

LENGUAJE, PENSAR Y ARTE (POESÍA) EN EL PENSAR DEL *EREIGNIS* DE HEIDEGGER

Agustín Rodríguez^{1}*
Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
caracatoa@hotmail.com

Resumen

Se desea ante todo mostrar los rasgos más fundamentales de la esencia del lenguaje en el pensar del *Ereignis*. La tarea es cumplida atendiendo tanto descripciones de Heidegger del lenguaje *en cuanto tal*, como consideraciones del mismo de la conexión lenguaje, pensar, poetizar y arte en general. Así, no sólo se pretende acceder a la mencionada esencia del lenguaje, sino también arribar a significados fundamentales de estos últimos fenómenos. Al final nos referiremos sucintamente al problema de *la distinción de la poesía* frente a las restantes artes.

Palabras clave: arte, lenguaje, pensar, poetizar.

LANGUAGE, THINKING AND ART (POETRY) IN THE THINKING OF HEIDEGGER'S *EREIGNIS*

Abstract

The wish is to show the most important aspects of the essence of language in the thought of *Ereignis*. The task is achieved taking into account the descriptions of Heidegger about language *itself*, as well as its considerations of the connexion language, thinking, poetry and art in general. Like that, it is not only the essence of language but also to

* **Agustín Rodríguez Villenave.** Magíster en Filosofía y Doctor en Filosofía. Imparte sus enseñanzas en el Departamento de Filosofía, la Maestría en Filosofía y el Doctorado de Filosofía de la ULA. Es autor de libros y artículos publicados en diversas revistas filosóficas.

Fecha de recepción de este artículo: 15.5.2007

Fecha de aceptación: 06.06.2007

accomplish the most fundamental meanings of these last phenomenons. At the end, there is a resume about the problem of the distinction of poetry compared with other arts.

Key words: art, language, thinking, poetry.

1. Introducción

La mirada estará puesta aquí primariamente en la concepción que Heidegger tiene del lenguaje. Deseado es exponer su esencia, pero la tarea de mostrar qué sea él ha sido empuñada por el pensador una y otra vez a lo largo de su camino filosófico¹. Descartado está para nosotros re-ejecutar con él enteramente dicha tarea, pues ello sobrepasa obviamente nuestras posibilidades aquí. Pretendemos no obstante ofrecer las determinaciones filosóficas *más fundamentales*, que, conforme al filosofar crítico (*destrutivo*) de Heidegger, respecto de la tradición filosófica, pertenecen originariamente a la esencia del lenguaje, en el pensar *del Ereignis*. Para ello no sólo consideraremos algunas de sus decisivas descripciones fenomenológicas, dirigidas allí exclusivamente al lenguaje como tal, sino también nos referiremos especialmente a algunas de sus exposiciones de la conexión de lenguaje, pensar, poetizar y arte en general. Esto último descansa para nosotros en dos motivos.

Por un lado, como veremos, a partir del examen filosófico de la mencionada conexión, la comprensión misma del lenguaje en tanto lenguaje se verá fortalecida y alcanzará una más sólida comprobación fenomenal, pues la conexión en cuestión nada tiene que ver con una reunión ejecutada artificialmente de asuntos *ajenos* unos a otros, más bien constituye una conexión *intima* de fenómenos, por naturaleza, muy próximos los unos a los otros. Vale apuntar por ahora, sólo como *indicación formal*, que poetizar y pensar son, según Heidegger, los modos, *delicada- (es decir, cercanos entre sí), pero claramente distintos*, más distinguidos del hablar concreto humano. En la *realidad (Wirklichkeit)* plena de los mismos se ve *ejecutada* originariamente la esencia misma del lenguaje. Por ello puede Heidegger *conquistar* acceso a ésta mediante el dejar mostrarse de ambos fenómenos. A tal conquista contribuye también su consideración ontológica, no estética, más bien superadora y aclaratoria del sentido de la estética, del arte en general, toda vez que éste, como el pensar mismo, constituye una de las maneras destacadas en que acontece *la verdad*, la cual tiene lugar en el lenguaje. Pero, por otro lado y como segundo motivo, con nuestro acercamiento a la referencia mutua de lenguaje, pensar y arte, podremos arribar

a algunos significados esenciales de estos dos últimos fenómenos, decisivos para su comprensión originaria, sin la pretensión en ello de dilucidarlos *plenamente* en su sentido esencial, con lo cual se verá satisfecha complementaria y significativamente nuestra particular intención aquí. En especial, a este respecto, queremos aclarar, si como piensa Heidegger la esencia del lenguaje radica en *el silencio*, ¿qué significa entonces que poetizar y pensar cumplen de manera excelente tal esencia, si ambas son formas del lenguaje escrito y/o hablado?, ¿cual es el significado del hablar *humano*? Además deseamos también aquí en especial acercarnos al *significado del problema* del carácter distinguido de la poesía en relación con las restantes artes.

Antes de comenzar nuestras consideraciones propiamente dichas, conviene señalar que en *Ser y Tiempo* se evidencia de nuevo, como ya en la obra temprana de Heidegger, una íntima conexión entre Ser y lenguaje, toda vez que allí se piensa que “la patencia” de los entes y, con ella, la verdad del Ser acontecen en el lenguaje. El estar abierto del *Ser-en-el-mundo* en total, que funda la patencia de los entes, y la esencia *sin sonido* del lenguaje, que posibilita *la pronunciación de toda palabra*, son desde la perspectiva de *Ser y Tiempo* inseparables y concebidos así el uno a partir del otro y viceversa. Entre Ser y lenguaje es también pensada por Heidegger, en su filosofía segunda del *Ereignis*, como veremos, una referencia recíproca esencial. Lenguaje y Ser como Ereignis son pensados en íntima reciprocidad. Por ello queremos a continuación hacer una caracterización del Ereignis en sus rasgos fundamentales, que despeje nuestro camino de exposición de la esencia del lenguaje esa filosofía del Ereignis.

2. El Ereignis y su articulación

Como es ya ampliamente conocido en los ambientes filosóficos, al inicio de los años 30 del siglo pasado tuvo lugar en el camino de pensamiento de Heidegger *un cambio fundamental*. Con éste, Heidegger, en su intento de responder *la pregunta por el Ser*, abandona la perspectiva trascendental-horizontal y emprende la pregunta por la vía *del pensar del Ereignis*. Tal cambio llega a ser referido muy a menudo, en la investigación de Heidegger², como *el giro (die Kehre)* de su pensar. En verdad resulta ya problemático designar así a este cambio, en el sentido de que tal designación puede conducir a confusión, toda vez que el término “giro”, por un lado, presenta en la obra de Heidegger distintas significaciones y, por otro, designa *primariamente* no un cambio del camino de pensamiento, sino más bien, conforme a él, *el rasgo esencial de una conexión de cosas (fenómenos)*. En su carta a Richardson del inicio de abril

de 1962, Heidegger nos dice: “El giro no es en primera línea *un proceso en el pensar preguntante*; él pertenece a la *conexión misma de cosas* [*Sachverhalt selbst*] designada mediante los títulos “Ser y Tiempo”, “Tiempo y Ser”³.

Con el giro en sentido primario lo que es aludido es el giro *en el Ereignis*. Pero, ciertamente, Heidegger mismo refiere, en su *Carta al Humanismo*, *un giro*⁴, que consiste en “la explicación del tiempo en tanto del horizonte trascendental de la pregunta por el Ser”⁵ y que constituye la tercera sección planeada, no publicada, de la primera parte de la obra “Ser y Tiempo”. Como sabemos, Heidegger mismo ha calificado tal explicación como un fracaso⁶; pero la profundización del pensar interrogante en el fenómeno del tiempo, en íntima y recíproca referencia con el Ser, condujo, conforme a él, al pensar *del giro en el Ser mismo como Ereignis*, y en verdad gracias en primera instancia a este giro mismo⁸. Este giro consiste, por un lado, en *el pertenecer* del Ser, en tanto estar presente, al *tiempo*, en tanto la iluminación *del* ocultarse o verdad del Ser (Seyn)⁹; por otro, en *el traer* (Erbringen) del tiempo, así comprendido, al Ser como estar presente¹⁰. El pertenecer aludido aclara la conexión del Ser con el Tiempo, designada en el título “Ser y Tiempo”; el traer, a la inversa, la conexión del Tiempo con el Ser, designada en el título “Tiempo y Ser”. En realidad, se trata aquí de “la conexión oscilante” que *se da* entre los fenómenos “Ser” y “Tiempo”, considerada en una dirección (el pertenecer) y en otra (el traer). Tal conexión con su doble carácter de ser del pertenecer y del traer descansa en el *Er-eignen* y se denomina incluso *Ereignis*¹¹. Pero en este giro que es el Ereignis, y en verdad en su sentido primario, debe ser divisada la conexión de *hombre y Ser*, en la que ambos *se vuelven* el uno al otro, recíprocamente; pues Ser *puede ser traído* por el tiempo en su estar presente, como su *pertenencia*, “sólo en la medida en que la iluminación del ocultarse [tiempo] usa para sí [in seinen Brauch nimmt] un pensar que le corresponde”¹². La verdad del Ser *necesita* del *proyectar* pensante para poder acontecer como iluminación del ocultarse que es. El proyectar *co-rresponde* (*ent-spricht*) al lanzamiento (Zuwurf) o *llamamiento* (Zuruf) de la verdad del Ser dejando a ésta comparecer en cuanto tal. Aquí llega a ser ya divisada *la pertenencia de la esencia del lenguaje al Ser como Ereignis*. “El lenguaje nace del Ser [Seyn] y pertenece por ello a éste”¹³. En otro lugar Heidegger nos dice: en “el Er-eignis oscila¹⁴ la esencia [como acontecer] de aquello que habla como lenguaje, el cual fue llamado alguna vez *la casa del Ser*”¹⁵. Efectivamente, Heidegger denomina de esa manera en su *Carta al Humanismo* a la esencia del lenguaje¹⁶. Con esa expresión quiere dar a entender que el Ser es *el propietario* de esa estancia que es el lenguaje, en la cual habita

el Ser mismo¹⁷ y al mismo tiempo el ser del hombre. El fenómeno del Er-*eignis*, determinado esencialmente por el lenguaje, tiene el carácter de *a-propiación*. “Er-eignen quiere decir originariamente: er-*äugen*¹⁸, es decir divisar, llamar hacia sí con la mirada, *a-propiar* (*an-eignen*)”¹⁹. En el Er-*eignis* la verdad del Ser acontece como *lo a-propiador* (*Er-eignende*), la proyección y, con ella, la esencia total del hombre, el *Da-sein*, como *lo a-propiado* (*Er-eignete*). El Ser se apropia del hombre en virtud de *su necesidad* de hacerse patente y con ello se da a sí mismo al hombre como lo más propio de él; el hombre es apropiado por el Ser y con ello arrojado (*geworfen*) a lo más propio de él que es el Ser. El sentido más originario del giro en el Er-*eignis* lo constituye justamente esta apropiación mutua de hombre y Ser, de proyección apropiada y de lanzamiento apropiador²⁰.

