

## Presupuestos del giro heideggeriano hacia la experiencia del lenguaje

*Alfredo Rocha*

*Bergische Universität Wuppertal, Alemania*

La concepción instrumental de la “palabra” tiene como marco de referencia la metafísica de la subjetividad moderna, de la cual surgen en una u otra medida la filosofía y la ciencia del lenguaje. Tomando como punto de partida de su método fenomenológico el “ir de camino en pos de la experiencia del lenguaje” –más allá de los presupuestos básicos establecidos por la tradición filosófica– Heidegger logra superar el reduccionismo lingüístico de Occidente. La pregunta por la esencia del lenguaje –que corresponde finalmente a los interrogantes: ¿Qué es el lenguaje? y ¿cuál es su fundamento?– es superada por la pregunta ¿cómo acontece el lenguaje como tal? Teniendo en cuenta estos presupuestos, hacer una experiencia con el lenguaje significa “dejarse abordar por la interpelación de la ‘palabra’ en una actitud de espera sin objeto que representar”. Libre de las ataduras de la representación, el lenguaje es concebido en su sentido ontológico como apertura a la posibilidad.

\*

“Presuppositions of the Heideggerian Turn towards the Experience of Language”. The framework of the instrumental conception of the “word” is Modern metaphysics of subjectivity. The philosophy and science of language somehow emerge thereof. Taking as starting-point of his phenomenologic method “to engage on the way towards the experience of language” –beyond the basic presuppositions established by the philosophic tradition– Heidegger overcomes Western linguistic reductionism. The question about the essence of language –which finally asks: What is language? What is its foundation?– is overcome by the question: How does language itself occur? Taking into account these assumptions, to have an experience with language means to “let oneself be appealed by the ‘word’ in an expectant attitude, without an object to represent”. Free of the representation bonds, language is conceived of in its ontological sense as an opening to possibility.

La concepción heideggeriana del lenguaje marca un hito sin precedentes en la historia de la filosofía<sup>1</sup>. En ella se pretende superar (*verwinden*) la tradición “lingüística” de Occidente<sup>2</sup>, determinada por la definición instrumental del lenguaje. El modo de proceder propio de esta tentativa es inusual, pues no recurre a argumentaciones ni a comprobaciones científicas en contra de las teorías del lenguaje ya existentes con el ánimo de refutarlas, sino que busca ampliar y profundizar la mirada para acceder a aquello que permanece aún oculto en tales teorías<sup>3</sup>. El “método” es claro y sencillo: ir de camino hacia las cosas mismas.

---

<sup>1</sup> Los escritos de Heidegger serán citados, en casi todos los casos, de la siguiente manera: en primer lugar el título y la referencia a la obra completa en alemán (*Gesamtausgabe* = *GA*) seguidos por el número del tomo correspondiente y por el año de su edición, y, si viene al caso, la(s) página(s) citada(s). La ciudad y la editorial de la edición de la obra completa de Heidegger son las mismas en todos los casos (Frankfurt: Vittorio Klostermann); por tal razón no serán referenciadas cada vez que se acuda a un tomo de esta edición.

<sup>2</sup> Heidegger considera que existe un hilo conductor a lo largo de la historia lingüística de Occidente, que tiene su inicio en la antigüedad griega y su punto culminante en la propuesta de Wilhelm von Humboldt. Es la concepción del lenguaje (*Sprache*) como un ente más entre muchos otros y, en este contexto, su identificación con el hablar (*Sprechen*) humano (Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache* [*En camino hacia el lenguaje*], Stuttgart: Günther Neske, 1997, pp. 243-250). Para hacer claro este vínculo toma como ejemplo lo dicho por Aristóteles en su tratado *περὶ ἑρμηνείας* en torno a la enunciación (*ibid.*, pp. 203-204; 244) y la obra de Humboldt acerca de la lengua Kawi de la isla de Java (*ibid.*, pp. 246-250). Estas dos concepciones distantes en el tiempo coinciden en su interpretación del lenguaje como herramienta para el uso humano.

<sup>3</sup> El propósito de acceder a lo oculto de lo que ya ha sido desocultado, a lo que permanece silenciado detrás de lo ya dicho, es pieza fundamental del proceder heideggeriano. La lectura que Heidegger hace de la historia metafísica de Occidente sirve como ejemplo al respecto, pues en ella se intenta prestar atención a aquello que, no obstante su carácter esencial, permanece oculto tras la preeminencia de los entes y la instrumentalización de la palabra: el ser y el lenguaje. Este propósito es el que, finalmente, permite a Heidegger “identificar” el auténtico pensar con la auténtica poesía (*ibid.*, p. 267), pues ambos tienen la función fundamental de hacer brillar lo que se mantiene modestamente resguardado. En su artículo de 1955, “Die Sprache Johann Peter Hebel” (“El lenguaje en Johann Peter Hebel”), en: *Aus der Erfahrung des Denkens* (*Desde la experiencia del pensar*), *GA 13*, 1983, p. 123, Heidegger señala explícitamente esta “tarea” de la poesía: “La verdadera y sublime poesía lleva siempre a cabo solamente una cosa: trae lo inapreciable a la presencia (*Scheinen*). Sin embargo, lo que permanece inapreciable es aquello que determina y rige todo lo acostumbrado y superficial”.

Heidegger logra desarrollar esta pretensión acudiendo al significado original del término “método”<sup>4</sup> –más allá de la versión metodológica tradicional fortalecida a partir de la propuesta baconiana– y a un concepto filosófico de muy difícil comprensión: “el salto”.

Método (μέθοδος) –compuesto por las palabras griegas μετά (detrás de, tras de) y óδος (camino, senda, dirección, curso de un río, viaje, ruta, marcha e incluso modo de vida, manera) –significa en su acepción común “ir tras una meta en un proceder reglado”<sup>5</sup>. Esta definición, que resalta el objetivo del camino y el carácter reglado del proceder, y en ese sentido concuerda con la concepción del siglo XVII –proceder propio de la investigación científica o procedimiento sistemáticamente planificado–, no es aceptada por Heidegger como versión original. Él se concentra en el significado del camino y con ello en el “ir tras algo”, en el “dirigirse hacia algo”, presente en la traducción literal del término griego<sup>6</sup>. La multivocidad de la palabra puesta en relieve por Heidegger no oculta, sin embargo, su sentido originario; por el contrario, lo despliega con mayor vigor. Ὀδός remite indudablemente al acto de ponerse en marcha que da sentido al camino, a la senda, a la ruta y al viaje. No existe viaje sin que se emprenda el camino y no es posible el camino sin los pasos que lo recorren; sin el ir de camino como tal. Ir de camino, por su parte, no consiste solamente en recorrer un trecho ya conocido para arribar a un lugar considerado como meta de la marcha, sino, en sentido estricto, abrir camino.

---

<sup>4</sup> El método concebido como procedimiento reglado (*geregelttes Verfahren*) (Heidegger, M., “Die Zeit des Weltbildes” [“La época de la imagen del mundo”], en: *Holzwege* [*Caminos de bosque*], GA 5, 2003, p. 77) en pro de una meta es junto con el proyecto, la rigurosidad y la empresa, la esencia de la ciencia moderna, a la que convierten en investigación (*ibid.*, p. 86). En su conferencia de 1957/58, *Das Wesen der Sprache* (*La esencia del lenguaje*), en: *Unterwegs zur Sprache*, p. 178, Heidegger irá más allá de esta afirmación al estimar –con ayuda de lo sostenido por Nietzsche en los apuntes póstumos 466 y 469 de *La voluntad de poder*– que la investigación científica ha caído bajo el dominio del método y de esta manera se ha transformado en su apéndice. Más adelante definirá al método como degeneración (*Ausartung*) de lo que realmente significa un camino (ὁδός) y de esta manera lo diferenciará del ámbito (*Gegend*) en el que se despliega el pensar (*ibid.*, p. 197).

<sup>5</sup> Cf. Ritter, J. y K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, tomo 9, p. 1304.

<sup>6</sup> Cf. *Das Herkunftswörterbuch. Die Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim: Bibliographisches Institut, 1963, p. 438.

Acudiendo al significado de “*Tao*” en Laotse<sup>7</sup>, Heidegger afirma que “camino” es una palabra originaria que “podría... ser el camino que pone todo en-camino”<sup>8</sup>. Con esta afirmación se hace evidente la superación heideggeriana de las coordenadas espaciales tradicionalmente utilizadas para hacer referencia a este término; no se trata ya de un trayecto que conecta dos lugares distantes entre sí, sino de la propia puesta en marcha de aquello que inicia con ella y nos interpela: “El camino, pensado adecuadamente, es aquello que nos deja llegar, es decir, lo que nos deja llegar a lo que se dirige hacia nosotros y nos demanda”<sup>9</sup>.

“Método” significa abrir camino desde el camino mismo, que adecuadamente pensado no es un camino. Lo dicho hasta el momento no es suficiente para aclarar el modo de proceder heideggeriano en su pregunta por el lenguaje, ya que nos pone en un ámbito en el que la comprensión se oscurece, pues no se está hablando de un camino de aquellos que todos conocemos ni se recurre a metáforas para hacer referencia indirecta a éstos<sup>10</sup>. ¿De qué se trata, entonces? El concepto de “salto” nos guiará hacia una respuesta a esta pregunta fundamental.

En el curso dictado en el semestre de invierno 1955/56 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia –posteriormente sostenido en forma abreviada como conferencia el 25 de mayo de 1956 en el Club de Bremen y el 24 de octubre en la Universidad de Viena–, publicado en 1957 con el título *Der Satz vom Grund (La proposición del fundamento)*, Heidegger introduce el concepto de “salto”. A partir de este término señala la necesidad de realizar un cambio radical en el pensar, que permita acceder a aquello que

---

<sup>7</sup> La palabra “*Tao*” significa en el chino antiguo: principio/origen (*Urgrund/Ursprung*), camino (*Weg*), decir/leyenda (*Sage*) y ley (*Gesetz*). Al respecto, cf. Zhouxing, S., “*Sage und Weg*. Heideggers Sprachdenken in seinem Spätwerk”, en: Hüni, H. y P. Trawny (eds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlín: Duncker & Humblot, 2002, pp. 494, 500.

<sup>8</sup> Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 198.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>10</sup> Las metáforas son para Heidegger expresión del representar metafísico, pues reposan en la diferenciación de lo sensible y lo no sensible, de lo físico y lo no físico, considerados como regiones autónomas (Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, 1997, p. 72). Es por esta razón que rechaza cualquier intento de comprender conceptos fundamentales de su filosofía bajo esta categoría. El pensar considerado como “oír” y “ver” (*ibid.*, pp. 69-73) y la invitación a no caer en la trampa de metaforizar la expresión de Hölderlin “*palabras, como flores*”, presente en la quinta estrofa de la elegía *Pan y vino* (Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 207), sirven como ejemplo de esta oposición.

permanece aún velado en la “versión común” de la proposición del fundamento –*Nihil est sine ratione*–, traducida como “nada es sin fundamento”.

