” heideggeriana va todavía más lejos. El “humanismo”, en el sentido cartesiano o liberal, falsea completamente el lugar auténtico del hombre en la totalidad del ser. No está en el centro de esta totalidad. No es el iniciador ni el poseedor del lenguaje y del sentido. Cuando “el lenguaje se habla en él y a través de él” es cuando el hombre está más cerca del ser verdadero. Este “contra-humanismo” o, en ciertos momentos de su vida, este “in-humanismo”, hace de Heidegger un autoritario en el sentido más profundo de la palabra (Steiner 2007, 29–30).

Coincido con ello: la filosofía a la que apunta Heidegger está pensada, al menos apostados en el fin de una metafísica “sin ser ni dioses”, sólo para algunos –baste observar la referencia a los *pocos*, los *únicos* en los *Beiträge*. Creo que incluso él no chistaría en admitir este elitismo que, si no lo es de principio, por lo menos sí de forma coyuntural. Puede que incluso su carácter críptico sea a razón de ello.

De cualquier manera, es conveniente insistir en que, entre la logocracia heideggeriana de Steiner y el nazismo heideggeriano de Farías hay un gran salto que pocos estarían dispuestos a dar, entre los cuales me incluyo. Por otro lado es cierto que, un poco como los poetas exiliados de la república platónica, el lenguaje que Heidegger ofrece parece nunca pertenecer al hombre por completo y puede que, incluso, sólo seamos utilizados por él.

b) Lenguaje autónomo: ¿trascendencia religiosa o indecisión estilística?

La poesía de un exiliado coquetea con esta voluntad de las palabras: «Es como si yo dejara que escribiera el lenguaje por mí. Parece descuido, y es el desvelo mayor. Estoy dejando que las aguas hablen, que suban las aguas, y que ellas mismas hablen». ¿Qué

⁴³ Tanto en la entrevista del Spiegel como en la Touarnick,

clase de voluntad está operando aquí? ¿se trata de una voluntad similar a la que Heidegger acude? ¿meros medios de expresión?

En la clasificación de Steiner (2007, 13–19) habría dos grandes ramas de cómo comprendemos el lenguaje. Por un lado, estaría la comprensión naturalista o positivista, en la cual la evolución del lenguaje humano está ligada a la evolución de sus atributos fisiológicos y psicológicos. Este tipo de comprensión no pretendería necesariamente ofrecer una elucidación completa de éste, pero apelaría a que las preguntas deben dirigirse por dicho camino (una buena parte de los tipos de investigación referidos en la primera parte de esta tesis pertenece a este grupo). Por otro lado estaría la comprensión trascendente, actualmente en desuso, la cual no niega que el lenguaje esté condicionado por limitaciones fisiológicas o por sus componentes socioeconómicos, pero implica, entre otras, cosas un postulado ontológico en lo referente a la unicidad del discurso (Steiner 2007, 14). Dentro de las divisiones de esta rama se encuentran las logocracias que parten «de la afirmación según la cual el *logos* precede al hombre y el “uso” que él hace de sus poderes numinosos es siempre, en cierta medida, una usurpación (....) el hombre no es el amo de su lenguaje, sino su sirviente. No es propietario de la “morada del lenguaje” (*die Behausung der Sprache*), sino un huésped incómodo, hasta un intruso» (Steiner 2007, 17). Steiner incluso se refiere a Heidegger como *el único logócrata puro*.

También Benedito divide en dos ramas similares (y opuestas entre sí) la comprensión lingüística: la que pretendía un rigor casi matemático y aquella que, sobre su función comunicativa, empírica y lógica, le atribuyó un significado al puro significante lingüístico (Cf. Benedito 1992, 17). Este giro lingüístico, dice la autora, le costó a la filosofía *el carácter de saber humanístico y moral en que radicaba su legitimidad*.

Independientemente de coincidir con esta condena, es verdad que para Heidegger, apostarle al estudio empírico del lenguaje era una tarea incompleta, dado que a la base de éste hay *algo* más. El párrafo 33 de *Ser y Tiempo* muestra cómo el lenguaje de los postulados teóricos (en sentido amplio: libros científicos, artículos, etc.) expresado comúnmente en la forma de proposiciones (*apofántico*, en heideggeriano) es el derivado

de un habla [*Rede*] no apofántica y verdadera por sí misma. La cuestión de la verdad tiene sus propias aristas y se da en ella una fuerte reformulación en donde quedaría justificado su uso. Pero la cuestión aquí es que el lenguaje tiene efectivamente cierta independencia de su portador, así está expresado en *Serenidad* por el profesor: «Tal vez estos nombres no procedan de una denominación. Se deben a un nombrar en el que adviene a la vez lo nombrable, el nombre y lo nombrado (...) Porque es la comarca de la palabra, la cual es únicamente responsable de sí misma» (Heidegger 2002b, 57–58). Bendeito acierta en señalar que existe un nivel privilegiado de discurso, un pensar auténtico, que «habla desde la nada en que está suspendido el ser que trasciende los entes» (1992, 72).