Como podemos apreciar, en la concepción del fenómeno del Ereignis Heidegger no recurre al par conceptual “Trascendencia-Horizonte”, peculiar a su primer desarrollo de la pregunta por el Ser. El Ereignis no designa un *ir más allá del ente en dirección al horizonte de Ser y, con ello, al horizonte del tiempo*, por parte del hombre. En él no se da tal horizonte de la trascendencia que, kantianamente expresado, constituya *mera condición de posibilidad* del desocultamiento del ente, sino más bien, acontece, si de posibilitación se trata, la posibilitación *mutua y simultanea* de la verdad del Ser, en tanto de la iluminación del ocultarse, y del desocultamiento del ente, y en verdad, gracias a la *acogida* (*Bergung*)²¹ de la verdad del Ser en el ente, que tiene lugar *únicamente* mediante el *Da-sein*. Con la acogida, el *Da-sein* no trasciende al ente en dirección a la verdad del Ser, ni ésta funge como condición de posibilidad de la patencia del ente, sino que ente y verdad del Ser comparecen *simultáneamente* para él, posibilitándose recíprocamente.

Queremos ahora referirnos brevemente a la articulación interna del Er-*eignis*, al cual, como ya sabemos, pertenece el lenguaje. A partir de ella será posible ubicar sistemáticamente en el todo del pensar del Ereignis tanto a los fenómenos distinguidos del lenguaje “poesía” y “filosofía”, desde los cuales Heidegger alcanza un acceso decisivo a la esencia del lenguaje, como a las restantes artes que no son la poesía. La articulación en cuestión se encuentra expuesta en las “Contribuciones a la Filosofía” de Heidegger, las cuales ofrecen la primera configuración del dominio de articulación total del Ereignis, el cual *sostiene*, aún cuando no “en su vibración [Erzitterung]”²², el pensar de aquellas; ellas pertenecen *al tránsito hacia el otro inicio en la historia esencial* (*Wesungsgeschichte*) *del Ser*, “en el cual [tránsito] entra ahora el pensar occidental”²³.

La *ensambladura* (*Fuge*) del Ereignis está constituida por seis *articulaciones* (*Fügungen*) que la determinan como fenómeno unitario. Ellas son: *la resonancia, el pase* (*Zuspiel*), *el salto, la fundación, los futuros y el último dios*²⁴.

La articulación de la resonancia alude a la *experiencia de la indigencia* (*Not*) *del estar abandonado de Ser del ente*, en la cual *produce eco el acontecer esencial del Ser* con el carácter peculiar del *rehusamiento* (*Verweigerung*), *ante todo, en el modo de la desfiguración* (*Verstellung*)²⁵. El *primer inicio de la historia* (*Geschichte*) *del Ser* se inaugura con los presocráticos, con su concepción de la *alétheia* en tanto estar al descubierto, en la cual el encubrimiento esencial perteneciente a la misma, permaneció infundado. En la historia de ese inicio ha tenido lugar un abandono del ente por el Ser, y en verdad, en su final esencial, signado por *el olvido del Ser*, de manera extrema. El olvido del Ser es el modo en que el hombre corresponde al Ser como rehusamiento, el cual acontece en el abandono de Ser; en él, la indigencia del abandono de Ser llega a ser *indigencia de la pérdida de indigencia*. Así, es necesario, según Heidegger, experimentar el abandono de Ser en esta forma extrema y con ello dejar *resonar* al Ser como rehusamiento, para que la necesidad del otro inicio crezca. El rehusamiento del Ser en el modo de la desfiguración constituye la manera en que el ocultarse del Ser, perteneciente esencialmente a éste, acontece en el tránsito hacia el otro inicio.

La experiencia de la indigencia del estar abandonado, en la manera del estar olvidado, requiere de un recuerdo en el origen histórico del olvido de Ser, que lo haga aparecer *en cuanto tal* y que des-place así al pensar a la resonancia del Ser como rehusamiento y con ello a la necesidad del otro comienzo²⁶. Con tal recuerdo, el pensar *del Ereignis* transita ya hacia la articulación del pase. Para que el estar abandonado de Ser como estar olvidado de él comparezca *en tanto tal*, debe ocurrir que la concepción inicial presocrática de la *alétheia* sea avistada como su fuente. Esto encierra en sí que el primer inicio, fundado en la concepción de la *alétheia* como mero estar al descubierto, y su historia, es decir, la metafísica, sean *pasadas* (*zugespielt*)²⁷ al pensar proyectante del tránsito. Pero con este *pase* tiene lugar al mismo tiempo el *pase* del otro inicio, en tanto del otro acontecer inicial esencial del Ser, a dicho pensar. Pues avistar al primer inicio, como origen de la historia del pensar hasta ahora, amerita avistar al posible otro inicio como tal. Lo contrario también ocurre; el pase del otro inicio no tiene lugar sin el del primer inicio. El pase alternante del primer y del otro inicio al pensar proyectante acontece a partir de la resonancia del Ser como rehusamiento.

El *reconocimiento* de la indigencia en su forma extrema, gracias al mostrarse del abandono del ente por el Ser en cuanto tal, hace posible el *salto* del pensar en el Ser como Ereignis. En el salto el pensar “*coge en el vuelo* [*er-springt*] ... la pertenencia [de él] al Ser en su *pleno* acontecimiento esencial como Ereignis”²⁸; la estructura *total* del Ereignis en cuanto tal, es decir, el movimiento oscilatorio de apropiación mutua de la proyección *apropiada* y del lanzamiento *apropiador* del Ser, llega a ser así concebido *por primera vez explícitamente* por ésta misma (la proyección). No sólo el acontecimiento esencial de la verdad del Ser, en tanto iluminación del ocultarse, que se apropia de la proyección para mostrarse, es experimentada en el salto, sino también, al mismo tiempo, la proyección se experimenta a sí misma en él, en tanto *arrojada a la verdad del Ser*; es decir, *acontecida como propiedad de ésta, por ésta*²⁹. Esta estructura completa, experimentada, no es otra cosa que el fenómeno del giro en el Ereignis, referido antes por nosotros.

Con la experiencia de la indigencia y la ejecución del salto, posibilitada por aquella, acontece al mismo tiempo la necesidad de *la fundación* de la verdad del Ser. El salto *coge al vuelo* la verdad del Ser en su *ocultarse* y, a partir de ésta, *la necesidad de su fundación*³⁰; pues ella exige desde sí su fundación en el *Da-sein* para poder acontecer en lo abierto de la iluminación, que es la única manera en que ella puede darse. La fundación tiene un doble significado. Por un lado, quiere decir que el acontecimiento esencial de la verdad, en tanto de la iluminación del ocultarse, funge primariamente como *fundamento fundante* (*gründender Grund*), ya que ella acontece en su lanzarse a la proyección del *Da-sein* como *el conceder originario* (*das ursprüngliche Gewähren*)³¹; por otro lado, en una *segunda* significación, que, aún cuando referida a la primera y determinada por ella, no por ello deja de ser *decisiva* para la fundación de la verdad, la fundación quiere decir que “el fundamento fundante llega a ser alcanzado y asumido en cuanto tal”³² por el *Da-sein*; esto es, *ir al fondo de él y hacerlo constar como tal* (*Er-gründung*). Y esto implica al mismo tiempo dos cosas: en primer lugar, que la proyección apropiada deje *acontecer originariamente* a la verdad-fundamento³³ como *fundante*, es decir, en tanto *el conceder originario*. En segundo lugar, “*construir* sobre él [fundamento fundante] en tanto fundamento, llevar algo al fundamento”³⁴. En esto último es aludido el carácter de ser del *Da-sein* fundante dentro del *movimiento doble* que tiene lugar en la *acogida* (*Bergung*) de la verdad del Ser en el ente. Por un lado, es aludido el cuidar (*pflegen*) el crecimiento de la naturaleza y el erigir construcciones (*Bauten*) *a partir* de la verdad del Ser³⁵, la cual tiene en sí el

rasgo esencial del *establecerse* (*sich einrichten*) a sí misma en su abierto, por y para el cual “debe haber en esto abierto en cada caso un ente, en el cual el estar abierto alcance su lugar y permanencia”³⁶. Por otro lado, es referido el traer al ente a la verdad del Ser, en tanto el fundamento, el traerlo *de nuevo* a la patencia (*Wiederbringung des Seienden*)³⁷.