Lo oculto a la interpretación apresurada de este principio es el mismo “ser de lo ente”, pues ésta lo pierde de vista debido a su exagerada concentración en el ámbito de lo a la mano. Solamente una profunda transformación de la pregunta y de la mirada que conduce desde ella hacia su dilucidación permitirá hallar lo silenciado durante tanto tiempo por la “versión común”. Este cambio implica variaciones en la tonalidad de las palabras –ricas en matices porque buscan su origen, muchas veces cercanas a la poesía–, en el tiempo del discurso, que admite rodeos y pausas sin declararse desencantado<sup>11</sup>, y en el objetivo mismo de la reflexión. Ya no se trata de aclarar el contenido de una determinada proposición –en este caso la proposición del fundamento–, sino de avanzar hacia lo que ella misma señala.

Estas variaciones son la expresión de un salto súbito que “lleva al pensar a otra región y a otra manera de decir”<sup>12</sup>. Sin embargo, este salto no es la negación del piso sobre el cual se apoyaba anteriormente el pensar que ha accedido a otra región. Es una manera más originaria de seguir aquello tras lo que se emprende el camino. El piso que sirve de base a todo nuevo camino del pensar es por excelencia “la historia acontecida del ser”.

La pregunta por el lenguaje no es una excepción. En ella se realiza el salto sin negar, no obstante, los presupuestos históricos de su mismo despliegue. La mutua dependencia y la copertenencia de “ser” y “palabra” permite afirmar que “la historia acontecida del ser” es en esencia acontecer “lingüístico”. Por esta razón Heidegger pretende superar la concepción tradicional del lenguaje a través de su crítica a la interpretación moderna del mismo.

No se trata, sin embargo, de una crítica “inmanente” al proyecto de la razón moderna ni tampoco de un distanciamiento que conduzca irremediablemente fuera de ella, es decir, de una crítica dirigida desde lo “otro de la razón”, de acuerdo con lo manifestado por Habermas en *El discurso filosófico*

---

<sup>11</sup> Esto que denomino “tiempo del discurso” está caracterizado por los rodeos, los círculos, las repeticiones, los saltos, etc., que no son retrocesos y desviaciones del camino, sino elementos esenciales del proceder heideggeriano: son la expresión de una forma originaria de “avanzar” (Cf. Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, pp. 78-79).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 79.

*de la modernidad*<sup>13</sup>. Se trata de una nueva forma de considerar lo ya considerado para encontrar en él lo aún no dicho. Evidentemente este propósito no puede ser encasillado en la filosofía de la subjetividad nacida con Descartes ni en las posturas filosóficas que pretenden disolver tal subjetividad y que, no obstante su diversidad, han sido reunidas bajo el nombre común de “filosofía posmoderna”. Heidegger no sigue tampoco la vía “intermedia” planteada por Habermas como última apuesta a la razón a través de la racionalidad comunicativa. La pregunta heideggeriana por la esencia del lenguaje escapa a estas tres determinaciones englobantes, gracias al salto realizado más allá de la época moderna y al arribo a una nueva región del pensar, que exige de nosotros algo a lo que no estamos aún acostumbrados en nuestro modo habitual de reflexionar: acudir a la experiencia en busca del sentido.

La pretensión de superar la tradición “lingüística” occidental se hace visible en el modo de proceder entendido como “ir de camino en pos de la experiencia del lenguaje”. En el contexto de la presente reflexión, el punto de partida de este proceder será la dilucidación de los presupuestos básicos del piso sobre el cual se apoya el “salto” hacia lo impensado. Con esto se hace referencia a los rasgos fundamentales de la modernidad, que sirven de marco general a la definición más desarrollada del lenguaje como instrumento humano.

Heidegger considera que esta aproximación no logra acercarse a lo propio del lenguaje y que por esta razón subestima los alcances de este, pues permanece solamente atada al plano de los entes que están a la mano y pueden ser aprehendidos por la representación, sin levantar la mirada hacia aquello que constituye la condición ontológica de su aparición. En este estado de cosas el lenguaje es únicamente un ente más entre los entes que vienen a presencia. La pregunta por el acontecer originario del lenguaje busca superar esta limitación para adentrarse de lleno en la experiencia de su esencia. Solo desde aquí se hace posible visualizar los nuevos alcances de la propuesta heideggeriana en torno al “fenómeno lingüístico”.

El lenguaje es mucho más que una simple herramienta para la designación de objetos y mucho más que un medio al servicio de la comunicación humana. En estricto sentido ontológico es apertura y apropiación de mun-

---

<sup>13</sup> Cf. Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985, pp. 121, 358, principalmente.

do, que se hace posible en su indisoluble vecindad con el ser y a través del hablar del hombre. No es una posesión humana innata ni es el fruto de una creación cultural. Es la condición de posibilidad para que el hombre sea hombre y de esta manera devenga cultura y sociedad. Sin embargo, solamente a partir de su expresión fáctica en el diario trajinar humano trasciende los límites impuestos por la interpretación lógica, que finalmente lo reduce a un conjunto de proposiciones compuestas de sujeto y predicado. Por esta razón, el lenguaje se despliega efectivamente como apertura y apropiación solamente en sentido histórico –en ámbitos espaciales y temporales específicos<sup>14</sup>–: en el aquí y ahora de las culturas.

Con el objetivo de establecer los presupuestos que llevan a la constitución de la estructura ontológica del lenguaje, el presente artículo será desarrollado en cuatro partes: 1. Más allá de la tradición; 2. El acontecer del lenguaje; 3. La “espera” del lenguaje; 4. Tras los fundamentos de la opinión común acerca del lenguaje.

### *1. Más allá de la tradición*

La filosofía de Heidegger es indudablemente un exitoso intento de superación de los presupuestos fundamentales de la razón moderna<sup>15</sup>. Esta superación no se funda en la negación de tales presupuestos ni en la integración de estos en una unidad dialéctica. No existe la ingenua pretensión

---

<sup>14</sup> Las mediaciones sociales y culturales, incluidas las expresiones lingüísticas propias de una región o de un grupo humano, el dialecto y las especificidades estructurales de los diversos idiomas, son una manifestación más de la condición situada de la existencia humana. Estas particularidades del arrojamiento (*Geworfenheit*) configuran en cierto sentido la forma como el hombre se abre al “sino” del ser y lo comprende. Originariamente estamos arrojados en un tiempo y un espacio, en un aquí (*hier*) y ahora (*jetzt*), que da un color especial a la mirada. En su trabajo de 1946/47-1948, “Das abendländische Gespräch”, en: *Zu Hölderlin Griechenlandreisen*, GA 75, 2000, pp. 59-196, Heidegger resalta esta condición al situar en este marco de referencia la reflexión alrededor del “himno al Ister” (*ibid.*, p. 59) y al subrayar en el propio poema de Hölderlin el sentido esencial del “ahora” y “aquí” para el habitar del hombre (*ibid.*, p. 68ss). Obsérvese también: Heidegger, M., *Gelassenheit* (*Serenidad*), Pfullingen: Günther Neske, 1992, p. 16.

<sup>15</sup> El otro gran intento de superación de la razón moderna, que en términos de Heidegger solamente puede ser definido como conato, es la filosofía de Nietzsche (1844-1900). Como es sabido, Heidegger caracteriza el pensamiento nietzscheano como culmen de la metafísica, al considerar la voluntad de poder –voluntad de voluntad– creadora de valoraciones como principio rector de todo lo ente y, en términos onto-teo-lógicos, como fundamento y razón de lo ente en general. Al respecto, cf. Heidegger, M., *Nietzsche*,

de borrar la historia acontecida del ser que desemboca en la razón que calcula ni se intenta elaborar un sistema filosófico cuya completud y alcance culmine en el absoluto. La propuesta consiste en seguir meditativamente los rasgos constitutivos de la época moderna, identificarlos en su vínculo estructural y a partir de allí preparar el terreno a una renovada “actitud” frente a ellos. Esta posición permite relativizar el infundado carácter universal y necesario de estos rasgos y realizar el “salto” ya señalado.

Con Heidegger se da un paso más allá de la tradición sin abandonarla. Pero, ¿es posible llevar a cabo esta superación? Si es así, ¿de qué manera lo es? *Trâdere* designa la acción de entregar o transmitir y *Trâditio* la entrega, la transmisión, la enseñanza e incluso la exposición de una doctrina. Entendida como simple transmisión, la tradición puede convertirse en enseñanza y exposición de una doctrina o de un saber histórico, de una costumbre, de un modo de ver y experimentar el mundo y la existencia. Esta interpretación se ha convertido en el presupuesto de todas aquellas concepciones que restringen la cultura a un conjunto de objetos y de manifestaciones llamativas, alrededor de las cuales se congregan los ansiosos de novedades. Bajo esta óptica encontramos la cultura en el pasado que sobrevive incólume y silencioso en los museos y en los manuales de *Folklore*. La máxima degeneración de esta perspectiva la hallamos, sin embargo, en los catálogos de las agencias de viajes, que conciben la cultura como adorno y mercancía generadora de “asombro”: una caja de sorpresas siempre bellas.

Pero *Trâditio* significa también entrega en el sentido de un “don que se transmite”. Ya no se trata de enseñar aquello que llama la atención, sino de estar abierto a la propia “donación” del ser, que se despliega históricamente (*Geschichte*): la actitud abierta ante la tradición no expone; escucha. Esta es la razón por la cual Heidegger sostiene que la tradición es propiamente “un hacer entrega en el sentido de *liberare*, de un dejar en libertad”<sup>16</sup>. Sin embargo, el mismo Heidegger asevera que una tradición anquilosada puede convertirse en carga y obstáculo. Si se presta atención

---

Pfullingen: Günther Neske, 1998; Heidegger, M., “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’” (“La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”), en: *Holzwege*, GA 5, pp. 209-267; Heidegger, M., “Überwindung der Metaphysik” (“Superación de la metafísica”), en: *Vorträge und Aufsätze* (*Conferencias y artículos*), GA 7, 2000, pp. 69-98; Heidegger, M., “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” (“¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”), en: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 101-124).



a lo ya dicho, es posible aventurar una elucidación de esta afirmación. La tradición se anquilosa cuando deja de ser ella misma; en el momento en que ya no es un “dejar en libertad”: el despliegue del ser es represado, impedido en su movilidad. Con ello se accede a la entrega final, pues lo decisivo ha sido ya transmitido de una vez y para siempre. Lo transmitido de esta manera termina siendo concebido como principio rector claro y evidente de la historia. Esta es la fuente del arraigo ciego al pasado y la razón principal del unilateralismo, dentro del cual se encuentra como uno de sus ejemplos más claros la hegemonía de la racionalidad calculadora.

La época moderna está sostenida sobre pilares concebidos como principios incommovibles de la esencia humana. Ellos la proveen de la fuerza necesaria para sustentar su “unilateralismo”<sup>17</sup>, a través del cual todo empieza a ser medido con el patrón dispuesto por el conocimiento científico y el desarrollo técnico. Ciencia y técnica son postuladas no solamente como sostén incontrovertible de la existencia humana, sino también como posibilidad de un mundo mejor e incluso como promesa de felicidad.