Lo problemático aquí es que se carece de una coherencia interna: por un lado Heidegger es un crítico acérrimo del platonismo, precisamente dado su carácter trascendental. Por otro lado es difícil de sostener que en su visión el lenguaje, aunque éste atraviese al hombre y termine por transformarse en un medio de comunicación representado y representante, no sea un factor que le *llega* al Dasein.

Ésta forma de expresarse lo vuelve blanco fácil de una interpretación ligada a lo religioso. Steiner (2007, 27) encuentra que los usos lingüísticos son simplemente demasiado 'calcados' de los religiosos: Dios empleado como ser, “venida del ser”, reverberaciones de “yo soy el que soy” en *Sein ist sein*, “misterio”. Porque, si bien queda explícitamente justificado el rechazo del *estilo* ocupado por la comunidad científica, no se comprende que no vea un problema en el uso de las terminologías religiosas, pero sí en el lenguaje certificado de la investigación contemporánea.

Me parece que Heidegger está en un dilema en cuanto a cómo exponer su obra (incluso al relatarse sus ideas a sí mismo). Opta finalmente por una suerte de lenguaje poético-esotérico, pero es analítico en *Ser y tiempo* y los escritos anteriores, y de pronto típicamente poético (como en el comienzo de *Besinnung*). Parece que ninguno le satisface por completo o que no logra decidirse del todo. También es cierto que cada *estilo* cuenta con ventajas y desventajas y que, seguramente, Heidegger estaba consciente de que limitarse a uno era dificultar el de por sí nada fácil trabajo de hablar sobre temas complejos.

Entiendo su frustración: habría que escribir, no importa si se trata de una tesis filosófica, como el agua y no como el vaso. También habría que volver al inicio y leer con atención las palabras de Gonzalo Rojas: el *como si* delator, con la culpa ambigua de los tropos, y el aparente *descuido* que no lo es. Inteligente (después de todo, a diferencia del filósofo, aparentemente el poeta no le debe cuentas a nadie), Rojas dice que, aunque lo parezca, no es exactamente que el lenguaje escriba por él, no es algo que simplemente pase sin que él se percate: hay un desvelo y un esfuerzo. Las aguas no suben solas.

c) Epígonos: ¿heideggeriano complejo o complejo heideggeriano?

Una tercera característica conflictiva del heideggeriano que me parece importante comentar es su capacidad viral. Personalmente encuentro conflictiva la repetición de las fórmulas y el heideggeriano es especialmente propenso a este trato. A veces es complicado distinguir entre un párrafo escrito por Heidegger o uno escrito, por ejemplo, por José Antonio Rivera, esto se debe a que la terminología se repite, pero también a que el estilo o la inserción de “frases hechas” se utiliza, indiscriminadamente.

Es a partir lo anterior que es posible toparse con cómicas críticas, como la que lleva a cabo Günther Grass, en *Años de perro* (1963); en donde un lenguaje casi heideggeriano se ofrece en varios personajes, incluido Harry quien dice textualmente (para impresionar a una chica): «El ser perro, el hecho de que es, significa para mí el ser parido del ente perro en su aquí y, concretamente, de tal modo que su ser-en-el-mundo es el aquí del perro (...) porque el ser-perro futuro no es más tardío que el ser-aquí del haber-sido, ni éste es anterior al ser-mantenido en el ahora-de-perro»(En Benedito 1992, 200).

Este párrafo puede ser –de manera alarmante– o una hilarante verborrea o una seria lectura heideggeriana, dependiendo del contexto en que se encuentre. No quiero decir con ello que las palabras de Heidegger sólo puedan pervivir en lo cómico o lo serio; me parece que, en su caso, se hace un uso justo, perfectamente adecuado, del lenguaje. Pero también comprendo que la repetición de su discurso sea un divertido y culpable blanco de burlas. Es fácil hablar heideggeriano, Grass lo muestra a la perfección.

Benedito acusa (Cf. 1992, 190–191) (razonablemente) a Gadamer de no tener una postura crítica frente al estilo de Heidegger y simplemente replicarlo, a diferencia de Löwith (1956), quien en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* sí critica su 'filología metafísica'. Por ejemplo, el hecho de que al hablar de la técnica moderna el filósofo de la selva negra ligue la *exactitud* al *cálculo*, cuando bien podría relacionarse con la *justicia*. Lo anterior me parece válido: Heidegger liga palabras de una manera deliberada, o que se justifica internamente, e independientemente de que dicha liga sea coherente o no, no hay algo así como una “regla” para tal movimiento y a veces estas relaciones se sienten caprichosas y forzadas. Pero cabe recordar que a pesar de su utilización casi mesiánica del lenguaje y de su carácter en parte autónomo y en parte privilegiado, no incita nunca a que se repita como tal su discurso. Hay un cuestionamiento que es efectivamente único (la pregunta por el ser) y al que debería dársele continuidad, pero la forma de preguntar no es postulada nunca de manera monógama.