El fenómeno de la acogida constituye un momento decisivo de la fundación de la verdad del Ser, al cual Heidegger dedica en las “Contribuciones” el último de los cinco “apartados” en que está articulada la exposición de la fundación allí. No *hay* verdad del Ser, si ella no es acogida en su carácter *concedente*, en cada caso, en un ente, mediante el *Da-sein* y a partir de ella misma. Pero la verdad en tanto el litigio originario del desocultamiento y del doble ocultamiento, constituido por el ocultamiento originario del *negar* (*Versagen*) y por el de la *desfiguración* (*Verstellung*), sólo acontece como *el litigio de mundo y tierra*, al cual funda. El mundo es *la amplitud gobernante de referencias esenciales, relativas a lo que es, de un pueblo histórico*³⁸. En él tienen lugar las decisiones esenciales del pueblo histórico del caso sobre lo que es; pero, en tanto que toda decisión, para ser decisión, necesita descansar “en algo no dominado, oculto, engañante”³⁹, el mundo se funda en la Tierra. Pues ésta, con su carácter de ser de *lo que se encierra en sí mismo*, es eso no dominado del ente, que, al igual que el ente al que pertenece, tiene al mismo tiempo el rasgo de lo oculto en sentido del *negar* y de lo engañante en sentido de lo desfigurante, toda vez que ella está sometida al doble ocultamiento que gobierna en la iluminación. Con las decisiones esenciales que acontecen en el mundo, éste *pugna* por sacar a la tierra de ese su carácter no dominado, *negante*, *engañante*, y así de sobreponerse a ella, pero sin éxito; cuanto más pugna el mundo con la tierra de esta manera, tanto más llega a ser él mismo (lugar de las decisiones esenciales) y tanto más logra él posibilitar a la tierra, especialmente respecto a su cerrarse y negarse. La tierra por su parte no es simplemente algo cerrado, sino que *emerge* (*geht.. auf*) en lo abierto, perteneciéndole, en tanto lo cerrado que ella es, y, como ya indicado, es sometida en ello al doble ocultamiento que gobierna en lo abierto. En su emerger en lo abierto como lo que se cierra constantemente y por ello *acogiente* (*Bergende*)⁴⁰, sometida al doble ocultamiento, ella tiende a “incluir y retener en sí al mundo”⁴¹; pero tampoco lo logra plenamente, sino que cuanto más mantiene esa tendencia, tanto más llega a ser ella misma en su carácter del cerrarse y tanto más posibilita al mundo en tanto lugar del acontecer de las decisiones esenciales; pues estas son tanto más ellas, en la medida en que aquello que es decidido (la tierra) mantiene en mayor grado el carácter de lo

cerrado, sometido al doble ocultamiento. Ahora puede llegar a ser comprensible para nosotros esto que Heidegger nos dice: “Mundo y tierra son en cada caso litigantes y litigables. Sólo en tanto estos, ingresan ellos en el litigio de la iluminación del ocultamiento”⁴².

Finalmente, en lo que concierne a las dos últimas articulaciones del pensar del Ereignis, basta para nuestras intenciones aquí con la siguiente indicación formal. Con el término “*los venideros*” no es designado ningún hombre, que aún no ha llegado y aún está por venir; el término designa más bien a los *fundadores* concretos de la verdad del Ser, a los que *van a su fondo y lo hacen constar en tanto fundamento fundante*. Pero la fundación no tendría lugar sin el *carácter de lo divino (das Gotthafte)*, o *acontecimiento esencial del mismo (Gottwesen)*, del otro inicio, que es justamente lo nombrado con el título “*El último dios*” y que no hay confundir con el Ser, sino que más bien *requiere* de éste para poder acontecer como lo que es, como *señal*.

Ahora, por primera vez, comenzará a mostrarse para nosotros aquí la significación que los fenómenos del pensar, de la poesía y del arte tienen para Heidegger en su filosofía madura, con la ubicación de los mismos dentro de la articulación del Ereignis. Esos fenómenos constituyen para él maneras de fundación de la verdad del Ser. Conforme a Heidegger, hay una diversidad de maneras de acogida de la verdad del Ser en el ente. En distintos lugares de su obra, él ha referido tales maneras, sin que en ello haya habido una enumeración única de las mismas. No examinaremos aquí las distintas menciones específicas de dichas maneras, en los distintos textos de su obra. En su lugar nos limitaremos ahora a mencionar simplemente todas las maneras que, en un lugar o en otro, hemos encontrado que llegan a ser referidas⁴³. En cada una de ellas *el ente y, con éste, la tierra inherente a él*, en los cuales tiene lugar la acogida del fundamento fundante, son distintos. La acogida puede tener lugar en *la cosa natural, el útil, la maquinación (Machenschaft), la obra, la acción, la víctima, la mirada, la corporalidad*⁴⁴. En la acogida en la obra, la cual constituye *una* de las maneras *distinguidas*⁴⁵ de acogida, debe incluirse *la obra del pensar, la obra poética, las obras de arte de la pintura, escultura..., la obra de arte en general*, tal como es comprendida por Heidegger. El pensar mismo, el cual *crea*, en el tránsito hacia el otro inicio posible de la historicidad del Ser, la filosofía del Ereignis, se comprende a sí mismo como una manera de fundación de la verdad, y en verdad, descansando en el salto más propio y más amplio⁴⁶. Tal fundación y la del poetizar tienen lugar en *la palabra*. En ellos, como en el arte en general, *se ilumina* de manera extraordinaria la iluminación del ocultarse y, con ello,

al mismo tiempo, llega a ser *especialmente encarnecido* el modo de acontecer de ésta, el litigio de mundo y de tierra, a la cual pertenece la palabra hablada y escrita, en la cual es *acogida* la verdad del Ser. A la comprensión de la esencia del lenguaje a partir de ellos y de las restantes artes, y, viceversa, a la de estos a partir de aquella dedicamos la parte siguiente y final del presente trabajo.

3. La esencia del lenguaje y las maneras distinguidas de acogida de la verdad del pensar, poetizar y arte en general

En “Ser y Tiempo” la esencia del lenguaje se encuentra en *el habla (Rede)* en tanto articulación primaria, sin sonido y sin símbolos de escritura, del sentido en un todo de significaciones, referidas unas a otras, el cual es des-compuesto, gracias a la ejecución de la interpretación, en significaciones individuales de las cosas, de las cuales a su vez surgen las palabras pronunciadas o escritas, a las cuales ellas están fácticamente supeditadas, para ser expresadas⁴⁷. La esencia del lenguaje *hace posible* así *primariamente*, en esta perspectiva, al lenguaje. Como veremos, también en la filosofía del Ereignis la esencia del lenguaje es vista como un fenómeno desprovisto en sí mismo de sonido y de símbolos de escritura; pero, en esta concepción, aún más profunda, del lenguaje, dicha esencia y el lenguaje mismo⁴⁸ son concebidos, consecuentemente con dicha filosofía, en *su posibilidad mutua*, la cual acontece en el giro del Ereignis como acogida de la verdad del Ser en la palabra.

En la concepción del lenguaje en el pensar del Ereignis, incluso, en éste mismo, ha sido decisivo el diálogo del pensar de Heidegger con la poesía de Hölderlin. Especial importancia tiene en ello su lección sobre Hölderlin del semestre de invierno de 1934/35 “<<Germania >> y <<El Rin >>”. Aquí, como ya en *Ser y Tiempo*, Ser y lenguaje son pensados en íntima conexión. Los testimonios de ello son múltiples. Hölderlin designa al lenguaje *el más peligroso de todos los bienes*, que le está dado al hombre⁴⁹. Esto significa para Heidegger lo siguiente: en la medida en que la patencia del ente en total acontece *en el lenguaje (en su esencia)*, el cual es propio del hombre, *se encuentra* éste llevado, gracias al acontecimiento mismo del lenguaje, a esa patencia y con ello a “la amenaza del Ser en cuanto tal mediante el No-ser”⁵⁰, es decir, *al peligro más alto*. No se da Ser, sino en el lenguaje, y a la patencia del ente en total pertenece, como ya sabemos, el litigio originario de desocultamiento y doble ocultamiento; en este último justamente está incluida *la desfiguración o apariencia*, que es lo designado aquí con el término “No-ser”. Así, en tanto el hombre está arrojado a la verdad del ente en total, aconteciendo en el lenguaje, está referido ineludible-

mente tanto al desocultamiento como al doble ocultamiento, y con ello al peligro más alto. El hombre, en tanto le es dado el lenguaje, puede así sucumbir a la desfiguración del ente y cerrarse con ello a la *esencia* de la patencia del mismo. No se trata pues de *un* peligro en el ente, sino de “*el* peligro” en general.

Además: en virtud “del lenguaje, el hombre es el testigo del Ser. Él representa a éste, lo resiste y llega a ser su propiedad”⁵¹. El hombre testimonia del Ser a partir de la apertura de éste para él, la cual tiene lugar en el lenguaje. La apertura del Ser y con ésta, gracias a ella, la patencia del ente se dan *con y en* el lenguaje, y no previo a él, lo cual alimentaría la idea falsa de que, sólo *posteriormente* a su estar dados, podemos referirnos a ambos *por primera vez* con la palabra. El estar dado el Ser *en* el hombre tiene un carácter pasivo, toda vez que éste lo resiste. Pero en ello no se agota la referencia esencial del hombre al Ser; pues el hombre, en su resistencia a *la supremacía* del Ser, *abre* (carácter activo) al mismo tiempo al Ser, de un modo o de otro, mediante *la ejecución* del proyectar. El hombre es propiedad del Ser en el sentido de que él *le sirve* a éste para poder acontecer, y en verdad, en el lenguaje. El hombre proyectante *puede* servirle al Ser, aconteciendo en la esencia del lenguaje, *dejándolo acogerse de manera distinguida* en la palabra hablada o escrita. Este es el caso del poeta. Un testigo excelso *del* Ser. Pero él *puede* también caer a la desfiguración de Ser y ente, que pertenece a la esencia misma de la verdad, incurriendo en *habladurías*, con lo cual, sin embargo, también testimonia del ser.

“Ya que el hombre *es* en el lenguaje, por eso crea él este peligro [*el* peligro] y trae la destrucción acechante en él”⁵². Nos movemos aquí en una comprensión de la esencia del lenguaje radicalmente distinta a la aristotélica. Primariamente no está el lenguaje en el hombre, sino éste en el lenguaje. No es que el lenguaje *le pertenezca* al hombre entre otras facultades, sino que, conforme a la concepción del pensar del Ser como Ereignis, el hombre es posesión del lenguaje. En tanto que el hombre *es* en el lenguaje, está llevado por éste a él mismo, y con ello al Ser que acontece en el lenguaje. Gracias a ello, el hombre hace que tenga lugar la destrucción (*Zerstörung*), que como posibilidad se insinúa en la verdad del Ser, mediante la desfiguración y la habladuría. Heidegger precisa aún más el sentido de la peligrosidad del lenguaje, poetizado por Hölderlin, la cual constituye, conforme a él, *la determinación esencial más originaria* del lenguaje⁵³. El la determina como una peligrosidad esencialmente doble: “por un lado el peligro de la cercanía más alta a los dioses y con ello a la aniquilación excesiva mediante ellos⁵⁴, pero, al mismo tiempo, el peligro del alejarse hacia la habladuría desgastada y su apariencia y del involucrarse en ésta, más banales”⁵⁵.