Dos entusiastas afirmaciones citadas por Heidegger pueden servir de ilustración al respecto. La primera hace referencia a una declaración conjunta de 18 científicos galardonados con el premio Nobel, reunidos en Mainau (en el lago de Constanza) en 1955: “La ciencia –o sea, aquí, la ciencia natural moderna– es un camino que conduce a una vida humana más feliz”<sup>18</sup>. La segunda remite a un libro con introducción del Premio Nobel Otto Hahn, donde se afirma: “La era atómica puede, pues, convertirse en una era llena de esperanzas, floreciente y feliz, una era en la cual viviremos gracias a los átomos. ¡Depende de nosotros!”<sup>19</sup>. Lo que se expresa a través de los hombres de ciencia referidos por Heidegger no es solamente un deseo ni una simple aspiración humana. Es el convencimiento de que solo a su manera

---

<sup>16</sup> Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, p. 153.

<sup>17</sup> A través de la figura del pensar que calcula, Heidegger critica el unilateralismo de la modernidad, que consiste básicamente en negar toda otra posibilidad de acceder al ente que no sea por la vía de la planificación ordenada respecto a fines. Con ello se pasa por alto la pregunta por el sentido de la experiencia humana (cf. Heidegger, M., *Gelassenheit*, pp. 11-28). Otro nombre para este unilateralismo es el de “uniformidad organizada” (*Die organisierte Gleichförmigkeit*), utilizado por Heidegger en “Die Zeit des Weltbildes”, en: *Holzwege*, GA 5, p. 111.

<sup>18</sup> Heidegger, M., *Gelassenheit*, p. 19.

<sup>19</sup> Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, p. 178.

–esto es, científicamente– pueden comparecer los entes al mundo. En esto consiste su unilateralismo, convertido en tradición digna de enseñanza y transmisión. Lo que se expresa realmente a través de ellos es la propia época moderna<sup>20</sup>.

Lo que hay detrás de los pilares fundamentales de la “Modernidad” –verbigracia de la definición del ente como objeto, del hombre como sujeto, de la verdad como certeza y de la representación como condición de posibilidad para el conocimiento de todo aquello que merezca ser llamado ente– es, finalmente, el represamiento de la movilidad del ser, de su libre acontecer histórico-lingüístico. La historia acontecida parece haber llegado a su culmen y el ser se aproxima a su desocultamiento total. La identificación de una forma “histórica” (*Geschichte*) particular de “donación” del ser con el despliegue final de este señala el comienzo de una degeneración de la tradición.

La época moderna se apoya en el olvido del acontecer histórico del ser. En este sentido es una forma más de anquilosamiento de la tradición, que se expresa en el caminar circular de la metafísica del *fundamentum inconcussum* que une, de acuerdo con Heidegger, a Descartes con Nietzsche<sup>21</sup>. En este contexto, la filosofía heideggeriana puede ser caracterizada como una crítica al acostumbramiento del hombre a las reglas de la racionalidad moderna y al arraigo a la tradición, que al ser entendida en términos de “transmisión” se contenta con un devenir inmanente de sus propios principios.

Para Heidegger, la época moderna es el culmen de la tradición occidental y la mejor expresión del despliegue de la metafísica<sup>22</sup>, cuyos

---

<sup>20</sup> Este convencimiento está muy claramente enunciado en lo sostenido en 1955 por el químico estadounidense Stanley, citado por Heidegger (*Gelassenheit*, p. 22): “Está cerca la hora en que la vida estará puesta en las manos del químico, que descompondrá, construirá y transformará la materia viva (*lebendige Substanz*) a su arbitrio”. Casi cincuenta años después parece ser incontrovertible el hecho de que la ciencia domina a su antojo la materia. Así lo señalan la reconstrucción del mapa genético humano, la re-duplicación o copia de la estructura genética de un ser viviente, el desarrollo de los nuevos mecanismos de destrucción masiva, etc. No obstante, este no es el gran peligro que acecha a la existencia humana. La mayor amenaza es el dominio total del pensamiento que calcula y con ello la preeminencia del pensar unilateral, que en su carrera apresurada en pos del ente “destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser” (Heidegger, M., “Wozu Dichter” [“¿Para qué poetas?”], en: *Holzwege*, GA 5, p. 295).

<sup>21</sup> Cf. nota 15.

<sup>22</sup> Heidegger sostiene que lo “esencial de una posición metafísica” comprende: a) la manera como el hombre es hombre; b) la interpretación de la esencia del ser de lo ente;

parámetros la fundan. En ella el ente, el hombre y la verdad son concebidos de tal manera que facilitan el surgimiento y desarrollo de la ciencia y la técnica en su forma actual. La proposición “nada es sin fundamento” (*Nihil est sine ratione*), resguardada durante siglos de reflexión filosófica, y pensada por primera vez en su sentido más profundo por Leibniz como “nada es sin un fundamento suficiente, que reclama su entrega y emplazamiento” (*principium reddendae rationis sufficientis*), es el hilo conductor que acuña el espíritu de la época<sup>23</sup>.

“La época de la imagen del mundo” (“Die Zeit des Weltbildes”), conferencia pronunciada en junio de 1938 en Friburgo de Brisgovia, y el curso de invierno *La proposición del fundamento*, dictado 17 años después, convergen en la afirmación de que la restitución del fundamento de los entes viene dada exclusivamente por la representación. En el mencionado curso se afirma: “El fundamento como tal requiere ser restituido *como* fundamento, re [zurück], a saber, en dirección del re-presentante, es decir, del sujeto que re-presenta y, a través de este, en su favor... Solo aquello que se ofrece a nuestro representar, y que nos viene al en-cuentro de manera tal que está puesto y emplazado en su fundamento, vale como cosa que está segura;

---

c) la concepción de la verdad y; d) el sentido de que el hombre sea la medida de todas las cosas (cf. “Die Zeit des Weltbildes”, en: *Holzwege*, GA 5, p. 104). También da a conocer las definiciones fundamentales de la metafísica moderna: a) el hombre es el sujeto (*subjectum*) de la representación y en tal sentido la medida de todo lo ente, el fundamento de todas las cosas; b) el ente es concebido como objeto (*Gegenstand*) del representar humano y; c) la verdad es la certeza (*Gewißheit*) de la representación. Estas tres definiciones pertenecen en conjunto a la filosofía de Descartes (1596-1650). Por esta razón él es el pilar que sostiene toda la metafísica moderna (*ibid.*, p. 87).

<sup>23</sup> Leibniz (1646-1716) es el primero en poner la proposición del fundamento en el puesto de proposición fundamental. Heidegger desarrolla esta tesis en cinco pasos: a) tiempo de incubación histórica de la mencionada proposición; b) transformación de la versión común *Nihil est sine ratione* en la versión rigurosa del *principium reddendae rationis sufficientis*; c) caracterización de la versión rigurosa como *principium grande, magnum et nobilissimum*, que señala el predominio fáctico de este en la época moderna; d) introducción a un nuevo sentido del fundamento a partir de la diferenciación del “por qué” del principio de razón suficiente y el “porque”, que señala el despliegue de lo propio de algo. En este punto Heidegger recurre a los versos de Angelus Silesius (1624-1677) titulados “Sin por qué”, donde se dice: “La rosa es sin por qué; florece porque florece/No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve”; e) cambio en la tonalidad de la proposición del fundamento y con ello transformación de la relación de copertenencia de ser y fundamento, no considerado ya como *ratio* ni causa, sino “como un dejar estar presente, que reúne y concentra” (Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, p. 165). Cf. también: *ibid.*, pp. 4 y 91, principalmente.

como objeto. Únicamente lo que así está es de índole tal que de él podemos decir con certeza: él es<sup>24</sup>.

La representación es el punto de contacto entre el hombre considerado como sujeto representante y el ente concebido como objeto (*Gegenstand*) por él representado. Lo decisivo, sin embargo, es que el hombre se convierte en condición de posibilidad (*Grund*) de los objetos. Esto es así porque el sujeto es *Subjectum*: lo que sirve de base a todo aquello que comparece en el mundo y, en este sentido, subyace (*ὑπο-κείμενον*) a su aparición. En estas circunstancias, el hombre se transforma en el patrón de medida, pues él es el ente sobre el que se funda todo ente en su ser y verdad<sup>25</sup>.

El ente es fundado en su ser en el momento en que el sujeto lo pone ante sí como objeto de su pensar. Pero pensar es re-presentar (*repraesentatio*)<sup>26</sup>, es decir, restituir o volver a poner en presencia bajo las categorías de la razón aquello que ya hace presencia. Sujeto y objeto se determinan uno a otro en el proceder representativo, ya que el primero solo es tal como sujeto representante y el segundo como objeto de representación: en esto consiste la esencia de la época moderna. Por esta razón, todo lo que exceda los límites impuestos por las exigencias de la representación no puede ser catalogado como “existente”, como algo que “es”.

Descartes encontró en la evidencia de los “contenidos mentales”, purificados por la claridad y la distinción, el rasgo constitutivo de la verdad como certeza y el modo de hacer a un lado lo que escapa al representar. Por su parte Kant, a partir de la pregunta por las condiciones *a priori* del conocimiento y la delimitación de los alcances del entendimiento, asignó a la razón pura especulativa la función de pensar lo inaprensible a los sentidos –lo irrepresentable–, señalado como objeto único de la metafísica: las ideas de Dios, la Libertad y la Inmortalidad<sup>27</sup>. La verdad hace referencia, finalmente para los dos, evidentemente de manera diversa, a la certeza de la representación.

El afianzamiento de la interpretación del ente, del hombre y de la verdad que caracteriza a la modernidad marca decisivamente la concepción del

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>25</sup> Cf. Heidegger, M., “Die Zeit des Weltbildes”, en: *Holzwege*, GA 5, p. 88.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>27</sup> Cf. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo: Felix Meiner, 2003, B7/A3, B395/A337, B826/A798.

lenguaje desarrollada hasta nuestros días<sup>28</sup>. Considerado como un ente entre muchos otros, el lenguaje se convierte en un objeto más de la investigación científica y particularmente del ámbito científico denominado “ciencia del lenguaje” (*Sprachwissenschaft*). Las exigencias propias del vínculo sujeto-representación-objeto y la concentración de la mirada sobre aquello que hace presencia en la forma de lo a la mano conducen a la interpretación del lenguaje como herramienta para el uso humano.

El hombre en tanto que sujeto fundamentador es el propietario del lenguaje y lo usa al servicio de la designación y representación de objetos –el lenguaje como objeto de la ciencia dispuesto a los fines de la representación de objetos–, de la comprensión y el entendimiento, de la comunicación de ideas y estados internos, etc. El lenguaje es buscado y fundamentado desde las categorías de la metafísica de la representación y la racionalidad calculadora. En este ámbito es un utensilio que admite transformaciones y adecuaciones al estado de la época que lo determina. Es por esta razón que se pregunta hoy por la eficacia y rendimiento de las palabras en el despliegue del pensar calculador –cómo debe usarse adecuada y efectivamente en contextos comunicativos específicos<sup>29</sup>–, y se economiza el lenguaje a través de los íconos y la univocidad<sup>30</sup>.

Gracias al salto dado más allá de las coordenadas establecidas por la época moderna, Heidegger logra pensar lo aún no dicho por ella en torno al lenguaje. Pero este salto tampoco consiste en un mero abandono

---

<sup>28</sup> Cf. Heidegger, M., “Das Wort. Die Bedeutung der Wörter” (“La palabra. El significado de las palabras”), en: Papenfuss, D. y O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992, tomo 3, pp. 13-16.