El eco exacto de su estilo, esto de hablar heideggeriano que tanto se repite en las aulas, es lo que Henri Meschonnic llama el *efecto Heidegger*: «[su estilo] produce un efecto retórico sobre los epígonos de Heidegger, y eso es lo que ha llevado al colmo de la ausencia de pensamiento en nuestros días» (Benedito 1992, 192). Coincido medianamente: la repetición exacta del lenguaje heideggeriano suele ser no más que el reciclaje de una retórica y, por tanto, tal vez viable para una historia o disciplinas afines, pero infructuosa como filosofía.

A decir de Benedito es justamente el no percatarnos de la unión entre estilo y pensamiento en Heidegger lo que produce el efecto mimético «Es el resultado de pretender acceder al pensamiento de Heidegger mediante una lectura literal de sus textos, es decir, desde dentro de los esquemas de pensamiento heideggerianos generalmente conocidos (...) [olvidando las estrategias estilísticas que] nos obligan a pensar, o bien desde ellas, produciéndose así el efecto repetitivo, o desde fuera de ellas, quedando entonces “desautorizados” a analizar ese pensar auténtico» (Benedito 1992, 195–196).

Justamente la postura de Bendeito es un 'desde fuera', tan alejado, de fundamentos tan

encontrados que, aunque de críticas acertadas, termina siendo incompleta e infértil. O, dicho de otra forma, es una crítica lingüística de una filosofía que critica el alcance de las críticas lingüísticas como punto de partida. El problema es que efectivamente se trata de un círculo vicioso, y Benedito, a pesar de sus logradas indicaciones, no deja de verlo piramidalmente.

La retórica de Rivera es la otra cara de la moneda: éste se permite frases como *La luz del Ser viene a nosotros como un milagro —calladamente*. El tono recursivamente religioso se remite ser una reverberación de Heidegger, tal vez incluso con mayores insuflas místico-religiosas. Si a ello se aúna, por ejemplo, su énfasis de que el lenguaje es primariamente exterior y sólo después adecuado al lenguaje humano, la oferta de un conocimiento generativo es sumamente limitada y siempre dependiente al lenguaje no-humano: «La palabra escuchada al Ser debe ser dicha en lenguaje humano. Pero el lenguaje humano tiene su propia estructura. Por eso, la palabra escuchada tiene que ser insertada en nuestra lengua, en su textura, y tiene que ser repetida dentro de ella» (Rivera 1998, 382). Este tipo de discurso está tan aferrado a ser una mimesis del heideggeriano que no puede salir de sí mismo, da vueltas cada vez en un espacio más pequeño y tan sólo por probabilidad llegará al punto en que deje de moverse. No habría nada que discutirle, dada su perfecta coherencia interna; pero el costo es alto, pues no habría (prácticamente) lazos con algo fuera de ella.

Hugo Mujica ofrece una tercera vía en la que sí, *algo* se repite, pero con la intención explícita de no ser una mera continuidad del estilo o de la filosofía heideggeriana. Siguiendo las palabras de Nietzsche, «el discípulo que me cita me traiciona» (Mujica 2004, 11), declara desde el principio que no pretende ofrecer un libro de filosofía, ni *sobre* Heidegger, sino *desde* Heidegger. De ahí que, en un intento por pensar sin academicismos, las citas no sean marcadas, por ejemplo, sino sólo utilizadas de acuerdo a su utilidad dentro de la línea de pensamiento del texto, sin preocuparse por especificar las referencias. Lo que se repite, lo profundamente heideggeriano de este intento, es un interés de desentrañar algo desde cero, sin restricciones. De nuevo, sea tal vez su papel de poeta lo que le da la libertad, o la osadía para hacer un experimental texto que no es completamente teórico ni poético. Y, aunque presenta evidentes problemas para trabajar con él de forma tradicional, no deja de ser un texto que, por su mera forma de tejido

interdisciplinario, resulta sumamente emocionante.

Lo que me parece llamativo es que en este tipo de eventos como *La palabra inicial* hay un brote que no existe en los trabajos analítico-históricos y menos aún en las repeticiones vacías de palabrería heideggeriana. ¿A qué tipo de repetición o brote me refiero? Una repetición que no se da en la forma exacta del discurso (o que es producto de su análisis) sino en la forma de la forma, esto es, en el uso no limitado de formas discursivas libres, de acuerdo a aquello que queremos decir. Lo que resulta impactante del discurso heideggeriano –con sus abusos y sus aciertos– es que no fue limitado; dado su novedoso pensamiento, hubo de hacer uso de una retórica que lo envolviera de forma justa.

Steiner identifica que el carácter de raciocinio y argumentación lineal de la filosofía occidental es a lo que la forma poética de Heidegger tuvo que enfrentarse, y añade que (dado que estaríamos inmersos en tales formas de pensar) «si lo entendiéramos con facilidad o si fuéramos capaces de comunicar su propósito en palabras diferentes a las suyas, ya habríamos abandonado de un salto la metafísica occidental» (1986, 21). Tal vez sea cierto que una comprensión inmediata de la palabra heideggeriana indique la superación de la metafísica, aunque no deja de ser un hipótesis arriesgada. Es más probable que una tal comprensión estuviera basada en una coagulación, en un asentamiento del pensamiento de Heidegger como visión del mundo, que en una superación del pensamiento moderno. Me parece, en cambio, sumamente acertada la idea de transmitir su intención con otras palabras⁴⁴.