Aún cuando íntimamente ligadas, ambas maneras del peligro son distinguibles de manera fundamental. Con la cercanía más alta a los dioses, la cual *puede efectivamente* acontecer en el lenguaje y por ende⁵⁶ en el Ser, el hombre sucumbe ante ellos y su referencia fundamental al ente en total, patente con la aparición de los mismos, llega a ser destruida⁵⁷. Este modo del peligro pugna con el del peligro en el sentido de la desfiguración de Ser y ente. La peligrosidad del lenguaje en tanto su determinación esencial más originaria alude pues a la comprensión ya referida del acontecimiento esencial del Ser y del No-Ser en el lenguaje. Tal originariedad más alta del lenguaje “se desarrolla inicialmente en la poesía”⁵⁸. En este sentido es a ella a donde preferentemente podría acudir a fin de desentrañar *primariamente* la esencia más originaria del lenguaje, y no al uso cotidiano de la palabra en tanto forma de la caída, como lo hace la así llamada filosofía del lenguaje y la ciencia del lenguaje, las cuales consideran a la poesía como excepción de la regla surgida del lenguaje cotidiano como forma de la caída. “Así todo es puesto patas arriba”⁵⁹. Procediendo de esta manera, ellas toman al lenguaje *ante todo* como *expresión* escrita u oral, la cual es señal de *significación*, y con ello obstruyen el acceso a la esencia originaria del lenguaje. “La poesía misma es sólo el acontecer distinguido en el acontecimiento del lenguaje, en cuyo poder se mantiene el hombre en tanto histórico”⁶⁰. La poesía misma, su esencia, es un acontecer, el acontecer de *la acogida distinguida* de la verdad del Ser en la palabra poética, y en verdad, *no fuera* del acontecimiento del lenguaje, sino *dentro o en él*; ella no es algo distinto al lenguaje, sino éste mismo aconteciendo de manera extraordinaria. En esta manera de acontecer del lenguaje, el hombre en tanto *histórico* se mantiene expuesto también de modo excepcional a la supremacía del lenguaje. Que el hombre posea carácter *histórico* (*geschichtlich*) significa que él *acontece* (*geschieht*), en tanto *es llevado por el acontecer* (*das Geschehen*) del lenguaje y del Ser a este acontecer mismo. En este sentido, no sólo él ostenta este carácter, sino también el lenguaje en su *acontecer* esencial y con él el Ser. La *historicidad* (*Geschichtlichkeit*) del hombre está por decirlo así empotrada en la historicidad del lenguaje y del Ser⁶¹. Además, lo “poético es la articulación fundamental del Dasein histórico, y eso quiere decir ahora: el lenguaje en cuanto tal constituye la esencia originaria del Ser histórico del hombre”⁶². Tal articulación alude al *estar expuesto* del Dasein a la supremacía del acontecer del Ser y del lenguaje. Gracias a la poesía y, al mismo tiempo, al lenguaje, pues poesía es el acontecer distinguido del lenguaje, la articulación fundamental del Dasein es *acogida* en la palabra. En ello poesía y lenguaje no son algo inofensivo que se adiciona a la ya consumada determinación esencial del hombre; más bien, “ambos *son* [destacado por nosotros] la misma articulación fundamental”⁶³.

En nuestras consideraciones hasta ahora acerca de la esencia del lenguaje, de la mano de la interpretación heideggeriana de la poesía de Hölderlin, ha permanecido sin ser referido explícitamente el carácter esencial de *diálogo* que tiene el lenguaje, en el cual descansan incluso dichas consideraciones. Queremos ahora tematizarlo en algún grado. Heidegger apela al siguiente texto de un fragmento de Hölderlin, para testimoniar en qué medida éste ha penetrado en el dominio esencial de la poesía y del lenguaje: “Mucho ha experimentado el hombre. / De los celestiales muchos nombrado, / Desde que un diálogo somos / Y oír podemos unos de otros”⁶⁴. Aquí es experimentada la esencia misma del hombre como *diálogo*. Pero en ello no es aludido *en primer lugar* a nuestro carácter de ser, de poder dialogar con *otros hombres*, sino al diálogo que acontece *siempre ya*⁶⁵ entre lo divino y el hombre, en el cual descansa el diálogo mismo entre hombres. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que el poeta alude en el texto al tiempo de los pueblos: “<<Desde que un diálogo somos >>. <<Desde>> - < desde el tiempo, en que... >”⁶⁶. Este tiempo *llega a ser* sólo si nosotros mismos *participamos* en el diálogo que somos, cuando nos *decidimos* por él, lo empuñamos explícitamente y nos mantenemos así en él; sólo así “comprenderemos la palabra del poeta”⁶⁷. Además, la esencia misma del lenguaje es su acontecer en el diálogo; no se da el lenguaje sino como diálogo. Pero éste no es algo que comienza en algún instante, “sino: desde que tal diálogo acontece, *es* en general tiempo e historia”⁶⁸. Este diálogo es precisamente lo que funda el estar expuesto del Dasein a la supremacía del Ser y de lo divino, nuestra forma de existencia histórica en medio del ente en total. El es así poesía.

La sentencia del poeta “>Desde que somos un diálogo<” quiere decir en sentido estricto que nuestro “ser acontece como diálogo”⁶⁹; este acontecer significa “que los dioses nos *interpelan* [*ansprechen*], nos someten a su *pretensión* [*Anspruch*]; las anteriores cursivas son nuestras], *nos conducen al lenguaje*”⁷⁰. Que este nuestro *ser* histórico, el *Da-sein*, sea conducido por los dioses al lenguaje, implica que nosotros mismos, interpelados por ellos, llevamos al lenguaje, *abrimos*, con nuestro co-rresponder, en tanto *proyectar y acoger lo proyectado en la palabra* (hablada o escrita), al *Da-sein* histórico y, ello quiere decir también, *al ente en total en cuanto tal* (el *Da* del *Da-sein*). En el ser llevado nuestro ser al lenguaje, que acontece en el acontecer de nuestro ser como diálogo, el dar a conocer (*Verlautbarung*) de la palabra a la patencia del ente constituye un fenómeno fundado en el acontecimiento del diálogo; pero en ello, *al mismo tiempo*, la palabra misma, hablada o escrita, es *un ente* indispensable para éste

acontecimiento; en ella tiene lugar su *acogida*. Además, con el dar a conocer a la patencia del ente, la palabra da a conocer también el encubrimiento y la desfiguración que pertenecen originariamente a aquella. Así, Heidegger nos dice: “Sólo donde acontece lenguaje, se abren Ser y No-ser”⁷¹.

No sólo somos diálogo cuando los dioses nos interpelan, también lo somos cuando no lo hacen, cuando “faltan sus señales”⁷². En este contexto, Heidegger menciona un fenómeno decisivo en y para su comprensión de la esencia del lenguaje, el fenómeno del *silenciar* (*Schweigen*)⁷³; allí nombra a continuación al fenómeno de la *habladuría*. Ambos fenómenos testimonian también, según Heidegger, que somos un diálogo. La mención de la *habladuría* como forma no-esencial del lenguaje en el contexto señalado podría considerarse como clara, debido a la falta de señales divinas, pero no así la del silencio. Sólo puede silenciar, quien tiene algo que decir⁷⁴. Así, no queremos aquí comprender que el silenciar mencionado tenga qué ver con la imposibilidad de decir algo, ya que no tenemos nada que decir, gracias a la ausencia de señales divinas. Más bien queremos pensar que en tal silenciar, *en tanto modo del hablar*, a pesar de estar mencionado en el contexto referido, yace un co-rresponder *genuino* a lo divino y con ello a la esencia del lenguaje y del Ser, en el cual Ser, lenguaje y divinidad están dados *positivamente*, tanto más originariamente, cuanto más *profundo* sea el silencio como modo del hablar. Examinaremos más de cerca en lo que resta de nuestra exposición el fenómeno del silencio, a partir de otros textos no pertenecientes a nuestra lección de Heidegger sobre Hölderlin, pero antes queremos valernos de nuevo de esta lección para señalar brevemente en qué sentido el diálogo entre hombres se funda en el diálogo entre lo divino y el hombre, como fuera mencionado. Conforme a la lección, en tanto que nuestro ser acontece como diálogo, estamos expuestos a la supremacía del Ser y de lo divino, y con ello a la patencia del ente en cuanto tal. El ente en su ser está abierto *de antemano* para cada uno de nosotros en y a partir del acontecimiento del lenguaje en tanto acontecimiento del diálogo y ello justamente es lo que hace posible que podamos oír unos de otros acerca del ente, hablar unos con otros sobre él; hace posible nuestro *ser-con* los otros⁷⁵.

En las “Contribuciones a la filosofía”, en el párrafo 255, ubicado en la sexta articulación del Ereignis (el último dios) y titulado ‘El giro en el Ereignis’, Heidegger nos da una indicación fundamental en relación a la íntima conexión entre Ser como Ereignis y lenguaje, en la cual precisamente es aludido al fenómeno esencial del *silencio*. Allí dice: “El giro acontece esencialmente entre el llamado (al perteneciente) y la pertenencia [*Zugehör*] (de lo llamado).