<sup>29</sup> La intención de utilizar efectivamente el lenguaje deriva no solamente de su instrumentalización, sino de su inmersión en el ámbito de la planeación y la estrategia con arreglo a fines. Este uso tiene su origen en el análisis y captación del poder fáctico del lenguaje en el proceso comunicativo. La conciencia de esta posibilidad de “hacer cosas con palabras” está ya presente en la preocupación sofística por la belleza del discurso y los alcances del mismo (cf. Platón, *Gorgias*, Hamburgo: Felix Meiner, 1955, pp. 33, 42, 46, 56; Platón, *Der Sophist*, Hamburgo: Felix Meiner, 1967, p. 23), pero alcanza hoy en día su punto más alto en la oratoria política y en la manipulación mediática. Austin (*Zur Theorie der Sprechakte* [*How to Do Things with Words*], Stuttgart: Reclam, 1972) resalta el carácter intencional del lenguaje al hacer referencia a la fuerza performativa de este, al hecho de que independientemente de la intención de quien habla, la enunciación posee una fuerza de afección que actúa directamente sobre el interlocutor y produce efectos en él. Al respecto, obsérvese también: Searle, J., *Sprechakte: Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

<sup>30</sup> El mejor ejemplo de la tendencia contemporánea a economizar las palabras y a evitar la riqueza multívoca de las mismas es el lenguaje utilizado en el intercambio de

de lo ya presente en aras de una interpretación totalmente novedosa y sin precedentes históricos<sup>31</sup>. Si bien es cierto que Heidegger logra salir de la crítica inmanente que caracteriza la discusión filosófica de la modernidad –las disputas de familia propias de esta época–, también lo es el hecho de que él permanece vinculado a esta al concebirla como una expresión más del “sino” del ser y, en este sentido, como fruto de la tradición considerada en su acepción originaria.

Rastreando el hilo conductor de la comprensión histórica del lenguaje en términos de instrumento de la actividad humana, Heidegger inaugura una nueva forma de pensar el fenómeno “lingüístico” que rompe explícitamente con los cánones interpretativos vigentes hasta el momento. Su punto de partida consistirá en un replanteamiento ontológico de las preguntas fundamentales del interrogar metafísico en torno al lenguaje, en una superación de las interrogantes “qué es el lenguaje” y “cuál es su fundamento”.

## 2. El acontecer del lenguaje

“Qué es el lenguaje” y “cuál es su fundamento” son dos interrogantes que obedecen a un modo de preguntar que indaga por los entes accesibles al representar humano y por su razón de ser. Ante la primera pregunta solo cabe responder que el lenguaje “es algo”; un ente con cualidades y funciones propias que determinan su especificidad. Heidegger dirá que estas cualidades y funciones varían a lo largo del tiempo sin abandonar, no obstante, el hilo conductor que las conecta<sup>32</sup>: la historia de la filosofía del lenguaje de la tradición occidental es la historia de la transformación periódica de los rasgos y funciones del ente llamado lenguaje.

---

mensajes a través del “chat”. En medio del atisgo y del apresuramiento propio de este tipo de “comunicación” se opta por evitar las palabras y recurrir a los iconos que expresan estados de ánimo y sentimientos. Una cara feliz reemplaza enunciados del tipo “estoy feliz o contento”, “me encuentro satisfecho”, “me siento pleno”, “me gusta lo que dices”, “estoy de acuerdo”, etc. Una cara triste señala que “estamos desanimados”, que “nos sentimos agobiados”, que la “pesadez del alma nos afecta”, etc. Un ícono sustituye la palabra y con ello la posibilidad de la discusión en torno a sus matices, ya que estos son incluidos dentro de una sola representación visible. De esta manera, la “interacción” se hace “ágil”, pues el tiempo es economizado y los “extravíos” de las palabras son evitados. Este tipo de “comunicación” obedece evidentemente a los imperativos de la razón que calcula, regida por la finalidad y la estrategia.

<sup>31</sup> Cf. Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, pp. 132, 139, principalmente.

Pero el proceder metafísico no se detiene en la definición de los entes circunscritos a las posibilidades de la representación. Correspondiendo al principio rector “nada es sin fundamento”, cuya máxima exaltación se encuentra en la metafísica moderna, indaga por la razón de ser de los entes y por aquello que hace que un ente sea ese ente y no otro<sup>33</sup>. Todo ente tiene un fundamento, una razón de ser, que no es, de acuerdo con la lógica que gobierna este modo de pensar, el mismo ente, sino algo diferente a él. Esta consideración general se extiende, indudablemente, hasta el ámbito de la reflexión en torno al lenguaje.

Tanto en las tres conferencias dictadas en 1957 y 1958 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia con el título “La esencia del lenguaje” (*Das Wesen der Sprache*)<sup>34</sup>, como en la conferencia sostenida en Berlín en 1959, titulada “El camino hacia el lenguaje” (*Der Weg zur Sprache*)<sup>35</sup>, Heidegger introduce la definición tradicional de esencia como “lo que algo es” (τὸ τί ἔστιν). Esta definición parece no decir nada nuevo: la esencia es aquello que algo es. Esto es obvio y no admite discusión. Sin embargo, esta aparente claridad oculta lo que permanece en el fondo y, en este sentido, lo que puede dar luz.

La esencia es “lo que algo es”. ¿Esta afirmación quiere decir que la esencia es ese algo?, ¿que ese algo y la esencia se identifican? Si la respuesta es afirmativa contradice claramente la lógica interna que rige la producción de oraciones de la gramática occidental, gobernada por el vínculo indisoluble entre el sujeto y el predicado. Lo decisivo, sin embargo, es que al contradecir dicha gramática se va en contravía al “modo de pensar” que

---

<sup>32</sup> Cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 246.

<sup>33</sup> La pregunta por el fundamento metafísico de los entes en general y en su totalidad encuentra respuesta en la definición del ser como *causa prima*, última *ratio*, *causa sui*, Dios, que son expresiones de la determinación del ser como primer fundamento (cf. Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” [“Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”], en: *Identidad y diferencia [Identität und Differenz]*, Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 126, 130). Esta forma de concebir al ser funda la versión onto-teo-lógica de la metafísica (*ibid.*, pp. 128, 150, principalmente). Por su parte, la pregunta por la esencia de un ente en particular indaga por aquello que hace de este tal ente y no otro. La pregunta por la esencia pertenece a la búsqueda metafísica de fundamentos y en este sentido a la forma de interrogar característica de la onto-teología: “En la medida en que toda esencia tiene el carácter de fundamento, la indagación por la esencia es la profundización y fundamentación del fundamento” (Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 175).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 247.

acompaña a esta y que despliega su poder inquebrantable en la época moderna.

Toda oración está compuesta por lo menos por un sujeto y un predicado. Este es un principio básico y a la vez fundamental de nuestra gramática. El sujeto es la parte de la oración de la cual se dice o predica algo. El predicado, por su parte, es aquello que se dice del sujeto, verbigracia, una acción que este puede llevar a cabo, un atributo a través del cual se le califica, un estado de ánimo, etc.: su función es ampliar de múltiples maneras nuestro conocimiento respecto al sujeto de la oración. El predicado conforme a razón es aquel que no está contenido por naturaleza en el sujeto del cual se predica<sup>36</sup>. Con esto se quiere decir que sujeto y predicado no se identifican. Por el contrario, si lo predicado del sujeto pertenece a este por naturaleza y de esta manera las dos partes se identifican, hablamos de una tautología, de una forma viciada y vacía de enlazar al sujeto con lo que se dice acerca de él. Dicho con otras palabras y con mayor precisión, en una tautología no se dice nada, se extravía el camino y se malgasta el tiempo.

El enunciado “la esencia es lo que algo es”, ¿es una tautología? Si confiamos en la vehemencia con que el pensamiento occidental rechaza este tipo de construcciones, evidentemente no lo es. Para evitar el círculo vicioso debe asegurarse que sujeto y predicado no se identifiquen, que no sean lo mismo. La esencia de una cosa no es lo mismo que esa cosa de la cual ella es su esencia y de la cual ella, en estricto sentido lingüístico, se predica. Es lo que hace que la cosa sea esto y no aquello. Si se es coherente con las exigencias lingüísticas ya mencionadas en torno a la elaboración de oraciones con sentido, debe decirse que la esencia es el atributo fundamental sin el cual algo no puede ser lo que es: la esencia de una cosa es un predicado que señala lo que la cosa es.

En la expresión “la esencia del lenguaje”, Heidegger sintetiza lo sostenido hasta el momento al asegurar que en ella el lenguaje hace las veces

---

<sup>36</sup> Debido a que considera que la gramática no solamente trata de asuntos lingüísticos, sino que es una manifestación del modo cómo el ente es interpretado en la tradición occidental, Heidegger estima que la superación de la metafísica implica también la superación de la gramática que la representa (cf. *Unterwegs zur Sprache*, pp. 15, 200). En idéntica dirección se dirige la crítica nietzscheana a dicha disciplina (cf. *Jenseits von Gut und Böse [Más allá del bien y del mal]*, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA)*, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín: Walter de Gruyter, 1988, KSA 5, pp. 11-12, 34-35, 54, 73).



de sujeto<sup>37</sup>. Si esto es así, el término “esencia” juega el rol de predicado y designa, en consecuencia, algo que se dice o se puede decir de aquel. La historia de la reflexión occidental en torno al lenguaje ha consistido, entonces, en llenar de contenido ese concepto general y, en sentido formal, vacío que se presenta aquí como predicado. Se ha hecho uso predilecto, cuando no exclusivo, de la representación como instrumento de búsqueda y se ha tratado de modo indirecto el fenómeno lingüístico<sup>38</sup>.

La definición de la esencia como “lo que algo es” oculta varias cosas. En primer lugar, que lo que está en el fondo no es solo lo que algo es, sino lo que hace que ese algo sea tal y no otra cosa. Es por esta razón que la pregunta por la esencia termina siendo una pregunta por la razón de ser, por el fundamento. De esta manera se hace evidente que las preguntas planteadas inicialmente están inseparablemente vinculadas: ¿qué es el lenguaje? encuentra eco en la respuesta a la pregunta ¿cuál es su fundamento? A la pregunta por lo que algo es se responde con su esencia, que a su vez es la explicitación de un fundamento. Esta es la forma acostumbrada de proceder de la tradición metafísica que domina a Occidente. No es de extrañar, en consecuencia, que la reflexión en torno al lenguaje termine siendo la historia de las múltiples esencias, fundamentos o razones de ser asignadas al lenguaje a lo largo del tiempo: “Tratar reflexivamente el lenguaje significa, por tanto, ofrecer una representación de su esencia y delimitarla adecuadamente respecto a otras representaciones”<sup>39</sup>.

El lenguaje es un ente cuya esencia es un ente asequible a la representación. Este es el efecto primario de la fusión de las preguntas básicas del indagar metafísico. La esencia es un ente constante, estable, fijo y subyacente. Ella delimita y con ello limita, pues determina que algo sea una cosa y no otra. La esencia de una cosa es aquello por lo cual esa cosa es lo que es; es en este sentido que la esencia “es lo que la cosa es”. Esta caracterización de la esencia es la condición de posibilidad de toda definición, a través de la cual se fija con exactitud la naturaleza de algo. Contra esta perspectiva “estabilizadora” –esenciante– de lo humano en general y de todo aquello que le concierne al hombre, se han manifestado en especial Heidegger y, con anterioridad a él, Nietzsche. Este lo hace al resaltar el carácter aún no

---

<sup>37</sup>Cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 201.