Habría que apostarle, como he dicho, a la modificación del discurso. A Heidegger mismo le preocupa que si el ser es un mero sonido verbal, podemos acabar siendo víctimas de una *mera idolatría de las palabras*. Dado el carácter implícitamente (Cf. González Valerio 2000, 125) hermenéutico de la meditación heideggeriana, su pensamiento es móvil, dúctil, modificable, y ello le obliga a adoptar una forma de

⁴⁴ Como cuando un concepto de larga cola pasa de su idioma original a uno en que ninguna palabra lo designa: se argumentaría que se pierde el sentido original, lo que es cierto, creo sin embargo que es más lo que se gana. Mientras que la palabra en un mismo idioma no hace más que repetirse (con cambios mucho más espaciados e *independientes* al lenguaje), la incursión en un idioma que le es ajeno la obliga a la contaminación de lo diferente y a la subsecuente génesis, más evidente, de algo novedoso.

expresión libre. Asensi lleva esta línea de pensamiento a tal extremo que le parece que las revisiones de la filosofía heideggeriana adecuadas al discurso tradicional quedan condenadas, por tal motivo, a espacios limitados:

Teniendo esto en cuenta, las versiones heideggerianas escritas en un lenguaje distinto y propio de la exposición filosófica tradicional y canónica (Gadamer, Vattimo) son, en realidad, unos modos de apartarse del camino abierto por Heidegger (...) esto es lo que hace que Heidegger sea un alto obligatorio en cualquier reflexión acerca de las relaciones entre filosofía y literatura, y en cambio que Gadamer, Vattimo o Ricoeur lo sean sólo desde el punto de vista de las filosofías o las teorías que, de un modo fuerte o débil, hablan sobre la literatura o el arte (Asensi 1996, 240).

Aunque me parece que cada autor se forma su propio estilo, coincido con lo anterior porque, a pesar de ofrecer cada uno insospechadas ramificaciones, es verdad que un grueso de la población filosófica se *limita*, en ambos sentidos del término, a, y por causa de, una exposición filosófica metódica, tradicional, que constriñe cada vez más sus posibilidades. Sobre la mera repetición, ya sea que se entienda su intencionalidad o su estilo, él mismo responde en entrevista a la pregunta *¿Es posible repetir a Heidegger?*

En ningún caso. Lo que es necesario, no es imitarme, sino que cada uno haga sus propias preguntas. No existe ningún interés de seguir a Heidegger. Es necesario, o bien prolongar mi problemática en otras direcciones o bien contradecirme (Towarnicki y Palmier 1981).

CONCLUSIONES

α

«Buzo que no muestra sus tesoros, se ha dicho por eso del místico, que apenas sabe cómo explicarse, a diferencia del filósofo, que procura traer a flor de agua sus nociones y luego las enfría y las mata en la explicación».

(Alfonso Reyes, “San Juan de la Cruz”)

Que la metafísica sea *un* lugar quiere decir también que existen otros; ésta es, en lenguaje escueto, una importante y clara tesis de Heidegger. La referencia al diálogo con el japonés que abre este trabajo continúa de la siguiente manera:

Inquiridor: ¿Y el otro? Lo dejaremos sin nombre [*Und der andere? Wir lassen ihn ohne Namen*].

Este segundo lugar no puede tener un nombre, no todavía. Y este “todavía” es difícilmente cronológico. Alude más bien a lo silencioso, que no quiere decir que todo haya sido dicho. Justo un momento antes este mismo par decía que *un lugar se deja por otro*.

Las palabras de Heidegger pueden ser todo menos inocentes: en otro texto, en donde filosofía y metafísica se topan frente a frente, no sin resultados un poco apocalípticos, dice que lugar y final comparten, en el alemán de antaño, su significado:

El antiguo significado de nuestra palabra “Ende” es el mismo que el de “Ort”: “Von einem Ende zum Anderen” significa “De un lugar a otro”. El “final” de la filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. “Final” como “acabamiento” se refiere a esa reunión (Heidegger 2009a, 78).

La filosofía, con todo y sus *feroces galgos morados*, no escapa al hipotético final de la metafísica: muy a pesar de su mirada amplia y su constante desafío al pensamiento simplemente de moda, se encuentra también presa, y esto es inevitable, de contenidos y formas expresivas que tal vez no sean un final en sentido estricto, pero sí un lugar del que podría moverse, aunque sólo fuese por la sencilla razón de que la comodidad

eventualmente entumece.