Giro es giro-en contra [Wider-kehre]. *La llamada* a saltar hacia la apropiación es la gran calma del conocerse más oculto. [...] De aquí toma su origen todo lenguaje del Da-sein y es por ello en esencia el silenciar”⁷⁶. En la cita, lo que ya conocimos como el lanzamiento apropiador y como la proyección apropiada del Ereignis son referidos con las expresiones “el llamado a lo que pertenece (al Ser)” y “la pertenencia (al Ser, que oye⁷⁷.) de lo llamado”, respectivamente. Estas expresiones nos refieren sin duda alguna a fenómenos del lenguaje, pero en verdad, ellas aquí deben ser tomadas en sentido *esencial* en tanto determinaciones *originarias* del Ser como Ereignis. El giro en el Ereignis llega a ser visto así como giro, uno contra el otro, “del llamado” y “de la pertenencia”. Tal giro es formulado con la expresión compacta: “*la llamada* a saltar hacia la a-propiación”. El Da-sein es llamado a ejecutar el salto en dirección a la a-propiación, que al mismo tiempo avanza, por decirlo así, hacia aquel, toda vez que ella no es más que *el lanzamiento apropiador*; ella lleva hacia sí en su llamado a la proyección para poder comparecer en cuanto tal; por ello ésta es designada como proyección *apropiada*. Es necesario llamar la atención aquí sobre el hecho de que estos caracteres fundamentales del Ereignis tienen como suelo primario experiencias extraordinarias que los ponen de relieve, como la experiencia poética de Hölderlin; en esa comprensión originaria del Ser se sostiene la interpretación de la diversidad fenomemal de Ser, en particular la de lo dado en la experiencia vulgar. Lo que resta aún por referir de nuestra cita es central en la comprensión de Heidegger del lenguaje. En la cita, el giro mismo en el Ereignis es designado por él como “la gran calma del conocerse más oculto”. La gran calma constituye “la llamada del lanzamiento aconteciente-apropiador”; ella es el ámbito en el cual y a partir del cual acontece el conocerse más oculto⁷⁸ del Da-sein. A continuación, en nuestra cita, Heidegger determina la esencia de todo lenguaje (hablado o escrito) del hombre como *el silencio*. El fundamento para tal determinación lo ve él en el origen mismo del lenguaje, que no es otro que “la gran calma”. En este sentido, la esencia originaria del lenguaje es “la gran calma”, a la cual pertenece “el silencio”. “La calma” no es un fenómeno primariamente humano; el hombre habla, pero también lo hace el origen de su hablar que es “la calma”⁷⁹. La calma y el silencio aquí referido se corresponden con los momentos fundamentales del Ereignis del lanzamiento aconteciente y de la proyección acontecida, respectivamente. Que el silencio, perteneciente a la gran calma, constituya la esencia del lenguaje significa que el pronunciar palabras y el escribirlas, *ya sea que se trate de un hablar genuino o de habladurías*, pero también *el silenciar, como modo del hablar*, surgen de él. Conforme a esto último, debemos distinguir entre el silencio de la proyección

acontecida, que co-rresponde (ent-spricht) a la gran calma, que acontece siempre en todo hablar, sin la elección del hombre, y que denominaremos aquí *el silencio originario*, y el silencio que constituye *un modo de hablar concreto* del hombre.

La gran calma es referida también por Heidegger en su obra tardía como *el campanilleo de la calma* (*das Ge-läut der Stille*). Así lo revela, por ejemplo, su diálogo hermenéutico con la poesía de Stefan George, sostenido en su trilogía de conferencias de Freiburg, titulada “La esencia del lenguaje” (1957/58)⁸⁰. En este diálogo, el pensar y el poetizar, encarnados especialmente en los dialogantes Heidegger y George, son experimentados por el pensar como “dos maneras completamente diferentes del decir”⁸¹. La diferencia misma de estas dos maneras del decir, es concebida allí, a partir de la esencia de ellas, en tanto “una diferencia delicada, pero clara”⁸². Gracias a la cercanía de ellas, su diferencia es delicada, por ello es posible su diálogo; ellas no se mantienen en una diferencia *tosca*, tal como ha sido considerado por la tradición filosófica, cuando concibe que poesía y filosofía son tan diferentes como lo son la facultad de la imaginación y la razón, con lo cual se ve impedido el diálogo entre ambas. Siendo delicada, la diferencia es sin embargo clara, inequívoca, no turbia⁸³. Poetizar y pensar son como dos paralelas que se cortan *en el infinito*, “en un corte que ellas mismas no hacen”⁸⁴. El corte en el infinito alude al *origen común* de ambos, es decir, al lanzamiento aconteciente del Ereignis, del cual ellos no disponen y que los refiere “a lo propio de sus esencias”⁸⁵. El Ereignis mismo como a-propiación es la cercanía que los acerca a su vecindad, en la cual (cercanía) ellos se mantienen y que recibe la denominación de *la seña* (*Die sage*)⁸⁶. Con este término Heidegger alude a la esencia del lenguaje. La seña en su hacer señas deja aparecer al mundo, a los cuatro parajes de *significatividad*⁸⁷ del mismo: la tierra, el cielo, los mortales y los divinos. Su hacer señas es *un tocar* (*ein Läuten*), como el tocar de las campanas, que *llama* a quien está dirigido, pero *sin sonido*. En este sentido, es *un reunir*⁸⁸ *que llama*, toda vez que deja abrirse a los parajes, mediante su llamado, en la manera del estar referidos unos a otros; la apertura de los parajes posibilita la patencia simultánea del ente, en el cual acontece la reunión de los mismos. A partir del hacer señas de la seña, en el sentido indicado, se abre también *el decir* del lenguaje, hablado o escrito (*Lauten*), el cual pertenece a la tierra. A la seña, en tanto reunir llamando, sin sonido, es a lo que Heidegger denomina “el campanilleo de la calma”⁸⁹. Manteniéndose en su cercanía, acontece el diálogo del poetizar y del pensar⁹⁰, en cuyo decir (*Lauten*) es acogido de manera extraordinaria el “campanilleo de la calma” y con ella la patencia del ente en total.

Pero ahora, después de haber visto que la esencia del lenguaje radica en el silencio originario, perteneciente a “la gran calma” o también al “campanilleo de la calma”, podríamos preguntarnos legítimamente por la relación existente entre el poetizar y el pensar, como modos distinguidos del hablar, con esa esencia misma. Si en la poesía, como hemos visto, se ve desarrollada la determinación esencial más originaria del lenguaje, *la peligrosidad del lenguaje*, si en ella, “el campanilleo de la calma” es acogido de manera extraordinaria, ¿qué relación mantiene entonces ella, así como también el pensar mismo, en tanto lenguajes escritos (o hablados), con el silencio originario del cual ellas *toman su origen*? Recordemos en primer lugar que la peligrosidad del lenguaje alude al acontecimiento de la patencia del Ser y del No-ser en el lenguaje. Este acontecimiento, podemos precisar ahora, se da también como la gran calma, a la cual co-responde siempre el hombre, en todos sus modos de hablar, gracias al silencio originario como manera *existencial* de ejecución de su proyección. Interpretamos aquí que *la distinción* del poetizar y del pensar frente a los restantes modos del lenguaje, hablado o escrito, radica esencialmente en la índole del co-responder de ellos a la calma. Si en el poetizar y el filosofar la esencia misma del lenguaje acontece de manera distinguida, entonces debe esperarse que ellos estén más cercanos a esa esencia que los restantes modos del escribir y pronunciar palabras, de suerte que así, en esa cercanía, su hablar *tome su origen* de esa fuente de las palabras que es la calma. Por ello y para ello, el poeta y el filósofo deben en alta medida silenciar, es decir, empuñar el modo del hablar del silenciar. Todo modo concreto del hablar humano implica un modo de comportamiento del hombre con respecto al silencio originario, en tanto algo que ya es y que constituye su fuente. Con el silenciar, en tanto modo del hablar, que no es un *mero no pronunciar palabras* y que, más bien, consiste en un *contenernos (uns zurückhalten)* de decir lo que con alguna propiedad podríamos decir, empuñamos una posibilidad que existencialmente ya somos, la posibilidad del silenciar originario. En ese contenernos yace *lo propio* de nuestra co-respondencia al “campanilleo de la calma” en tanto esencia del lenguaje⁹¹. Pensamos que se dan *grados* respecto al empuñar esta posibilidad. Cuanto más nos abstenemos de nuestro propio decir, tanto más podremos atender y oír genuinamente, al mismo tiempo, el llamado de la calma y tanto más fundamental podrá ser nuestro pronunciar palabras y escribirlas, partiendo de allí. Para Heidegger “silenciar [como modo de hablar] *del*⁹² silenciar [silencio originario] [...] debería permanecer el preludeo constante para el diálogo verdadero *del* lenguaje”⁹³. En esta cita, tomada del conocido diálogo de Heidegger con un japonés, hemos puesto en cursiva el genitivo en

la expresión “silenciar *del* silenciar”, para indicar que nuestro silencio, como modo del habla, del silenciar originario no sólo, ni en primer lugar, significa abstenerse de hablar *sobre* éste y evitar así incurrir en la más perniciosa habladuría, como refiere el japonés, en su intervención inmediatamente anterior a la que hace Heidegger en nuestra cita, sino que quiere decir ante todo que somos conducidos a nuestro silencio, por el silencio originario mismo que ya somos, al cual nos lanza la esencia del lenguaje (“el campanileo de la calma”). Que ésta interpretación es sostenible, se comprueba con el hecho de que Heidegger mismo escribe en cursiva el genitivo de la expresión de nuestra cita: “para el diálogo verdadero *del* lenguaje”, con la cual alude al diálogo sobre la esencia del lenguaje, que está sostenido por ésta misma, toda vez que ella, a partir de su llamado, nos lleva hacia ella⁹⁴. Con relación al “silenciar *del* silenciar”, así comprendido, Heidegger nos dice que “debería permanecer el prelude constante para el diálogo verdadero *del* lenguaje”. Con ello él lo identifica como el modo *existentivo* (*existenzielle*)⁹⁵ necesario del *pensador* que piensa originariamente la esencia del lenguaje, del cual (modo) brotan sus palabras, habladas o escritas, y al cual debe siempre de nuevo retornar el pensador. El decir del pensar, así como también el del poetizar, tienen su *fundamento previo* en “el silenciar *del* silenciar”, y con ello, en “el campanileo de la calma”, al cual (fundamento) ellos mismos *acogen* en la palabra escrita y hablada, el uno con *conceptos*, el otro con *imágenes*.