<sup>38</sup>*Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>39</sup>*Ibid.*, pp. 11-12.

fijado, y en ese sentido indefinible, del hombre<sup>40</sup>. Heidegger postula su propia versión al considerar la existencia en términos de *ek-sistencia*<sup>41</sup>, de proyecto abierto no obstante su dimensión situada en el tiempo y en el espacio.

¿Qué pasa con la esencia del lenguaje? Es evidente que ninguna de las preguntas metafísicas básicas ya señaladas logra conducir hasta ella. La razón de esta afirmación es simple: tales preguntas conducen inexorablemente a respuestas que entifican al lenguaje, lo convierten en un ente más en medio de muchos otros, pues al definirlo con las categorías de lo a la mano le asignan una naturaleza estable y subyacente, que permite afirmar que el lenguaje “es” algo. Toda definición<sup>42</sup> es metafísica por antonomasia y responde a un modo de preguntar que la exige. Este modo de preguntar pertenece a la tradición occidental desde sus inicios y se radicaliza en el interés de la época moderna por el fundamento.

Si se mira con mayor detenimiento lo dicho hasta el momento es posible pensar la pregunta por la esencia del lenguaje de otra manera. Las preguntas por aquello que el lenguaje es y por su fundamento impiden acceder realmente a lo propio del lenguaje. Ellas son la doble expresión de una misma pregunta fundamental: la pregunta por la esencia. La consecuencia directa de esto no se deja esperar: lo que impide experimentar la esencia del lenguaje es la pregunta misma por la esencia del lenguaje. Se trata, entonces, de plantear con nuevas coordenadas la pregunta por lo propio de este.

<sup>40</sup> Cf. Nietzsche, F., o.c., p. 81.

<sup>41</sup> Cf. Heidegger, M., “Brief über den Humanismus” (“Carta sobre el humanismo”), en: *Wegmarken (Hitos)*, GA 9, 1976, p. 326.

<sup>42</sup> Definir consiste en fijar significados y con ello determinar lo que un ente es. Toda definición es una respuesta a la pregunta por la esencia de una cosa. En consecuencia, es el modo característico de proceder de la metafísica regida por la preeminencia del ente sobre el ser. Definir es entificar, transformar “el sentido” en ente a través de las palabras. El mejor ejemplo de este proceder es la determinación del ser como algo que es (ser = a ...). Nietzsche percibe el antecedente directo de este modo de pensar en el ordenamiento, agrupación y abstracción del caudal de impresiones alcanzadas en la intuición, a través de la construcción de conceptos (cf. “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne” [“Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”], en: *Nachgelassene Schriften 1870-1873 [Escritos póstumos]*, KSA 1, p. 881). Esta capacidad de volatilizar el devenir en beneficio de la sobrevivencia física de la especie humana será luego interpretada como actividad propia de los filósofos, destacados por su falta de sentido histórico, su odio a la noción de devenir, su tendencia a crear momias conceptuales: por su idolatría a los conceptos (cf. *Götzen Dämmerung [Crepúsculo de los ídolos]*, KSA 6, pp. 74-79).

En “La esencia del lenguaje”<sup>43</sup>, Heidegger es claro al respecto. No se trata de indagar por la esencia del lenguaje, sino por el lenguaje de la esencia. En esta nueva frase rectora, la esencia deja de ser un simple predicado y se convierte en sujeto. Sin embargo, no es el sujeto gramatical del cual se enuncia algo ni tampoco “lo que algo es”, sino “lo esenciante” del lenguaje: su mismo despliegue. Se rompe de esta manera con dos hitos de la tradición occidental profundamente conectados entre sí y de los cuales uno de ellos, el vínculo entre sujeto y predicado, se cree aún insuperable. Vale la pena anotar que precisamente la interpretación del ente inmersa en la determinación del enunciado como relación sujeto-predicado impide la comprensión de la afirmación heideggeriana “el lenguaje habla”, que desde una aproximación apresurada puede ser catalogada como tautología o círculo vicioso.

Esencia, que no es concebida como sujeto de una oración ni como substrato (*subjectum*) de un acontecer, sino como el acontecer mismo –el verbo *wesen* en su forma participial *wesend*– quiere decir también perdurar (*währen*) y permanecer (*weilen*). Heidegger aclara que tal perdurar no es en este contexto sinónimo de durar (*dauern*). En el sentido de “esencia” (*es west*) hace presencia y perdurando de esta manera “nos concierne, nos encamina y nos demanda”<sup>44</sup>. La manera como el lenguaje se despliega y en consecuencia nos interpela y encamina está claramente señalada a lo largo de la conferencia *Die Sprache* (El lenguaje)<sup>45</sup>, dictada en 1950 a la memoria de Max Kommerell en Bühlerhöhe –repetida en 1951 en la *Württembergische Bibliotheksgesellschaft* de Stuttgart– y en la conferencia *Der Weg zur Sprache* (El camino hacia el lenguaje)<sup>46</sup>, sostenida en la *Bayerische Akademie der Schönen Künste* en Berlín –publicada por primera vez en 1959.

El lenguaje acontece desplegando por sí mismo lo que le es propio. De esta manera permanece y perdura como aquello que él es y solo así interpela al hombre. Esta forma de interpelar no es una más entre muchas otras, una cualidad más del lenguaje, sino la propia posibilidad de su mismo despliegue en tanto que lenguaje. Heidegger es enfático: “el lenguaje habla”. Los presupuestos de esta concepción ya han sido planteados: con esto no se quiere decir que un sujeto llamado “lenguaje” lleve a

---

<sup>43</sup> Cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 201.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 11-33.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 241-268.

cabo una actividad designada con el mismo nombre ni que, de acuerdo con las reglas lógicas, se caiga en una simple repetición de lo mismo, que no dice nada y confunde al pensamiento. Hablando, el lenguaje despliega su esencia, que es el mismo acontecer (*wesend*) del lenguaje.

La pregunta por la esencia es inadecuada porque incita a responder con un ente, que oculta con su aparente claridad el auténtico acontecer del lenguaje. Es en este sentido que tal pregunta impide experimentar lo propio del lenguaje. Por esta razón, Heidegger transforma la indagación metafísica por la esencia del lenguaje en una meditación acerca del modo como este se despliega. En lugar de preguntar “cuál es la esencia del lenguaje” se pregunta “cómo acontece el lenguaje en tanto que lenguaje”<sup>47</sup>. El acontecer del lenguaje (*Sprachwesen*) se convierte en la puerta de entrada a lo auténtico del lenguaje: al hecho de que “el lenguaje habla”. Con esta expresión se transforma todo el horizonte de la reflexión en torno al “fenómeno lingüístico”.

### 3. La “espera” del lenguaje

El giro producido implica un distanciamiento radical de la forma tradicional de buscar lo propio del lenguaje. En lugar de recurrir a la representación y conceptualización de la esencia de este, lo que ha generado sus innumerables definiciones lingüísticas, psicológicas, filosóficas, antropológicas, etc., se trata de crear las condiciones necesarias para hacer una experiencia pensante con él. Este propósito exige dos “actitudes” que a primera vista parecen ser contradictorias.

En la conferencia de 1950 anteriormente citada, Heidegger señala: “Dilucidar el lenguaje quiere decir no tanto traerlo a él sino llevarnos a nosotros mismos al lugar de su esencia: al recogimiento en el *Ereignis*”<sup>48</sup>. Con esta afirmación se anticipa ya el carácter esencial del *Ereignis* en la dilucidación de lo propio del lenguaje y se indica la “actitud” que posibilita entrar en este. Mientras la tradición ha optado por traducir su despliegue en categorías propias de la representación, lo ha transcrito en conceptos y definiciones, y de esta manera lo ha traído al lugar en que habita el hombre del pensar que calcula, Heidegger invita a dirigirnos hacia la

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 12 y 249-250.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 12.

auténtica morada del lenguaje, hacia su propio hablar. Esta “actitud”, que indica el sendero para acceder al acontecer del lenguaje, es caracterizada como un “adentrarse” directa y activamente en él.

El objetivo fundamental heideggeriano es hacer una experiencia con el lenguaje. Esta experiencia, sin embargo, no puede ser buscada ni tampoco preparada como un plan preconcebido y detalladamente organizado. Con ello se pondría en acción solamente una estrategia para alcanzar un objetivo específico, se estarían seleccionando los medios adecuados para el logro de un fin determinado y, en consecuencia, alcanzaría su punto culminante el modo de pensar que organiza y prevé. La experiencia nos acaece, nos alcanza y nos transforma<sup>49</sup>, y, en ese sentido, no es algo a lo que podamos dirigirnos y adentrarnos, sino algo a lo que cabe “esperar”. Esta segunda “actitud” parece denotar un estado de pasividad del hombre ante el lenguaje, que contradiría claramente a la primera.

Si la experiencia no consiste en traer el lenguaje hacia nosotros en la forma de conocimiento fruto de la representación, se puede preguntar, parados en la orilla del reflexionar que exige soluciones, si debemos ir hacia él o, por el contrario, esperar su advenimiento. Una corta reflexión acerca de lo que quiere decir “esperar” puede guiarnos hacia la respuesta. En su escrito de 1945, “Αγχιβασιή: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen” (“Diálogo en un camino del campo entre un investigador, un erudito y un sabio”)<sup>50</sup>, Heidegger nos provee de algunas claves para abordar este asunto.

La concepción cotidiana del esperar lleva consigo la necesidad de un objeto (*warten auf*) que, para ser ese objeto debe haber sido previamente representado como tal. Se espera algo y se espera a alguien, y con ello se sabe lo que viene y puede venir. En este sentido, es un aseguramiento que delimita la situación y las posibilidades de la misma, hasta el extremo de establecer con antelación el “qué”, el “dónde” y el “cuándo” de la espera. Un buen ejemplo de esta actitud lo ofrece el “investigador” que participa en el diálogo al preguntar, en medio del camino del campo y de

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>50</sup> Cf. Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche (Camino del campo-Diálogos)*, GA 77, 1995, pp. 3-159. Gran parte de este escrito, la comprendida entre las páginas 105 y 157, se repite totalmente en la segunda parte del libro titulado *Gelassenheit*, es decir, en “Zur Erörterung der Gelassenheit” (Pfullingen: Günther Neske, 1959, pp. 29-73). Asimismo en el tomo 13 de la obra completa, entre las páginas 37 y 74.

la perplejidad producida por el ir y venir de la conversación, a qué y dónde se debe esperar<sup>51</sup>. El esperar se entiende como un “aguardar” pasivamente a que algo ya preparado venga o suceda y, en consecuencia, como un no hacer nada hasta que lo esperado acaezca. Esperamos a un amigo con el que previamente hemos acordado el lugar y el momento del encuentro, esperamos a un medio de transporte determinado en un lugar y a una hora establecida para tal fin.