Si, como he comentado, la relación entre realidad y lenguaje es un nudo gordiano (esto es, sin cabos sueltos), los discursos sobre lo real que sean conscientes de esto no podrían ofrecer ningún tipo de determinismo: en principio, porque cualquier discurso estaría en juego con lo real de tal manera que se incluiría a sí mismo y, a partir de lo anterior, realidad y lenguaje darían vueltas como las aspas de una licuadora, modificándose continuamente. Sólo bajo una hipotética quietud es que las cosas pueden ser plenamente determinadas.

Existirá una palabra que marque el final del desierto, en un desierto no granulado, estático, por supuesto. Pero también dice Nietzsche que *el desierto avanza*. ¿Cómo lo gradual, lo arenoso, tendría un fin? Y otra cosa: si incluso en el discurso matemático el cálculo infinitesimal no tiene un límite, ¿por qué habría de ponerle uno a la realidad? Y especialmente, ¿por qué habríamos de ponerle un límite formal a los discursos filosóficos que hablan de ella?

Heidegger habla de un debilitamiento del espíritu en la acepción de conocimiento de la era moderna. Entre otras cosas éste comprendería a la inteligencia como un tipo de entendimiento que sirve solamente a la reflexión, el cálculo y la comprobación, modificación y producción de cosas dadas, y agrega que «hoy en día la ciencia es un asunto práctico de obtención de conocimientos y de su transmisión en todos sus ámbitos» (Cf. Heidegger 1997, 50 ss.). La filosofía no se comporta del todo distinto, empieza a medirse justo como las demás ciencias: de acuerdo al número de publicaciones en revistas especializadas, a partir de la cantidad de ponencias o, en casos más extremos, de la rentabilidad⁴⁵ de sus propuestas. Forzada en gran parte por las instituciones que regulan sus ingresos, como es el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en México y en general por un esquema mundial (me atrevo a decir con cierta soltura: capitalista) que otorga preferencia a la rentabilidad material -contante, sonante, comprobable- por sobre la calidad del conocimiento -no numérica, ambigua,

⁴⁵ Este tema preocupa a buena parte de la comunidad filosófica, pero ha sido expresado recurrentemente por J. L. Pardo (Saldaña 2006).

cuya medida sería especialmente compleja y su voz probablemente silenciosa⁴⁶.

Con ello se afila el conocimiento entitativo, se especializan los campos del ente y se enriquecen las discusiones más quisquillosas, lo que es, por supuesto un conocimiento más claro, delimitado, específico, pero no necesariamente filosófico. La filosofía no es una bicicleta, y no ofrece los resultados de una bicicleta. Es claro que no ofrece los resultados útiles que la modernidad exige. Ello no quiere decir que no ofrezca nada: como el espacio más oscuro de la física contemporánea, nunca es algo vacío por completo, sólo menos visible.

Me parece urgente abogar por una libertad en la presentación del conocimiento filosófico, puntualmente en la extensión de los cánones formales que se le exige actualmente a la presentación de trabajos. Si bien en las aulas me parece que no se encuentra constreñido, en los trabajos de investigación se adoptan cada vez con más ahínco las regulaciones pertinentes a los trabajos científicos, entendidos en el sentido que ha criticado Heidegger. Es imperativo alzar la pregunta sobre si estas presentaciones formales son el recipiente adecuado para lo indecible con que la filosofía suele enfrentarse, preguntarse, pues, sobre la posibilidad de deshacerse de lo que Deleuze llama *ese pesado aparato universitario* (Deleuze 1999, 14).

Tómese como ejemplo el libre uso de la metáfora en los escritos filosóficos. Mientras que dicho tropo no es justificable en un trabajo formal, por lo menos no sin una argumentación formal que explique su uso, resulta un aliciente significativamente útil cuando tratamos con un tema filosófico, que se desborda siempre. De Man considera que los movimientos de la metáfora son ininteligibles, y es justamente por ello, me parece, que su uso resulta adecuado en el discurso de la filosofía:

(...) el libre uso del lenguaje ordinario es arrastrado, como el niño, por la figuración salvaje que se mofará e la academia más autoritaria. No tenemos forma de definir, de controlar, los límites que separan el nombre de una entidad del nombre de la otra; los tropos no son precisamente viajeros, sino que tienen a ser contrabandistas y, probablemente, contrabandistas de bienes robados sin más. Lo que empeora aún más las cosas es que no hay manera de averiguar si lo hacen con intención criminal o no (De Man 1996, 61).

También considera, no sin cierto sentido del humor, que una decisión ha de tomarse al respecto de la libertad estilística del discurso filosófico: «Parece que la filosofía o bien tiene que renunciar a su constitutiva pretensión de rigor con el fin de llegar a un acuerdo con la figuralidad de su lenguaje, o bien tiene que liberarse completamente a sí misma

⁴⁶ Soy plenamente consciente del escozor que produce la paradoja que es esta tesis.

de la figuralidad» (1996, 53): Mi preocupación personal consiste en que la academia filosófica ha optado ya por el segundo camino. Dentro de esta vía, y esto resulta comprensible, la obra tardía de Heidegger es comprendida como un planteamiento carente del rigor científico contemporáneo tan sólo considerando sus recursos estilísticos.