Por último, deseamos aquí al menos atisbar en qué radica el *carácter distinguido* de la poesía frente a las restantes artes, para lo cual, como Heidegger mismo lo señala explícitamente, es fundamental mantener presente el significado de la esencia del lenguaje⁹⁶. Con ello aprenderemos aún más sobre esta esencia. Heidegger distingue en “El origen de la obra de arte” entre “*poesía en sentido restringido*” (*Poesie*) y “*poesía en sentido amplio*” (*Dichtung*). Con la primera se refiere a la obra de arte del lenguaje, con la segunda a la esencia misma del arte, a la cual designa como *proyección iluminante*⁹⁷. Todo arte es en esencia un proyectar, en el sentido de un abrir previo “el en tanto que” (el Ser del ente) el ente hace su comparecencia para nosotros, y en verdad *por primera vez a la luz de esa perspectiva abierta por el proyectar y conforme a la índole peculiar de la obra de arte del caso (en la palabra, en el tono. en el color; en la piedra...)*. En tanto ese abrir *la patencia* del Ser del ente, el proyectar es *el poner-en-obra de la verdad*. En realidad, la esencia del arte es *ambigua*; el arte no sólo consiste en el proyectar, sino que es *al mismo tiempo*, y en cierto modo, con alguna preeminencia, *el ponerse-en-obra de la verdad misma*, el

establecerse de la verdad en el ente; tal establecerse es un inclinarse de la verdad a ser puesta en obra en una obra de arte como litigio de mundo y tierra. El proyectar del artista abre, es decir, *recibe y toma* a la verdad del ente en *tanto ella misma*, y esto quiere decir particularmente, *positivamente* en su tendencia a la obra *del caso*.

La esencia del arte en tanto proyección es concebida en “El origen de la obra de arte” de una manera tan amplia “y al mismo tiempo en unidad tan íntima con el lenguaje y la palabra”⁹⁸, que allí queda sin decidir si la diversidad de todos los modos posibles de ser del arte agota o no dicha esencia. Allí queda abierta la posibilidad de que *la filosofía misma, en tanto una manera del decir*, y por ello inmediatamente enraizada en la esencia del lenguaje, pueda ser tomada en su esencia como poesía en sentido amplio. La esencia del lenguaje es tomada incluso como “poesía en sentido esencial [es decir, como proyección iluminante]”⁹⁹. Justamente esta conexión íntima entre la esencia del lenguaje y la esencia del arte resulta decisiva en *el intento* de Heidegger¹⁰⁰ por concebir *la distinción* de la poesía en tanto obra de arte del lenguaje. A partir de la conexión mencionada, queremos avizorar *el carácter lingüístico esencial (die wesenhafte Sprachlichkeit)* de la poesía en sentido restringido, en el cual, conforme a Gadamer, basado en Heidegger¹⁰¹, descansa *su distinción*. Ya que la esencia del lenguaje es la esencia del arte y ya que con el acontecimiento de la esencia del lenguaje llega a ser abierta por primera vez la patencia del ente en total, por ello, nos dice Heidegger, la obra de arte del *lenguaje es en su esencia*¹⁰² la poesía en sentido amplio *más originaria*; pues ella, en tanto acontece, tomada en su esencia, *en* el acontecimiento de la esencia del lenguaje, y no *posterior a él*, como en el caso de las restantes artes, deja abrirse en la palabra, de manera aún más excepcional que estas, al ente en cuanto tal. Como ya habíamos conocido de la interpretación que hace Heidegger de la poesía de Hölderlin, la “poesía misma [la esencia de la obra de arte del lenguaje] es sólo el acontecer distinguido en el acontecimiento del lenguaje [...]”¹⁰³. Ella no es pues algo distinto al lenguaje, sino el lenguaje mismo (es decir, su esencia) aconteciendo de manera distinguida. Así, el acontecimiento de la poesía mayor es la apertura distinguida del ente en total, por parte del lenguaje. Las restantes artes, por lo contrario, “acontecen siempre ya y siempre únicamente en lo abierto de la seña [die Sage¹⁰⁴] y del nombrar”¹⁰⁵. Aún cuando cada una de ellas es también, como lo es la obra de arte del lenguaje, un modo *fundamental* de acontecer la verdad, sin embargo su esencia propia no “*ejecuta*”, como lo hace la esencia de ésta, en tanto la esencia del lenguaje, aconteciendo de manera

distinguida, *el abrir mismo de la patencia del ente en total*. Cada una de ellas, tomadas en lo peculiar de ellas, más bien supone este abrir, el cual en verdad les pertenece. En tanto caminos del arte ellas nunca son “lenguaje, sino un poetizar [en sentido amplio] en cada caso peculiar”¹⁰⁶. Por ello pensamos que es justificada la distinción que Gadamer hace entre la proyección de la obra de arte del lenguaje y la de las restantes artes. El concibe la proyección de la obra de arte poética en tanto “atada a algo preabierto [Vorgebahntes], el cual no puede ser proyectado de nuevo a partir de sí: las vías preabiertas del lenguaje. A ellas está el poeta tan supeditado que el lenguaje de la obra poética sólo puede alcanzar a aquellos que dominan el mismo lenguaje”¹⁰⁷. Sin embargo, para nosotros, que tenemos por lengua materna el español, está abierta la posibilidad de co-responder genuinamente, por ejemplo, a la pintura de Van Gogh, sin que tengamos dominio del holandés. En el caso de las artes, distintas a la obra de arte poética, Gadamer ve dividido su proyectar en dos fases: “en una proyección que siempre ya ha acontecido [y en verdad, queremos comprender, de manera distinguida], donde gobierna un lenguaje y en una otra que le permite a la nueva creación proyectante [dichterisch; es decir, que tiene el carácter de poesía en sentido amplio] desprenderse de esta primera proyección”¹⁰⁸. A diferencia de la esencia de la obra poética, la cual constituye *una única proyección*, por lo cual Gadamer habla de un tener “menos proyección [por parte de dicha esencia] que las formas secundarias”¹⁰⁹ del arte, éstas están constituidas por dos proyecciones. La *primera* acontece en el acontecimiento de la esencia del lenguaje y funda a la segunda, es decir, a aquella proyección que abre de nuevo la patencia del ente en total, ya acontecida en la esencia del lenguaje, para dejarla acontecer en la tierra peculiar a la obra de arte del caso¹¹⁰.

Respecto a estas consideraciones sobre la distinción de la poesía, es importante no perder de vista el hecho de que ellas, como ya fuese insinuado, constituyen sólo un intento por arrojar luz en el delicado problema de mostrar tanto el carácter más originario del abrir de la misma, frente a las restantes artes, como la originariedad del abrir de la esencia misma del lenguaje, la cual es identificada por Heidegger con la esencia del arte. En sus meditaciones concernientes a la esencia del arte y, con ella, a la del lenguaje, contenidas en su tratado “El origen de la obra de arte”, Heidegger estuvo *en camino hacia éstas esencias*; en realidad, así se mantuvo aún, podría decirse, hasta el final de su pensar. A favor de ello habla la siguiente manifestación que Heidegger, impresionado por la pintura de Klee, le hiciera a Petze, en una conversación nocturna que sostuvo con éste el 21 de febrero de 1959: “Fue una noche bonita; por último, lo que

usted dijo en relación a Klee – lo “poético” en sentido esencial de cualquier arte, debería usted traerlo a aparición en esta obra y en este hombre [es decir, en Klee y su obra]. Lo que yo intenté decir en relación a eso en el ensayo sobre la obra de arte [es decir, en su tratado *El origen de la obra de arte*“] hacia el final, es aún insuficiente —*el lenguaje!*— Si usted pudiese escribir *el* libro de Klee! Allí [en la obra de Klee] se confirma algo que todos nosotros aún no divisamos”¹¹¹. El encuentro con la pintura de Klee fue tan decisivo para Heidegger, que éste sintió la necesidad de escribir “una segunda parte sobre el “Origen de la obra de arte”¹¹², cosa que, como sabemos, nunca ocurrió.

Notas

* El presente trabajo expone los resultados de una estancia trimestral de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, la cual se llevó a cabo gracias a una beca otorgada por el Deutscher Akademischer Austausch-Dienst (DAAD) y el Fonacit de Venezuela.

¹ Para Heidegger el problema *del lenguaje y del Ser* ocupó de manera evidente un lugar central, en torno al cual giró su preguntar. Prueba de ello es que ya en el título de su “trabajo de habilitación, del año 1915, <<La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scotus>>, aparecieron las dos perspectivas: <<Doctrina de las categorías>> es el nombre usual para la dilucidación del Ser del ente; <<Doctrina de la significación>> mienta la gramática especulativa, la meditación metafísica relativa al lenguaje en su referencia al Ser”. Martin Heidegger, “Aus einem Gespräch von der Sprache“, en: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 2001, pp. 91s. (AGS.). (Nota: esta traducción, así como las restantes traducciones al español de los textos en alemán, citados aquí, son nuestras).

² Nos limitamos aquí a presentar brevemente este cambio, y ello únicamente desde la perspectiva de Heidegger mismo sobre él. Cf. al respecto: Daniela Neu, „Der Wandel vom transzendental-horizontale bestimmten Wesen des Grundes zum seynsgeschichtlichen Gründen der Wahrheit des Seyns“, en: *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion*, Berlin, 1997, pp. 95-114. (Neu, 1997). F.-W. v. Herrmann, „Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers Begriff der Kehre“, en: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 64-79. Alberto Rosales, “Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen”, en: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vol. 1, Frankfurt am Main, 1991, pp. 118-140. Angel Xolocotzi, „Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, en: *Endoxa*, No. 20, Madrid, 2005, pp. 733-744.

³ Martin Heidegger, „Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson”, en: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, No. 72, München/Freiburg i. B., 1964/65, p. 400. (BaPWR., 72, 1964/65) [la cursiva es nuestra].

⁴ Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“, en: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, 1996 p. 328. (GA 9, BÜDH.).

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 39.

⁶ GA 9, BÜDH., p. 328.

⁷ genitivo subjetivo primariamente.

⁸ „El pensar del giro [en el Ereignis] es el resultado de que he [Heidegger] permanecido en el asunto „Ser y Tiempo“, que hay que pensar, es decir, de que he preguntado por el respecto [Hinsicht], que en „Ser y Tiempo“ (p. 39) ya fue indicado bajo el título „Tiempo y Ser“ (BaPWR., 72, 1964/65, p. 400). Y tras señalar que „el Ser, en tanto lo preguntado, en un determinado respecto, en „Ser y Tiempo“, no consiste en una „Posición [Setzung] de la Subjetividad“, Heidegger señala: „Más bien el Ser, en tanto el estar presente aconteciete [An-wesen] a partir de su carácter temporal, hace frente al Da-sein [Ser del hombre]. Por consiguiente, ya en la arremetida inicial de la pregunta por el Ser en *Ser y Tiempo*, está determinado el pensar por una vuelta [Wendung], la cual deja corresponder su movimiento con el giro [en el Ereignis]“ (ibid.).