Aun en el estado de cosas en el que no se tiene pleno conocimiento de lo esperado y este no es un objeto, una persona o un suceso determinado con precisión, y por tanto no es posible prever lo que vendrá, existe un “objeto” para la espera. Este esperar es ciertamente de otro tipo, diferente al anteriormente mencionado, pues no tiene un referente totalmente definido, y sin embargo comparte con él la pasividad de quien aguarda a lo que puede venir. De alguna manera el “objeto” de la espera se multiplica al hacerse difuso y crea la apariencia de no existir como tal. Esta es la perspectiva implícita del “sabio” en el momento de invitar a sus compañeros de discusión a no hacer nada sino solamente esperar. Es en esencia la misma posición de quien, por ejemplo, ya no espera a alguien, sino solamente aguarda noticias acerca de esa persona. El tiempo que transcurre es acompañado de incertidumbre, que no es más que la espera de una certeza que permanece en la oscuridad o, en otras palabras, de una certidumbre que aún se ausenta; es la falta de seguridad acerca de algo, que tarde o temprano se aclarará e instaurará nuevamente la certidumbre. Es por esa razón que la incertidumbre no es nunca desesperanza.

Contrariamente a la opinión común, que considera la desesperanza en términos negativos, esta es originariamente un “estado” del *Dasein* que vincula de manera auténtica a este con el ser y el lenguaje. En la desesperanza no se manifiesta el deseo ni la creencia de que algo acontecerá, no se espera nada, y en tal sentido se carece de objeto y no hay nada que representar. Pero con esto no se cierra el mundo ni se acaba la posibilidad; por el contrario, aquel se abre y esta hace presencia. La desesperanza así entendida es apertura sin “objeto” y sin espera, pues no hay ente alguno para representar.

---

<sup>51</sup> Heidegger, M., “Αγγιβάσις: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”, en: *Feldweg-Gespräche*, GA 77, p. 110.

La “desesperanza reactiva”, aquella a la que se llega solamente después de haber agotado todas las esperanzas tras múltiples intentos fallidos de alcanzar lo esperado, no es en su origen la otra cara de aquel “estado” auténtico del *Dasein* que nos pone ante lo abierto. Es más bien “desilusión”, pérdida de la ilusión, y ocaso de los grandes ideales surgidos con el deseo humano de hallar soluciones definitivas a sus más apremiantes inquietudes y necesidades. Es por esta razón que tras la desesperanza, en este sentido concebida, se esconde realmente la autoderrota de la esperanza, en otras palabras, el nihilismo fruto de la muerte de los grandes relatos junto con sus promesas de felicidad y completud.

Si se acepta la interpretación heideggeriana de la propuesta nietzscheana de la transvaloración de todos los valores como expresión del culmen de la metafísica<sup>52</sup>, es posible entender aun más el verdadero sentido de la desesperanza aquí mencionada. Para Heidegger la inversión planteada por Nietzsche no es realmente una superación del nihilismo europeo sino su expresión, ya que mantiene incólume la historia del olvido del ser en la preeminencia del ente. Las palabras del loco que anuncia la muerte de Dios –del mundo suprasensible– son manifestación de la desesperanza producida por la pérdida del ente supremo que daba fundamento a todo lo real, y a la vez el comienzo de la búsqueda de una nueva razón de ser. Esta desesperanza permanece indefectiblemente atada al ente tanto en la pérdida del sentido que acompaña a la certidumbre del fin de la seguridad remitida a lo supremo –nihilismo pasivo– como en la espera y deseo del fundamento que vendrá –nihilismo activo.

Esta doble vinculación al ente constituye para Heidegger la expresión patente de que la historia occidental tiene por esencia el olvido del ser: “Con todo, si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad del ser falte por completo en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad y, de acuerdo con esto, no ocurra nada con el ser mismo y su verdad, entonces, en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es, en su esencia, nihilismo... Pensado a partir del destino del ser, el *nihil* del término nihilismo significa que no pasa nada con el ser. El ser no llega a la luz de su propia esencia. En la manifestación de lo ente

---

<sup>52</sup> Heidegger vincula explícitamente la transvaloración de todos los valores con la voluntad de poder –“principio de la nueva instauración de valores”– y por esta vía la define como expresión de la metafísica nietzscheana (cf. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, en: *Holzwege*, GA 5, pp. 209-267).

como tal, el propio ser se queda fuera. La verdad del ser no aparece, permanece olvidada”<sup>53</sup>.

A partir de lo dicho en esta cita se hace evidente con mayor claridad que el nihilismo solamente es posible en relación directa con un estado del ente: el ente perdido que produce la falta de sentido en su versión acostumbrada y el ente esperado, que como tal obnubila y limita la mirada. La verdadera superación del nihilismo exige, por tanto, ir más allá de toda preeminencia del ente, para abrirse libremente al acontecer del ser.

Esta perspectiva crítica del nihilismo, desarrollada por Heidegger a lo largo de los cinco semestres dedicados al pensamiento de Nietzsche en la Universidad de Friburgo de Brisgovia entre 1936 y 1940<sup>54</sup>, se refleja claramente en la concepción del “esperar” señalada en el diálogo de 1945 ya mencionado. En él, afirma el “erudito” que el “esperar” no se deja en absoluto embarcar en el re-presentar, pues él realmente no tiene un objeto<sup>55</sup>. Es en esta medida que el “esperar” se adentra en la apertura misma y se convierte en lo único que podría realmente ser esperado. En este punto el “esperar” coincide enteramente con la desesperanza concebida como carencia de espera.

El “esperar” a lo abierto está él mismo abierto porque no tiene objeto que esperar y en ese sentido se libera de los límites impuestos por lo esperado, no depende de ningún ente que lo determine como espera. No se identifica ya con el no hacer nada que aguarda pasivamente a lo que viene. Coincide con el “ir de camino” (*Be-Wëgen*), que es en esencia un estar abierto al resonar del lenguaje<sup>56</sup>. Por esta razón no es válida la disyuntiva planteada

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>54</sup> Cf. Heidegger, M., *Nietzsche*.

<sup>55</sup> Cf. Heidegger, M., “Αγγιβασίη: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”, en: *Feldweg-Gespräche*, GA 77, p. 115.

<sup>56</sup> Heidegger sostiene que la palabra “wëgen”, proveniente del dialecto suabo-alemánico, significa abrir un camino, y que *Be-wëgen* quiere decir producir y fundar caminos, proveer de caminos a una región (*Unterwegs zur Sprache*, p. 198). Establece una diferencia entre este segundo término y el verbo “mover” (*Bewegen*), que en una clara alusión a Aristóteles define como hacer que algo cambie de lugar, crezca, decrezca o se transforme en general (*ibid.*). Con esto busca diferenciar la puesta en camino que abre camino del simple moverse en un camino. Debido a que el camino (*Weg*) es concebido como un dejar-llegar y alcanzar, la puesta en camino (*Be-wëgten*) significará en última instancia dejar llegar al lenguaje a su resonar, es decir, permanecer abierto a su hablar.



en la pregunta si hacer una experiencia con el lenguaje consiste en dirigirse hacia él o esperar a que él mismo acaezca, nos aborde y nos transforme. Ir hacia y “esperar” son lo mismo (*das Selbe*) porque son la apertura a lo propio del lenguaje y al acontecer del ser. Hacer una experiencia con el lenguaje consiste, entonces, en dejarse abordar por su interpelación en una especie de “doble movimiento”: entrando y sometiéndose a él<sup>57</sup>. Ir de camino en una “espera” desesperanzada.

No se trata de acumular conocimientos acerca del lenguaje y de verificarlos a través de procedimientos acordes con la intención de los correspondientes ámbitos del saber, sino de alcanzar su acontecer (*Sprachwesen*), es decir, “experimentarlo”. “Hacer una experiencia” significa para Heidegger alcanzar algo a través de un camino e incluso, en una acepción aún más radical, “caminar en un camino”<sup>58</sup>. Este camino no tiene meta alguna, carece de “objeto”. Nada lo espera al final. No tiene destino más allá de sí mismo. Por esta razón, no está hecho para ser recorrido como si fuera un trayecto. El camino es abierto en el mismo caminar (*Bewegen*). Abrir camino implica, por su parte, atreverse y aventurarse (*wagen*) a hacerlo. Sin embargo, este atrevimiento no es el fruto de la capacidad de decisión libre de la voluntad subjetiva. Es la respuesta a la interpelación del lenguaje, al que ya pertenecemos por el hecho mismo de ser hombres. Hacer la experiencia pensante con el lenguaje significa atreverse a abrir el camino que conduce hacia él en una “espera sin objeto”, más exactamente, sin ente que representar.

La experiencia del lenguaje impide que este sea representado simplemente como “algo que es”, como un ente. Desde esta perspectiva, Heidegger dedica parte de su reflexión a la superación (*Verwindung*) de las posiciones que permanecen inmersas en esta concepción. Con ello no busca, sin embargo, criticar algunas formas determinadas de concebir al lenguaje como ente para hacer apología de otras<sup>59</sup>, sino ir más allá de todas ellas hacia una caracterización ontológica de este.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 169, 170.

<sup>59</sup> Lafont (*Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 118-136, principalmente) considera la perspectiva heideggeriana del lenguaje como una aproximación semántica enfrentada a la pragmática, como preeminencia del significado y la apertura sobre la referencia. Esta interpretación no es acertada porque: a) identifica apresuradamente la apertura de mundo con la producción de significados y de esta manera da a la propuesta heideggeriana

#### 4. Tras los fundamentos de la opinión común

El rasgo principal del lenguaje concebido como ente es su determinación como herramienta para el uso humano. Heidegger no hace una clasificación detallada de todas y cada una de las formas a través de las cuales se expresa esta aproximación instrumental al lenguaje, aunque insinúa un intento de realizarla en su conferencia de 1950, *Die Sprache* (*El lenguaje*). En ella considera tres aspectos derivados de la opinión común en torno al lenguaje, que en esencia son la síntesis de tres concepciones instrumentalistas acerca del mismo<sup>60</sup>:

a) El hablar (*Sprechen*) como un expresar (*Ausdrücken*), a través del cual se exterioriza (*äußern*) algo interior. El lenguaje es considerado aquí como una herramienta para exteriorizar lo que se halla en aquello que ha sido representado como región interna del hombre. Aristóteles puede ser tomado como ejemplo de esta concepción. En las conferencias de 1957/58, *Das Wesen der Sprache* (La esencia del lenguaje), y de 1959, *Der Weg zur Sprache* (El camino hacia el lenguaje)<sup>61</sup>, Heidegger cita el texto aristotélico acerca de la enunciación, contenido en *περὶ ἑρμηνείας –De interpretatione–*, en el que a través de una cadena de remisiones se resalta el papel ya señalado del lenguaje: lo escrito –las letras– es una expresión (*Zeigen*) de los sonidos vocales (*stimmliche Laute*); estos son expresión de los padecimientos del alma (*Erleidnisse in der Seele*), que a su vez remiten

---

un carácter idealista-semántico que no posee. La “esencia del lenguaje” no consiste en proveer de significados a las cosas –otra manera de distribuir nombres –, sino en dejar aparecer en su libre despliegue lo que viene con él a presencia (cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, pp. 145, 200, 252ss); b) pasa por alto la crítica de Heidegger a la identificación de la esencia del lenguaje con su función significativa (cf. Heidegger, M., “Logos”, en: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 218; “Das Wort. Die Bedeutung der Wörter”, en: Papenfuss, D. y O. Pöggeler [eds.], o.c., pp. 13 y 15). Con este modo de proceder explica la concepción heideggeriana del lenguaje con categorías que han sido criticadas por esta misma concepción; c) postula una falsa dicotomía entre lo semántico y lo pragmático, dando a entender que Heidegger no toma en cuenta el ámbito del uso del lenguaje. Con ello reafirma su interpretación de la perspectiva heideggeriana del lenguaje como perspectiva idealista. Parece no tener en cuenta la mutua dependencia del lenguaje y el hablar humano (cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, pp. 159-160, 256, 265-266), que obviamente remite a los usos comunicativos del lenguaje en contextos específicos (cf. *ibid.*, pp. 205, 264 y *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 148).