Esto puede verse: mientras Benedito claramente encuentra en el texto de Heidegger una estrategia de pérdida de sentido con finalidades de cerrar el discurso (de cerrarlo incluso políticamente), yo veo una estrategia de pérdida de sentido (entendiendo sentido en su sentido tradicional, pero explicando que dicho sentido tradicional es parte de la historia de la metafísica) con finalidades de abrir el discurso. La gran diferencia está a la base. Mientras que a mí me parece que es posible la enunciación del lenguaje seriamente filosófico por muy diversos tipos de discurso, a Benedito le parece que sólo el lenguaje formal y gramatical pueden ofrecer tal opción. Si efectivamente es así, tanto mi perspectiva como el lenguaje heideggeriano son ofertas absurdas e insostenibles. Que efectivamente sea así, sin embargo, es una discusión larga, compleja y abierta. Muy abierta.

Lo que la filosofía dice, por sus objetos inabarcables (que nos son objetos), por la propia autoconciencia de la fragilidad epocal de sus metadiscursos, debiera por lo menos tener la posibilidad de presentarse más como el hipotético diccionario de Canclini, en donde «si no fuera demasiado obvio, habría que acabar algunas definiciones con puntos suspensivos, otras con dos puntos o sin ninguna puntuación final, dejando que las últimas palabras del artículo quedaran esperando a las que siguen» (García Canclini 2007, 66), que como un corpúsculo de justificación de premisas.

La pregunta es abierta: ¿puede permitirse la filosofía lo siguiente? Recordar el no saber como un saber distinto: de la misma manera en que un cuadro impacta de forma distinta al que lo aprecia ingenuo (como un golpe, nos pega el arte) y cuando lo *entiende* (hay una estructura crítica en su apreciación estética). Hay, para que funcione el impacto del ingenuo, es necesaria, cierta incompreensión. No digo que una forma sea mejor que otra, que haya que claudicar y que hemos de convertirnos en un hato de ingenuos; sólo pretendo recordar que algo se pierde en el conocer delicado, en la regulación de la

mirada, en la esquematización del discurso sobre cualquier cosa.

Heidegger es consciente de esta diferencia, y por ello lo aprecio y vuelvo recurrentemente a él. En uno de los textos más libres que se permitió, dice:

«[El camino] nos ha guiado profundamente en la noche... que brilla cada vez más hermosa... sobrepasando en asombro a las estrellas... porque en él el cielo les aproxima sus lejanías... al menos para el observador ingenuo, no así para el investigador exacto» (2002b, 84)

No hablo aquí de misticismo ni de una falta de lógica. Más bien, preguntarse y, parafraseando a Xirau, *quede en pregunta la pregunta*, si en la filosofía puede algo responderse.

β

Enumero a continuación, puntualmente, los temas que he tratado y de qué manera se ha seguido un hilo conductor, así como las consecuencias que he identificado a partir de su desarrollo.

I. El primer capítulo ha pretendido ofrecer un panorama general de la crítica a la metafísica, especialmente en lo que he considerado se relaciona en mayor medida con el lenguaje, y se ofreció en gran medida como una introducción a uno de los aspectos más importantes de la filosofía heideggeriana.

I.1 Se ofrecieron en un primer apartado, consideraciones básicas de la crítica de Heidegger a la ciencia moderna, tales como la idea de empresa, método o experimento, con la finalidad de exponer la crítica a la modernidad tal como la concibe el autor, y sentar con ello una base para sostener la tesis de que ni las ciencias naturales ni las del espíritu, vistas éstas y su división desde el prisma de la modernidad, son por completo adecuadas para revisar el vasto tema del lenguaje.

Apuntando a las razones de lo anterior, desde una profundidad más adecuada, se abrió camino hacia la tercera parte de este capítulo, en donde se explicita la esencia de lo técnico, según el autor. Previamente, sin embargo, hube de insertar como vertebra del

discurso algunos comentarios breves sobre las formas en que se visualiza el lenguaje desde la investigación moderna: en general como una herramienta de comunicación o un medio entre dos polos, y en casi la totalidad de las visiones instrumentalmente.

I.2 En su segundo apartado se ha justificado por qué resulta inviable –dada la finalidad que se persigue– la revisión del lenguaje desde las disciplinas contemporáneas. Es decir, la apreciación del lenguaje como objeto funcional; cuestión inevitable dado su axiomático asentamiento en una relación representativa.

Ha sido en este apartado donde he hecho hincapié en una cuestión más que nodal: el imprescindible papel ontológico que viene envuelto con el lenguaje. No como otros entes, a los que les es permisible la objetivización desde determinadas teorías del conocimiento, es el lenguaje especialmente renuente a tal procedimiento. Ello le confiere un papel de dos conflictivas capas: la ontológica –y esto es, su plena pertenencia al *estar* más primordial del Dasein–, a la par que la fáctica entitativa –el lenguaje en su acepción común y generalizada, la palabra–. Se hace claro a lo largo de esta exposición que la gran mayoría de las ciencias del lenguaje tratan –con mayor o menor éxito– con su frente entitativo, ignorando el referido doble papel.