⁹ Tanto en la vía de pensamiento trascendental-horizontal, como en su filosofía del Ereignis, Heidegger piensa al tiempo como verdad del Ser (cf. Martin Heidegger, „Einleitung zu >>Was ist Metaphysik?<<“, en: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, 1996. (GA 9, EWiM, p.376). En esta última concibe la esencia de la verdad como un litigio entre la iluminación y un doble ocultamiento (zwiefache Verborgenheit), perteneciente a ésta, en el cual ambos contendientes se posibilitan mutuamente; el rehusamiento (Verweigerung) en el modo del doble ocultamiento alude al negar (Versagen) y a la desfiguración (Verstellung) o apariencia (Schein) (cf. Martin Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, en: *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, 1977, pp. 39-43.). Queremos comprender que en la expresión „la iluminación *del* ocultarse“ el genitivo posee el siguiente doble sentido: por un lado, el ocultarse, tomado sólo en el sentido del negarse a nosotros del Ser (y con ello, necesariamente del ente), debe ser visto como *origen* mismo de la iluminación (genitivo subjetivo); por otro, la iluminación como aquello en lo cual *unicamente se puede dar el ocultarse* en su doble significación.

¹⁰ Cf. BaPWR., 72, 1964/65, p. 401.

¹¹ Cf. ibid. p. 401; también: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main, 2006, p. 45.

¹² BaPWR., 72, 1964/65, p. 401

¹³ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt am Main, 1989, p. 501.

¹⁴ Queremos comprender aquí que este carácter oscilante concierne al fenómeno ya referido por nosotros del *giro* en el mismo y, por ello, en tanto la esencia del lenguaje es propia del Ereignis, a está misma.

¹⁵ GA 11, p. 48. [destacado por nosotros].

¹⁶ GA 9, BÜdH. pp. 319, 333, 359, 361ss.

¹⁷ Cf. Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, en: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 2001, p. 166. (DWdS.).

¹⁸ En nuestra traducción de esta cita mantenemos el término *er-äugen*, perteneciente al alto alemán medio (Mittelhochdeutsch) sin traducción al alemán moderno, pues eso es justamente lo que hace Heidegger a continuación.

¹⁹ GA II, IuD., pág. 45. [destacado por nosotros].

²⁰ Cf. Neu, 1997, p. 97.

²¹ Más adelante nos referiremos más de cerca a este concepto fundamental de la filosofía del Ereignis.

²² GA 65, p. 4. Este término “vibración” alude a la vivacidad intensa, con la que es posible que acontezca el Ereignis.

²³ *ibid.*

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 6, 9.

²⁵ Es evidente que cuando Heidegger habla del rehusamiento, en tanto el carácter peculiar del Ereignis, con el cual éste *resuena* para el pensante, no se refiere, *ante todo*, “al negar”, en tanto origen de la iluminación del Ser, sino a la desfiguración.

²⁶ Cf. *Ibid.* p. 107.

²⁷ „Zuspiel“ significa el pase de la pelota, que un jugador le hace a otro (por ejemplo, en el football); debemos comprender que aquí lo entregado al pensar, poniéndolo como quien dice en juego, en el pase como articulación del Ereignis, es la metafísica y su origen. ²⁸ Cf. *Ibid.* p. 227. [la cursiva es nuestra].

²⁹ Cf. *ibid.* p. 239.

³⁰ Cf. *ibid.* p. 9.

³¹ Cf. Neu, p. 175. En su conferencia „La pregunta por la técnica“ Heidegger nos dice: „Sólo lo concedido perdura [por ejemplo, la idea platónica]. Lo que, inicialmente [es decir, originariamente] a partir de lo temprano perdura es lo que concede [sentido propio de lo que perdura o permanece]“ (Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt am Main, 2000, p.35. (GA 7, FnT.)). La *alétheia* es comprendida allí por Heidegger como lo concediente, en la cual, en nuestra era técnica, acontece la esencia de la técnica (Ge-stell), y en verdad, también con carácter concediente.

³² GA 65, p. 307.

³³ es decir, que la abra en el abrirse que ella es.

³⁴ *ibid.*

³⁵ Cf. “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt am Main, 2000, pp.141ss. (GA 7, BWD.).

³⁶ GA 5, p. 48.

³⁷ Con la fundación de la verdad, los entes, que siempre ya están patentes, *comparecen de otra manera*.

³⁸ Cf. GA 5, p. 28.

³⁹ *Ibid.* p. 42.

⁴⁰ Cf. *Ibid.* p. 35.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.* p. 42.

⁴³ Una referencia detallada de tales maneras se encuentra en: Neu, 1997, pp. 239-242. Que no haya una enumeración única de ellas en Heidegger significa, según Neu, que él “no las tiene esquemáticamente “en la cabeza”, sino que las piensa en el paso correspondiente del pensar. La corporalidad debe ser copensada, a partir de los fenómenos, en todas las formas de acogida” (*ibid.* p. 239s.).

⁴⁴ “Es sorprendente”, nos dice Neu, “que Heidegger tematice al hombre con respecto a su comportamiento en relación al ente y que no pregunte expresamente la pregunta por su ser ente en el sentido de su *corporalidad*” (*ibid.*, p. 242).

⁴⁵ Debe pues distinguirse entre maneras distinguidas y maneras no distinguidas de acogida de la verdad del Ser en el ente; ejemplo de estas últimas lo constituye la acogida en el útil, en la cual, como en toda forma de acogida, el litigio originario de la verdad, en su forma concreta del litigio de mundo y tierra, ha sido llevado al útil, pero de suerte que él no acontece de manera expresa a partir de éste (*ibid.*, p. 240). Conforme a su indicación formal del concepto de acogida, Augsburg nos señala que el término “acogida” aquí referido podría ser tomado como designación de la manera *modálmente indiferente* de la referencia, exigida por la verdad del Ser en tanto ocultarse iluminante, del ente a la patencia, “la cual [referencia] puede desarrollarse tanto en lo No-esencial de ella [Unwesen; ocultamiento del Ser, en el sentido de la desfiguración, en el estar al descubierto del ente] [...] como [...] en la *preservación* [Verwahrung], en la cual la verdad llega a ser acogida de una manera que garantiza su experimentabilidad conservada” (Ino Augsburg, *Wiederbringung des Seienden. Studien zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*, München, 2003, p. 109).

⁴⁶ Cf. GA 65, p. 237.

⁴⁷ GA 2, §§ 34, 32; Cf. también al respecto: F.-W. v. Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main, 2004, pp. 92-177.

⁴⁸ En el pensar del Ereignis Heidegger no emplea la diferencia terminológica de “habla” (Rede) y “lenguaje” (Sprache), presente en la vía trascendental-horizontal. En aquél pensar utiliza el término “lenguaje” y, a veces, el de “esencia del lenguaje”; con el término “lenguaje” alude tanto al lenguaje en el sentido de la totalidad de las palabras que dan a conocer y que son pronunciadas o escritas, como a la esencia misma del lenguaje (cfr. v. Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst: Eine systematische Interpretation der Holzwege Abhandlung “Der Ursprung des Kunstwerkes”*, Frankfurt am Main, 1994, p. 328.).

⁴⁹ Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke und Briefe*, Vol. I (Gedichte), editor Jochen Schmidt, editorial Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1992, p. 434. (Hölderlin, Vol. I); cf. también al respecto: Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen >>Germanien<< und >>Der Rhein>>*, GA 39, Frankfurt am Main, 1992, p. 60.

⁵⁰ GA 39, p. 62.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.* p. 64.

⁵⁴ En „Mnemosyne“, en su fase de proyecto, dice Hölderlin: „...largo es / el tiempo, pero acontece [*es ereignet sich*] / lo verdadero” (Hölderlin, Vol. I, p. 1032s.; cf. también: GA 39, p. 55). Desde la perspectiva del Ereignis, lo verdadero que acontece, aquí aludido, puede ser comprendido como *el abrirse de la patencia del Ser*, el cual crea el espacio esencial que hace posible la aparición de lo santo y lo divino, y, gracias a ello, de los dioses (cf. GA 9, BüdH. pp. 351s., 359; también: GA 39, pp. 55ss.). El acontecer de los dioses mismos, que requiere pues de la patencia del Ser para su aparición, constituye, a partir de la mencionada perspectiva, *una manera de estar patente del ente en total*. Por otro lado, para aclarar el sentido de la aniquilación excesiva, posible, ejecutada por los dioses, mencionada en la cita del texto principal, conviene referirnos a la interpretación filosófica que Heidegger hace *del trastorno* de Hölderlin, a propósito de una carta que éste le escribiese a un amigo desde Francia. Heidegger dice: “La claridad por encima de lo normal [proveniente, dicho conforme al lenguaje poético de Hölderlin, *de Apolo*] ha empujado al poeta a la oscuridad. ¿Se requiere de más testimonios aún de la más alta peligrosidad de su >>oficio<<?. El destino más propio del poeta [su trastorno] dice todo” (Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt am Main, 1996, p. 44).

⁵⁵ GA 39, 63s.

⁵⁶ Hasta ahora hemos aludido solamente a la patencia de la esencia del Ser, que ineludiblemente acontece en el lenguaje; pero lo contrario también tiene lugar, conforme a

la interpretación de Heidegger: la esencia del lenguaje acontece en la esencia del Ser. No hay lenguaje sin Ser.

⁵⁷ Cf. *Ibíd.* p. 66.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 64.

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ *Ibíd.* p. 67.

⁶¹ La historicidad del Dasein y la del Ser aluden al carácter esencial del *acontecer* del tiempo del Dasein (en el lenguaje poético de Hölderlin, *de los pueblos*) y del tiempo del Ser (*y de lo divino y de los dioses*). El tiempo histórico del Ser consiste fundamentalmente en un *extasear* (*Entrücken*) *aconteciente* al hombre en las tres dimensiones de él mismo: lo venidero (das Zukunftige), lo sido (das Gewesende) y lo que permanece frente a nosotros (das Gegenwartende). Por su parte, el tiempo histórico del Dasein es un *ser extaseado* (*Entrücktsein*) *acontecido* en las mencionadas dimensiones. El Dasein es extaseado en lo venidero en el modo del *esperar* (*Erwarten*), en lo sido en el modo del *recordar* (*Erinnern*) y en lo que permanece frente a nosotros en el modo del *experimentar* (*Erfahren*). En el lenguaje poético de Hölderlin el tiempo histórico del Dasein es referido como tiempo de los pueblos y sus tres dimensiones corresponden al esperar por la llegada de los dioses, al recordar (Gedenken) a los dioses sidos y a los huidos y, finalmente, al experimentar a la huída o vacío de los dioses, respectivamente.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ *Ibíd.* p. 68.