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 203-204, 244-245.

a las cosas de las cuales ellos se han formado una “representación” (*Darstellung*). Dejando de lado la relación de los padecimientos del alma con las cosas a las que ellos remiten, así como el componente fisiológico resaltado por Heidegger al tratar esta perspectiva, es posible concentrar la mirada en el hecho de que el lenguaje –hablado y escrito– es el fruto de los estados internos del alma humana.

Esta acepción, la más corriente en palabras del propio Heidegger, se manifiesta de múltiples formas, que no obstante su indiscutible variabilidad, obedecen sin excepción al primado de la metafísica del sujeto. Como ejemplo puede ser utilizado el psicoanálisis freudiano. No obstante su distanciamiento del primado de la conciencia, postulado y defendido por las teorías en boga en aquel tiempo, el análisis de su propuesta permite apreciar que detrás de ella se halla en realidad el poder indiscutible de la subjetividad y la interpretación del lenguaje como medio para la expresión de estados internos.

La meta de la técnica psicoanalítica es llevar a la conciencia, y de esta manera a la claridad, los contenidos inconscientes –velados– que gobiernan calladamente la psique del paciente. Tanto el carácter detalladamente estructurado del psiquismo –una especie de plano cartesiano de la  $\psi\upsilon\chi\eta$ , concebida desde las ópticas dinámica, económica y tópica– como la intención esclarecedora de la terapia responden adecuadamente a las exigencias planteadas por la razón que calcula y espera certezas. En este contexto, el lenguaje hace las veces de instrumento portador del sentido oculto de lo que acontece en el inconsciente hacia la conciencia. Analizado con detalle es la puerta de entrada a la dilucidación de los estados inconscientes que determinan el comportamiento humano.

El lenguaje es valorado positivamente por el hecho de portar significados, que adecuadamente interpretados conducen al sujeto analizado a la aclaración de sus propios impulsos. Solo en este contexto tienen sentido la interpretación de los sueños y la dilucidación psicoanalítica del significado profundo del chiste y de los lapsus hablados y escritos. Todas las manifestaciones conscientes del hombre son objeto de análisis –incluidas las obras de arte pictórico y literario– al ser concebidas como expresión indudable de sus estados internos. Con Freud se radicaliza esta concepción del lenguaje como medio de exteriorización.

b) El hablar como actividad del hombre. Heidegger concibe la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt como el punto culminante de

esta perspectiva, en especial lo sostenido en la introducción a sus estudios acerca de “la lengua Kawi en la isla de Java”<sup>62</sup>. En este texto, que de acuerdo con Heidegger ha marcado de manera determinante toda la ciencia lingüística y la filosofía del lenguaje producida en su tiempo<sup>63</sup>, se afirma categóricamente que el lenguaje no es una obra (*Ergon*) sino una actividad (*Energeia*)<sup>64</sup>.

Esta perspectiva puede ser entendida a partir de tres rasgos mutuamente vinculados. En primer lugar, la concepción del sonido articulado como fundamento y esencia de todo hablar. Lo decisivo es, sin embargo, que tal hablar es realmente humano en el momento en que a través de los sonidos que lo hacen posible porta significados. Con ello se hace necesario indagar por el origen de tales significados y, en consecuencia, por el modo en que son producidos.

Esta indagación conduce hacia el segundo rasgo de la aproximación humboldtiana, que coincide en este punto con la primera concepción instrumental del lenguaje anteriormente señalada. Para Humboldt, el lenguaje es la actividad interna del espíritu que busca llevar el pensamiento al sonido articulado. Dado que el pensamiento no hace referencia a contenidos mentales aislados, que solo pueden ser comunicados e intercambiados intersubjetivamente, sino a una especie de perspectiva mundana general tomada en su integralidad, el lenguaje es definido como un “verdadero mundo” que el espíritu pone entre sí y los objetos externos<sup>65</sup>. Concebido el espíritu como sujeto, en los términos de la relación que se establece entre un sujeto representante y un objeto representado, el poner (*setzen*) es definido como síntesis entre el sujeto y sus objetos<sup>66</sup>. Bajo esta perspectiva es evidente que la filosofía del lenguaje propuesta por Humboldt comparte íntegramente los presupuestos fundamentales de la filosofía de la subjetividad que impera en la época moderna.

<sup>62</sup> Cf. Von Humboldt, W., “Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts” (“Sobre la diversidad de la construcción del habla humana y su influencia sobre el desarrollo espiritual del género humano”), en: *Schriften zur Sprachphilosophie II, Sämtliche Werke*, Berlín: Mundus, 1999. tomo 5.

<sup>63</sup> Cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 246.

<sup>64</sup> Cf. Von Humboldt, W., o.c., p. 42.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>66</sup> Cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, pp. 247 y 248.

Acorde con los mencionados presupuestos, el mundo es caracterizado en términos subjetivos. Es aquello que es puesto por la fuerza interna del espíritu. En tal sentido, no es el mundo de cosas y entes fácticos que podemos denominar “mundo exterior”, sino una elaboración del sujeto mediado por la historia y la cultura. Por esta razón ya no se habla simplemente de “mundo”, sino de “visión de mundo” (*Weltansicht*). Con esta expresión no se está pensando, sin embargo, en la forma particular como un individuo determinado ve el mundo, en la perspectiva que tiene de este. Se hace referencia a una especie de “estructura representativa”, bajo y a través de la cual se congrega y se expresa una cultura, una “humanidad particular” (*ein Menschentum*). Este es el tercer rasgo de la perspectiva humboldtiana: el lenguaje concebido como “visión de mundo”. Filosofía del lenguaje, estudios antropológicos e histórico-culturales se funden en una sola unidad en la reflexión de W. von Humboldt.

No obstante los amplios alcances de esta concepción, el lenguaje es relegado a un plano en el que no puede llegar al despliegue de su propia esencia. Independientemente de su determinación como obra o actividad, es considerado como una forma más, entre muchas otras, en la producción cultural de perspectivas de mundo y en el desarrollo espiritual del hombre. Es un producto de la subjetividad al servicio del hombre y como tal una herramienta para su desarrollo. Esta aproximación sería válida y plausible si no confundiera los rasgos propios del hablar (*Sprechen*) con el despliegue de la esencia del lenguaje (*Sprachwesen*)<sup>67</sup>. Con esta confusión se lleva a cabo la instrumentalización del lenguaje, que es convertido en un simple ente entre muchos otros. Se niega también su carácter ontológico, su vínculo esencial con la comparecencia de los entes en el mundo, señalado enfáticamente por Heidegger en su conferencia de 1936, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Hölderlin y la esencia de la poesía) y en su dilucidación del poema *Das Wort* (La palabra) de Stefan George<sup>68</sup>. Con ello se corresponde al estado de olvido del ser característico de la historia de Occidente.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 247 y 249.

<sup>68</sup> Esta es la crítica fundamental que Heidegger hace a Hamann, Herder y Humboldt (cf. *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung “Über den Ursprung der Sprache”* [De la esencia del lenguaje. La metafísica del lenguaje y la esencia de la palabra. El tratado de Herder “Acerca del origen del lenguaje”], GA 85, 1999, p. 38). Él comparte con los tres el distanciamiento

Humboldt es para Heidegger el representante más importante de todo un movimiento científico e intelectual que surge y se desarrolla bajo la tutela de la modernidad y su concepción del mundo como imagen. Lo que sirve de punto de contacto a esta perspectiva general va en contravía del núcleo “metodológico” heideggeriano: a) en lugar de hacer una experiencia pensante con el lenguaje, se elaboran definiciones y representaciones de este, que no logran acceder a su despliegue<sup>69</sup>; b) se aborda el fenómeno lingüístico centrado exclusivamente en el ámbito antropológico, y con ello en el ente, en detrimento de su carácter originario<sup>70</sup>; c) se accede de forma indirecta al lenguaje, interrogando por su fundamento y por lo que él mismo fundamenta. De esta manera se pasa por alto la invitación fenomenológica heideggeriana de dirigirse hacia las cosas mismas sin mediaciones<sup>71</sup>.

Los ámbitos más importantes en los que se ha desarrollado esta perspectiva del lenguaje son la gramática y la lógica, la filosofía del lenguaje, la lingüística general, la psicología, así como la lingüística y la filología de las diversas lenguas<sup>72</sup>. Heidegger hace esta mención pero, por lo general, no señala con detalle quiénes son los máximos exponentes de cada una de estas disciplinas; solamente lo hace para la psicología y la

---

de la concepción del lenguaje como instrumento, pero les objeta la conservación de este como un ente al servicio de la representación. Ellos creen estar haciendo referencia al “lenguaje” en su sentido ontológico fundamental pero en realidad solo abordan el “hablar” humano. En su camino hacia el lenguaje los tres toman al hombre como única orientación, tal como lo señala Heidegger haciendo referencia a Humboldt (cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 249). Esto no quiere decir que Heidegger niegue el hablar humano para caer en la idealización del lenguaje ni la función designativa del mismo para absolutizar su función de apertura, según la interpretación de Lafont (o.c., pp. 20, 27-33, principalmente). Él busca solamente evitar la recaída en la metafísica, desde la cual se explica el acontecer originario del lenguaje a partir del hablar del hombre y se da preeminencia al ámbito óntico sobre el ontológico: “¿no corremos el peligro de elevar el lenguaje a una entidad fantasmal, existente en sí, y que no podemos encontrar en ninguna parte, mientras sigamos reflexionando con sobriedad acerca de él? Pero el lenguaje permanece inequívocamente ligado al hablar humano... El lenguaje necesita del hablar humano y sin embargo no es el mero producto de nuestra actividad de hablar” (Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, pp. 255-256).