I.3 Abrí el tercer apartado con un breve comentario sobre la representación griega, con la finalidad de remarcar, por contraste, el papel central que adquiere el sujeto en la modernidad y, con él, a fuerza de contrapeso, la escalada en la objetivización de todo ente que no es sujeto. Desarrollé posteriormente una reflexión acerca de la polarización de sujeto y objeto modernos, mostrando que ésta tiene, entre otras, las siguientes consecuencias: el anquilosamiento del sujeto (yo racional) como comprensión generalizada del ser humano, la objetivización de la Naturaleza y, a raíz de lo anterior, la provocación sistematizada de ésta –provocación que, invisible, afianza el papel antropocéntrico en la relación del hombre con el mundo.

He retomado posteriormente la pregunta inicial acerca de la relación entre realidad y lenguaje al considerar las consecuencias epistemológicas de la representación moderna. Que, en resumidas cuentas, implica la descorazonada perspectiva de que sólo lo sistemáticamente cognoscible –representable– es existente cuando se prioriza la

producción del conocimiento a la par de que se ignora la importancia del deseo creativo que lo genera. He remarcado también que la inercia de lo técnico ha salido de las manos del hombre, lo que implica que, por un lado, no es sólo una cuestión de voluntad el cambiar estas estados de hecho, pero que tampoco quedan condenados a ser una necesidad inevitable. Dadas estas condiciones miserables (en el sentido de que escatiman el ser), me parece comprensible, como he explicado al cerrar el capítulo, que se comprenda al lenguaje, también pobremente, como una herramienta.

He enfatizado especialmente que la crítica heideggeriana hacia las ciencias no está dirigida al desarrollo de sus diversas disciplinas, sino a la visión del mundo que permite que éstas se hayan generado de la forma en que lo han hecho, es decir, bajo el espectro único de una relación técnico-provocante-representativa con el mundo. Que, además, ello ha sido de una forma velada, y que el pensamiento sobre el lenguaje no ha corrido una suerte distinta.

II. El segundo capítulo dejó atrás el trato puramente expositivo del tema para llevar a cabo cuestionamientos personales que, si bien no tratan directamente la problemática que me concierne, son pasos necesarios en un intento de encaminar las preguntas. Éste comprendió dos apartados aparentemente no relacionados: por un lado la inclusión del tema de la nada y el silencio, y por otro comentarios al estilo de escritura de la obra general de Heidegger.

II.1 Traje a cuento la sentencia *bartlebyana* para sopesar la forma no denotativa en que el lenguaje señala al ser. Lo anterior con dos fines: exponer el papel óntico-ontológico que caracteriza al lenguaje por sobre otros tipos de ente y mostrar que, muy a pesar de su expresión atada a lo entitativo, se juega en él un tipo de acceso a lo esencialmente no-ente, es decir, el ser. Fue necesario para ello, explicitar –a través de la exposición de la idea heideggeriana de la nada– la negatividad del no-decir, esto es, el *lado* ontológico de toda expresión lingüística.

Surgió de lo anterior también la preocupación sobre si fuese necesario, dadas las limitaciones del lenguaje de la metafísica, un nuevo lenguaje, que preguntara por el ser alejado de lo ente. Tal idea hubo de ser inmediatamente descartada tanto porque estaría

basada en una idea reactiva de negación y re-fundamentación –ambas explícitamente renegadas por el autor–, en lugar de un *superación* de la metafísica, como porque ello implicaría una visión del lenguaje entendido como algo maleable por un sujeto, y especialmente porque a pesar de su ya referido papel ontológico, el lenguaje se expresa también como ente. Se señaló, con este apartado, que la diferencia entre una apreciación metafísica y la de otro tipo, se encuentran más bien en la diferencia no aclarada que existe entre expresar y pensar.

II.2 En la segunda y última sección busqué no cerrar lo reflexionado, sino ramificar la discusión sobre el lenguaje en y desde Heidegger. Es por ello que se presentaron con brevedad vetas para futuras investigaciones, siempre intentando relacionar el pensamiento heideggeriano con su estilística. Hay, sin embargo, en este apartado la idea nodal por la que se justifican los demás temas tratados, de que hay una intencionalidad en la estilística del autor, justificada por su postular y percatarse de que, a pesar de la marcada división óntico-ontológico, ser y ente en el lenguaje no son sino la misma cosa⁴⁷. Si bien el Heidegger tardío optó por una indagación del ser ya no desde el ente, no debe entenderse por ello que ésta ignora o excluye al segundo; dicho camino no implica pensar el ser *sin* el ente. La relación más bien es distinta y sin duda compleja. De cualquier modo, mi preocupación se ha centrado en circular la cuestión del ser del lenguaje en el/su juego expresivo, en lo entitativo de éste.