⁶⁴ *Ibíd.*; cf. también: Hölderlin, Vol. I, pp. 341, 887s, 923.

⁶⁵ Aún cuando acontezca incluso en el modo de la ausencia de señales divinas (cf. *GA* 39, p. 70).

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 69.

⁶⁷ *Ibíd.*

⁶⁸ *Ibíd.* p. 70.

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² *Ibíd.*

⁷³ Cf. *Ibíd.* pp. 71s.; también: *GA* 2, pp. 218s. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger manifiesta la gran importancia que tienen los fenómenos del *oír* y del *silenciar* en la comprensión

del existencial del habla: “En estos fenómenos llega a ser plenamente claro, por primera vez, la función constitutiva del habla para la existencialidad de la existencia” (Ibíd., p. 214).

⁷⁴ Con relación al silencio, Heidegger nos dice en *Ser y Tiempo*: “Para poder silenciar, el Dasein debe tener algo que decir, es decir, disponer de un estar abierto de si mismo, propio y rico. Entonces ser silencioso [Verschwiegenheit] derriba la >>habladuría<<” (Ibíd. p. 219).

⁷⁵ Cf. *GA 39*, pp. 72s.

⁷⁶ *GA 65*, p. 408; cfr. la interpretación siguiente de la cita con: F.-W. v. Herrmann, *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Frankfurt am Main, 1999, 290s.. (v. Herrmann, 1999).

⁷⁷ En el término alemán „Zugehör” comprendemos que hay también por parte de Heidegger, en el contexto presente, una alusión al “oír” del *Da-sein*.

⁷⁸ Tomamos aquí al conocerse del *Da-sein* como un existenciario, que yace a la base del “conocimiento, bien comprendido, de si mismo”, el cual es designado en *Ser y Tiempo* “la transparencia” [*die Durchsichtigkeit*] (cf. *GA 2*, p. 195). Este modo de Existencia corresponde al comprender propio, cuyo modo de ejecución más originario es *el estar decidido* [*die Entschlossenheit*], que es un comprender *silencioso*, que *anticipa la posibilidad de la muerte* [*Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes*] (cf. *Ibid.* § 53, § 60). Interpretamos que el existencial del conocerse del *Da-sein* es determinado en la filosofía del Ereignis como *el más* oculto, en la medida en que este modo de Existencia del estar decidido, en el cual se ejecuta de manera cabal dicho existencial, es *el más cerrado* (y, así, *desfigurado*) y *el más abismal* (en tanto referido a la posibilidad extrema de la muerte, a la cual somos echados por la regencia de la gran calma).

⁷⁹ Cf. Martin Heidegger, “El lenguaje”, en: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 2001, pp. 20ss.. (DS.).

⁸⁰ Cf. Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, en: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 2001, p. 215. (DWdS.); otro ejemplo de ello lo encontramos también en su diálogo con la poesía de Georg Trakl (cfr. DS. p. 29).

⁸¹ DWdS. p. 195.

⁸² *Ibid.* p. 196.

⁸³ Cfr. v. Herrmann, 1999, pp. 197s.

⁸⁴ DWdS., p. 196.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Decidimos traducir así este término, ya que Heidegger nos aclara que el verbo “sagen” (“sagan”) significa “mostrar en el sentido de: dejar aparecer y de dejar brillar, ésto sin embargo en la manera del hacer señas” (AGS. p. 145; cfr. DWdS. p. 200).

⁸⁷ En *Ser y Tiempo* “el mundo” en tanto mundaneidad del mundo qua significatividad constituye un todo de remisión de significaciones. También ahora la noción de este todo resulta central para el concepto de mundo, pero éste presenta un contenido distinto, más rico. En relación a la significación detallada de los cuatro parajes de significatividad del mundo cf.: Martin Heidegger, “Das Ding”, en: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt am Main, 2000, p. 165-187; cf. también: GA 7, BWD, p. 145-164.

⁸⁸ La partícula “Ge-“ en la expresión alemana “Ge-läut (der Stille) da el sentido de un colectivo; aquí, el sentido del reunir a los cuatro parajes del mundo.

⁸⁹ Cfr. DWdS. pp. 208-215.

⁹⁰ Cfr. *ibid.* p. 173.

⁹¹ Cf. DS. p. 32s.

⁹² [vom, en el sentido de “por el”, “a partir del”; la cursiva es nuestra]

⁹³ AGS. p. 152.

⁹⁴ *Ibid.* pp. 149s., 152s.

⁹⁵ Mantenemos aquí la misma traducción de la palabra que hace Rivera (cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, 1era. Edición, 1997, p. 35).

⁹⁶ Cf. GA 5, p. 61.

⁹⁷ Cf. *ibid.* p. 59ss.

⁹⁸ Cf. *Ibid.* p.. 62.

⁹⁹ *Ibid.* En realidad Heidegger da pie, con sus distintas versiones sobre „El origen de la obra de arte“, para que la esencia del lenguaje sea considerada como *idéntica* a la esencia del arte. En su primera versión “Del origen de la obra de arte” está expresada la frase arriba referida, pero de un modo invertido: “Poesía [en sentido esencial] es la esencia del lenguaje...” (Martin Heidegger, “Vom Ursprung des Kunstwerkes” (primera elaboración), en: *Heideggers Studies*, Vol. 5, 1989, p.18. (VUHW.)).

¹⁰⁰ Hablamos arriba *del intento de Heidegger*, pues, conforme a Gadamer, su consideración, en “El origen de la obra de arte”, sobre el arte y el carácter lingüístico de la obra de arte “está aún, ella misma, *en camino hacia el lenguaje*” (Hans-Georg Gadamer, “Zur Einleitung”, en: *Der Ursprung des Kunstwerkes / Martin Heidegger. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1960, p. 125. (ZEInl.)). Es importante señalar aquí que esta referencia de Gadamer

y las siguientes, a las cuales aludiremos en el texto principal, también de él, están contenidas en la introducción, que éste hiciese a la edición de bolsillo de "El origen de la obra de arte", editada en 1960, por la editorial "Philipp Reclam Jun. Stuttgart", y que tuvo la estimación positiva, expresa, por parte de Heidegger, en el prólogo de la misma.

¹⁰¹ Cf. ZEInl. p. 124s.

¹⁰² Queremos llamar la atención aquí acerca de una diferencia muy importante. Se trata de la diferencia existente entre la esencia del arte y la esencia de un arte en particular, como la poesía, la pintura etc. La primera no requiere especificar en cual *modalidad* de obra de arte, y, por ello, en cual *clase* de tierra, palabra, color etc, se inclina la obra a ponerse en obra; la segunda si lo requiere, de suerte que cuando se habla de la esencia de la poesía en sentido restringido o de la pintura debe ser comprendido que se alude en ello al abrir y dejar acontecer la patencia del ente en total, que tiende a ponerse en obra, *en la palabra* o *en el color*, respectivamente. Por ello, aún cuando la determinación de la esencia del arte como proyección concierna por igual, por ejemplo, tanto a la poesía en sentido restringido, como a la pintura, sin embargo no es la misma la esencia de la poesía que la de la pintura.

¹⁰³ GA 39, p. 67.

¹⁰⁴ Con el término „la seña“ (die Sage) Heidegger alude aquí en primer lugar *al decir proyectante* y no al lanzamiento del Ser como Ereignis, al cual co-rresponde aquel (cf. GA 5, p. 61s.).

¹⁰⁵ Ga 5, p.62.

¹⁰⁶ VUKW. p. 18.

¹⁰⁷ Zeinl. p. 125.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Encontramos que no es conforme a los fenómenos la argumentación, por lo demás, a nuestro juicio, difícil de seguir, de Pöltner, con la cual desea mostrar que la determinación, que hace Heidegger, del carácter distinguido de la obra de arte del lenguaje, frente a las restantes artes, es *cuestionable*. El concluye, con lo cual concuerda con Heidegger, que la poesía en sentido restringido es proyección "*de la iluminación misma*" (Günther Pöltner, "Mozart und Heidegger. Die Musik und der Ursprung des Kunstwerkes", en: *Heideggers Studies* 8, 1992, (Pöltner, 1992), p. 133), a diferencia de las restantes artes, las cuales son proyección "dentro de [innerhalb] la iluminación del ente" (GA 5, p. 61). Continúa diciendo que con esa conclusión "sería eliminada por cierto la diferencia entre lenguaje poético y lenguaje habitual, si por lo demás el lenguaje en cuanto tal es poesía en sentido amplio" (Pöltner, 1992, p. 133). A partir de

aquí termina concluyendo que la poesía en sentido restringido “sólo puede crear obras de arte sobre la base del acontecer de la verdad, ya gobernante, del lenguaje” (Ibíd.). Pensamos que Pöltner afirma que su conclusión, la primera arriba aludida, implica necesariamente el abandono de la diferencia entre el lenguaje poético y el habitual, ya que no *puede ver* como es que el lenguaje habitual es proyección *de la iluminación misma*, sin ser poesía en sentido restringido. Que el lenguaje habitual sea tal proyección, queremos interpretar, no quiere decir ya que tenga que ser poesía en sentido restringido; más bien significa que él en cuanto tal abre la verdad misma, por primera vez, pero sucumbiendo a uno de los rasgos *esenciales* de ésta misma, así abierta, a saber, el peligro del No-ser en tanto desfiguración del Ser. En ello no es necesario que primero esté dada la verdad, “la cual ha acontecido ya e inadvertidamente en el lenguaje” (GA 5, p. 62), sino que el hablar habitual co-responde a la verdad misma y, con ello, la abre, sin haber acontecido aún la esencia del lenguaje, *desviándose* de ella y así desfigurándola. El No-ser en tanto desfiguración constituye lo No-esencial del lenguaje, que *pertenece esencialmente* a éste.

¹¹¹ Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt am Main, 1983, p. 158.

¹¹² Ibid., 157.