<sup>69</sup> Cf., por ejemplo, *ibid.*, pp. 11-12, 250, 14-15, 160-161, 202-205.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>71</sup> Las conferencias de 1950, “Die Sprache”, y de 1957/58, “Das Wesen der Sprache”, (cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, pp. 11-33, 159-216, respectivamente) pueden ser entendidas en su totalidad como un desarrollo de este principio fenomenológico. Cf. también al respecto: *ibid.*, pp. 242ss, especialmente 247-248. Asimismo: *ibid.*, pp. 13 y 180.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 15, 160, 242.

filosofía del lenguaje en sus apuntes preparatorios para el seminario del semestre de verano de 1939, que junto con los protocolos de las once sesiones correspondientes fueron publicados en el tomo 85 de su obra completa, bajo el título *Vom Wesen der Sprache*. Refiriéndose a la psicología, específicamente a la psicofísica, menciona a Wilhelm Wundt con su concepción del lenguaje como “movimiento de expresión”<sup>73</sup>. En referencia a la filosofía del lenguaje, caracterizada como pregunta por el origen del fenómeno lingüístico, señala a Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder y Wilhelm von Humboldt junto a Jakob Grimm. Para remitir a la lingüística del siglo XIX menciona la lingüística general de Bopp<sup>74</sup>.

c) El hablar como representación y exposición de lo real y lo irreal. Aquí se expresa la concepción del lenguaje como instrumento de conocimiento. Con esto se quiere decir que las palabras necesariamente hacen referencia a las cosas del mundo, con las que deben corresponderse para representarlas fielmente en su realidad. Esta exigencia implica la distribución previa de los nombres de las cosas a través del lenguaje, considerado como herramienta de designación de realidades pre-existentes a su despliegue. Esta perspectiva encuentra su preámbulo y, al mismo tiempo, su determinación en la pregunta por la naturaleza de las palabras, planteada por primera vez en forma explícita en el *Cratilo* de Platón<sup>75</sup>. Independientemente del

---

<sup>73</sup> Cf. Heidegger, M., *Vom Wesen der Sprache*, GA 85, p. 53. Wundt (*Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Stuttgart: Alfred Kröner, 1921, tomo 1: *Die Sprache*) hace un acercamiento psicofísico al lenguaje, al que considera, junto con el mito y las costumbres, como pilar de la psicología de los pueblos. El lenguaje es un apoyo indispensable para el pensar colectivo, pues a través de él se expresan el mundo de representación del hombre (*ibid.*, p. 37), sus sentimientos (*ibid.*, p. 38), sus estados internos en general y sus afectos (*ibid.*, p. 43). Sin embargo, su carácter esencial no está determinado por la capacidad de comunicar pensamientos y representaciones ni por sus manifestaciones sonoras, sino por su valor como movimiento de expresión. Movimiento de expresión son todas las manifestaciones psicofísicas de vida que acompañan las expresiones humanas (*ibid.*, p. 65), entre las cuales el lenguaje es, no obstante su particularidad y desarrollo, solamente una forma más (*ibid.*, p. 43).

<sup>74</sup> Cf. Heidegger, M., *Vom Wesen der Sprache*, GA 85, pp. 38, 54. En relación con los autores mencionados, cf. respectivamente: Hamann, J. G., “Rezension der Herderschen Preisschrift über den Ursprung der Sprache”, en: *Schriften zur Sprache*, Frankfurt: Suhrkamp, 1967, pp. 129-136; Herder, J. G., “Abhandlung über den Ursprung der Sprache”, en: *Sprachphilosophische Schriften*, Hamburgo: Felix Meiner, 1960, pp. 3-87; Grimm, J., “Über den Ursprung der Sprache”, en: *Kleinere Schriften*, Berlin: Dümmler, 1897, tomo I, pp. 256-299.

<sup>75</sup> Cf. Platón, *Kratylos*, Leipzig: Felix Meiner, 1922.

énfasis puesto sobre el carácter convencional de la distribución de los nombres (Hermógenes) o sobre el carácter esencial de los mismos (Cratilo), el telón de fondo de este diálogo es la consideración del lenguaje como herramienta para la aproximación cognoscitiva al mundo exterior y, con ello, de las palabras como exposición o designación de este.

Solo a partir de esta pregunta conductora surge el interés de constatar el grado de adecuación en que se encuentra la palabra respecto a las cosas por ella nombradas. Este interés no solamente muestra el significado instrumental del lenguaje ya presente en Platón, y desarrollado con ímpetu por la Stoa<sup>76</sup>, sino fundamentalmente la transformación de la esencia de la verdad como *aletheia* a la verdad como *adaecuatio*.

Esta perspectiva encuentra asidero en la definición moderna del lenguaje como herramienta al servicio de la descripción de los objetos de la representación a través de la enunciación y la conceptualización. Toda la preocupación de la teoría del conocimiento por la rigurosidad formal de los conceptos y por el grado en que estos corresponden a sus referentes empíricos, así como la dependencia de estos al nivel del desarrollo del pensamiento lógico<sup>77</sup>, es la consecuencia indirecta de la reflexión acerca de la naturaleza de la palabra y el efecto directo e inmediato de la pregunta por la correspondencia entre enunciado y realidad empírica. Tal preocupación manifiesta, finalmente, el deseo oculto de alcanzar la univocidad de las palabras, concebida erróneamente en términos de comprensión (*Verständigung*): “La opinión de que solamente el concepto produce la claridad de la palabra es casi incorregible. Con esto se trataría de convertir los significados de la palabra en conceptos y de esta manera hacer al lenguaje capaz de producir la comprensión unívoca”<sup>78</sup>.

Los alcances de este punto de vista llegan incluso hasta la noción de diálogo (*Gespräch*). Este se convierte en un procedimiento comunicativo reglado, basado en la precisión y en la fuerza del lenguaje argumentativo en pro de definiciones conjuntas, que en una u otra medida se acercan al ideal de la comprensión unívoca. Es por esta razón que los discursos especializados,

---

<sup>76</sup> Cf. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, p. 245.

<sup>77</sup> Cf. por ejemplo: Piaget, J., *Sprechen und Denken des Kindes*, Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1972.

<sup>78</sup> Heidegger, M., “Das abendländische Gespräch”, en: *Zu Hölderlin Griechenlandreisen*, GA 75, p. 78.



caracterizados por acuerdos conceptuales y procedimentales, permanecen ajenos al sentido común y cierran sus puertas a todo aquello que esté más allá de sus propias reglas. Por este mismo motivo la acción comunicativa, apoyada y sustentada en los principios de la lógica de la argumentación –otra expresión del predominio interpretativo de la razón unilateral moderna– es excluyente y en este sentido totalitaria.

Las tres posiciones ya tratadas respecto al lenguaje no son, sin embargo, las únicas maneras como el hombre pretende determinar el rol de la palabra. Además de ellas es posible hallar por lo menos otra, que si bien está profundamente relacionada con estas no se agota en ninguna de ellas ni es tomada como su hilo conductor.

d) El lenguaje como medio de comunicación y entendimiento. La posición heideggeriana respecto a esta concepción no es desarrollada con la sistematicidad y amplitud que su importancia requiere. Solo se encuentran algunas menciones generales que no abordan con detalle las causas del distanciamiento ni el núcleo de la crítica. Sin embargo, es obvio que los mismos elementos usados en los casos anteriores para diferenciar su lectura ontológica de la definición instrumental y óptica del lenguaje sirven de hilo conductor para la superación de esta perspectiva.

Ya no se trata solamente de tomar distancia ante la reducción del lenguaje a simple expresión (*Ausdruck*) de sentimientos y emociones internas –ante la definición de este como canal de exteriorización (*Äußerung*) de la subjetividad–, sino también ante su determinación como instrumento posibilitador del intercambio comunicativo entre los hombres. A primera vista puede parecer que se está hablando de lo mismo con palabras diferentes. En defensa de esta apreciación es posible afirmar que toda manifestación de la subjetividad es de por sí comunicación, pues exterioriza estados internos, que solamente de esta manera se convierten en objeto para los demás. No obstante, si se parte del hecho de que la comunicación humana no está restringida al vínculo que se establece entre la emisión y recepción sonora de un mensaje ni a la decodificación del contenido del mismo, es posible entender con mayor precisión el matiz que se introduce en la diferenciación de estas acepciones.

La comprensión (*Verständigung*) es el concepto que permite demarcar la frontera que distingue la comunicación de la simple expresión de afecciones internas. Para alcanzar la comunicación no son suficientes la exteriorización (*Äußern*) e información (*Mitteilen*) de los contenidos de la

representación ni la comprensión (*Verstehen*) e interpretación (*Auslegung*) de estos. Hace falta el interés por la mutua comprensión (*Verständigung*), por la búsqueda de acuerdos en pro de la resolución de problemas y por la toma de decisiones conjuntas. En este sentido, no es posible hablar de comunicación sin hacer referencia directa e inmediata a la comprensión, ni se puede pensar en esta sin vínculo alguno con aquella. De esta manera, la comunicación desborda lo simplemente cognoscitivo, enfatizando su esencia social y cultural.

Para llevar a cabo su objetivo, la comunicación requiere del lenguaje convertido en instrumento facilitador del acercamiento y del acuerdo entre los interlocutores. Desde esta perspectiva, lenguaje es aquello que circula de aquí para allá, de un interlocutor a otro, en el proceso de la acción comunicativa, que no se puede realizar completa y efectivamente a través de simples contactos pre-lingüísticos, donde la palabra se ausenta. Por el contrario, la comunicación se hace posible y viable en su interés por el entendimiento, solamente a través del lenguaje mediado social y culturalmente. Independientemente del objetivo, del procedimiento y de las reglas que rigen este procedimiento, la comunicación se hace posible en y a través del lenguaje, y encuentra su sentido y razón de ser en la comprensión y el entendimiento mutuo.

Esta concepción es también instrumental. Ha sido llevada al extremo en el concepto de habilidad comunicativa que nutre, por ejemplo, las propuestas de formación en resolución de conflictos y manejo de las relaciones internacionales. En estos ámbitos se exige del lenguaje claridad, pertinencia al contexto en el que se aplica, plasticidad ante las nuevas situaciones, sencillez para hacerse asequible al auditorio, fuerza en su función perlocutiva, etc. Con todo esto se pretende afinar la herramienta lingüística humana para que surta los efectos buscados en el proceso de la actividad comunicativa. De esta manera el lenguaje se convierte en una pieza más de un mecanismo de comunicación estructurado detalladamente por el pensar que calcula y planifica.

154

Sin dejar de reconocer el valor que esta concepción del lenguaje tiene para el desarrollo de la comunicación humana, Heidegger puntualiza en su conferencia de 1936, “Hölderlin y la esencia de la poesía”<sup>79</sup>, que el acontecer

---

<sup>79</sup> Heidegger. M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981, pp. 37-38.

del lenguaje no puede ser limitado a la función de servir como medio de entendimiento (*Verständigungsmittel*) –ni a la función de comunicar experiencias, decisiones y sentimientos–, pues es en esencia mucho más que una herramienta al servicio del hombre. En este sentido el lenguaje es la auténtica posibilidad de que haya mundo e historia y de que el hombre sea hombre. El mismo distanciamiento de este rol asignado al lenguaje está manifiesto en el diálogo ya citado de 1946/47–1948, *Das abendländische Gespräch*<sup>80</sup>.

Sin llegar a la hipostatización del lenguaje que niegue cualquier vínculo con la experiencia humana –lo que además de ser idealista sería torpe–, Heidegger sostiene que este no se agota en ninguna de las formas de uso humano, no se despliega como tal –en su esencia– en ninguna de sus versiones instrumentales, no es simplemente una posesión humana. El lenguaje en estricto sentido ontológico –como dejar-aparecer– es la “condición de posibilidad” para que el hombre hable y de esta manera tenga la oportunidad de abrir el mundo y “apropiarse” de él, y con ello de abrir un mundo y arraigarse en él, tal como lo señala la experiencia de la vida en la tierra natal. Esto es posible porque el lenguaje es la casa del ser y el “lugar” donde el hombre, habitando, halla su esencia: “barruntamos la esencia del hombre en el hecho de que él habita en el lenguaje, porque este es la morada de su esencia y determina (*be-stimmt*) todo su habitar”<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Cf. Heidegger, M., *Zu Hölderlin Griechenlandreisen*, GA 75, p. 78.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 76.