Esta tesis, pues, tuvo a todo lo largo la convicción de fondo de que lo que se dice y cómo decirlo han de pensarse en conjunto, especialmente en aquellos autores que son conscientes del transparente peso y la inabarcable extensión del lenguaje.

⁴⁷ Cosa en el sentido de 'cuestión' y no de objeto, como lo entiende Heidegger en la conferencia *Tiempo y ser*.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Jorge. 1999. *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Asensi, Manuel. 1996. *Literatura y filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Benedito, María Fernanda. 1992. *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Tecnos.
- Bertorello, Adrián. 2008. *El límite del lenguaje. La filosofía de Martin Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *La ontología política de Martin Heidegger*. Paidós.
- Carnap, Rudolph. 1998. *La constitución lógica del mundo*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chaves Nogales, Manuel. 2010. *La agonía de Francia*. Barcelona: Libros del asteroide.
- Conill, Jesús. 1997. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Deleuze, Gilles. 1999. Del antiedipo a mil mesetas. En *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos.
- . 2000. Bartleby o la fórmula. En *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2005. *Qué es la filosofía*. Ed. Thomas Kanf. Anagrama.
- Dilthey, Wilhelm. 1980. *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid: Alianza.
- Estiú, Emilio. 1959a. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- . 1959b. Sobre el problema metafísico en las últimas obras de Heidegger. En

- Introducción a la metafísica*, de Martin Heidegger. Buenos Aires: Nova.
- Foucault, Michel. 1965. L'Enseignement de la Philosophie: Philosophie et Psychologie Entrevistado por Alan Badieu. Internet.
<http://www.youtube.com/watch?v=Q9IJ4gpuX7U>.
- García Canclini, Nestor. 2007. *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona: Gedisa.
- González Valerio, María Antonia. 2000. «De la técnica a la hermenéutica». *Theoria* 11 (Diciembre): 119-129.
- Heidegger, Martin. 1967. La proveniencia del arte y la determinación del pensar. En Academia de las artes y de las ciencias. Atenas., Abril 4.
http://www.heideggeriana.com.ar/textos/proveniencia_arte.htm.
- . 1995a. La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza.
- . 1995b. El origen de la obra de arte. En *Caminos de bosque*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, 11-62. Madrid: Alianza.
- . 1996. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1997. *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann. Barcelona: Gedisa.
- . 2001a. *Introducción a la filosofía*. Cátedra.
- . 2001b. La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Del Serbal.
- . 2002a. De un diálogo del habla. En *De camino al habla*, trad. Yves Zimmerman. Barcelona: Del Serbal.

- . 2002b. *Serenidad*. Barcelona: Del Serbal.
- . 2002c. La palabra. En *De camino al habla*, trad. Yves Zimmerman. Barcelona: Del Serbal.
- . 2002d. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2003. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti C. Biblos.
- . 2005a. *Nietzsche*. Destino.
- . 2005b. *Ser y tiempo*. Ed. Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria.
- . 2007a. Carta sobre el humanismo. En *Hitos*, trad. Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- . 2007b. ¿Qué es metafísica? En *Hitos*, trad. Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- . 2009a. El final de la filosofía y la tarea del pensar. En *Tiempo y ser*, trad. José Luis Molinuevo. Madrid: Tecnos.
- . 2009b. *Tiempo y ser*. Trad. Félix Duque, Manuel Garrido, y José Luis Molinuevo. Madrid: Tecnos.
- Kafka, Franz. 2005. *Aforismos de Zürau*. México: Sexto piso.
- Kuhn, Thomas S. 1986. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Linares, Jorge. *Ética y mundo tecnológico*. México: Fondo de Cultura Económica /Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- Löwith, Karl. 1956. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid: Rialp.
- De Man, Paul. 1996. La epistemología de la metáfora. En *La ideología estética*. Madrid: Altaya.

- Martínez Matías. 2008. «Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger». *Diánoia* LIII (61) (Noviembre): 111-147.
- Mujica, Hugo. 2004. *La palabra inicial: la mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Pöggeler, Otto. 1993. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. Félix Duque. Madrid: Alianza.
- Rivara Kamaji, Greta. 2000. «Técnica y ontología: La perspectiva heideggeriana». *Theoria* 11 (Diciembre): 99-107.
- Rivera, José Antonio. 1998. «El silencio originario en el pensar de Heidegger». *Estudios públicos* (69).
- Saldaña, Daniel. 2006. «Entrevista con José Luis Pardó». *Letras libres*, Enero.
- Schlieben-Lange, B. 1987. *Pragmática lingüística*. Madrid: Gredos.
- Steiner, George. 1986. *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007. *Los logócratas*. México: Fondo de Cultura Económica / Siruela.
- Towarnicki, Frederic de, y Jean-Michel Palnier. 1981. «Conversación con Heidegger (L'Express, nº 954, 20-26 octubre de 1969)». Trad. Julio Díaz Báez. *Palos de crítica* (4). http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heidegger_entrevista.htm.
- Xirau, Ramón. 1999. *Cinco filósofos y lo sagrado: un ensayo sobre la presencia*. México: El Colegio Nacional.