

O SOÑO TRANSPARENTE DA LINGUA

TEXTOS DA VIII E IX EDICIÓN
DO SEMINARIO INTERNACIONAL DE TRADUCIÓN
E POÉTICA DE RIANXO (AULIGA 2007-2008)

X. Ricardo Losada | Esperanza Mariño Davila | Ramón Blanco
Francisco Amoraga Montesinos | Manuel Jiménez Redondo
David Mateu Alonso | Andrés Alonso Martos | Rocío Garcés Ferrer
Concha d'Olhaberriague | José Miguel Martínez Castelló
Luis Martínez-Falero | Salvatore Bartolotta | Fernando Herrera Castro
Fabio Goñi Sutil | Teresa Silió Martínez | Nel Rodríguez | Loreto Riveiro
F. R. Lavandeira | José María de Celis | Miquel Suárez-Inclán
Juan Carlos Fernández de Aranquiz | Francisco Carreño Espinosa
José Antonio López Ruíz | Daniel Barreto González | Víctor M. Longa
Juan J. López Rivera | Ángel López García-Molíns

EDITORES

Antonio Domínguez Rey
Andrés Alonso Martos

ESPIRAL MAIOR
AULIGA
2015

ESPIRAL MAIOR / AULIGA

Dirección literaria
ANTONIO DOMÍNGUEZ REY
MIGUEL ANXO FERNÁN-VELLO

PRÓLOGO

Deseño da colección: MAM Deseño
Ilustración da portada: Fátima Valente
Maquetación: MAM Deseño

Reservados todos os dereitos de reprodución:
nin a totalidade nin parte deste libro
poden reproducirse ou transmitirse por ningún
procedemento electrónico, mecánico ou fotográfico
sen permiso escrito da editorial.

© X. Ricardo Losada	© Esperanza Mariño Davila
© Ramón Blanco	© Francisco Amoraga Montesinos
© Manuel Jiménez Redondo	© David Mateu Alonso
© Andrés Alonso Martos	© Rocío Garcés Ferrer
© Concha d'Olhaberrague	© José Miguel Martínez Castelló
© Luis Martínez-Falero	© Salvatore Bartolotta
© Fernando Herrera Castro	© Fabio Gofí Sutil
© Teresa Silió Martínez	© Nel Rodríguez
© Loreto Riveiro	© F. R. Lavandeira
© José María de Celis	© Miquel Suárez-Inclán
© Juan Carlos Fernández de Aranguéz	© Francisco Carreño Espinosa
© José Antonio López Ruiz	© Daniel Barreto González
© Víctor M. Longa	© Juan J. López Rivera
© Ángel López García-Molíns	© Edicións Espiral Maior

EDICIÓNS ESPIRAL MAIOR, S. L.
Apartado de Correos 22 – 15174 Culleredo
Teléfono: 649 46 02 92
espiralmaior@hotmail.es

I. S. B. N.: 978-84-92646-87-6
Depósito Legal: C 626-2015

A CORUÑA – GALICIA – 2015

PRÓLOGO de Antonio Domínguez Rey, 9

X. RICARDO LOSADA

Dous máis dous xustizia. Política, literatura e matemática en Rafael Dieste, 15

ESPERANZA MARIÑO DAVILA

María Mariño na literatura galega, 25

RAMÓN BLANCO

A precisión da febre: Que traducimos cando lemos poesía?, 37

FRANCISCO AMORAGA MONTESINOS

¿Cómo escribir, después, del infinito?, 49

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Notas para la discusión de *Über Goethes Hermann und Dorothea* de Wilhelm von Humboldt, 55

DAVID MATEU ALONSO

Schopenhauer como traductor, 61

ANDRÉS ALONSO MARTOS

En absoluto un adiós, 73

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Mis experiencias como traductor de Fichte, Hegel, Heidegger y Habermas, 83

ROCÍO GARCÉS FERRER

Lo (in)traducible al lenguaje de *Ser y tiempo*, 105

CONCHA D'OLHABERRIAGUE

Miguel de Unamuno traductor, 123

JOSÉ MIGUEL MARTÍNEZ CASTELLÓ

El enigmático caso de D. José Ortega y Gasset, traductor sin traducción, 143

LUIS MARTÍNEZ-FALERO

José Ángel Valente, traductor de Edmond Jabès y de Paul Celan, 157

SALVATORE BARTOLOTTA

Traducción y *VIRLeS*, 175

FERNANDO HERRERA CASTRO
Crimen, Modernidad y traducción, 185

FABIO GOÑI SUTIL
Cambio de luces, cambio de sombras, 193

TERESA SILIÓ MARTÍNEZ
Lenguaje humano y fractales, 207

NEL RODRÍGUEZ
Propuesta de una "poética filosófica", 221

LORETO RIVEIRO e F. R. LAVANDEIRA
O voar da bolboreta azul. Un intento de tradución de Richard Berengarten, 237

NEL RODRÍGUEZ
Arte y filosofía: miradas cruzadas, 265

CONCHA D'OLHABERRIAGUE
Seducir y persuadir. Breve comentario a la correspondencia entre Ortega
y su traductora alemana Helene Weyl, 279

JOSÉ MARÍA DE CELIS, MIQUEL SUÁREZ-INCLÁN e JUAN CARLOS
FERNÁNDEZ DE ARANGUIZ
En el vigésimo aniversario de Alfonso Carreño, 295

FRANCISCO CARREÑO ESPINOSA
Geografías alucinadas en la poesía de Alfonso Carreño, 303

FABIO GOÑI SUTIL
¿Qué es el libro? Sociedad de derecho y mercado en Kant, 317

JOSÉ ANTONIO LÓPEZ RUIZ
Proust como abogado de Ruskin. Cuestiones sobre la traducción en la estética
del genio, 337

DAVID MATEU ALONSO
Sobre un necesario derecho a mentir. La rehabilitación de la mentira en la
filosofía práctica de Schopenhauer, 349

DANIEL BARRETO GONZÁLEZ
Escepticismo y política en E. Levinas, 369

ROCÍO GARCÉS FERRER
Heidegger y la política de la palabra originaria, 377

ANDRÉS ALONSO MARTOS
Filología Comparada, Filología General y Lingüística en el método de
investigación de la ciencia del lenguaje según Amor Ruibal, 403

VÍCTOR M. LONGA
El papel de la experiencia y de los genes desde una verdadera perspectiva de
desarrollo, 427

JUAN J. LÓPEZ RIVERA
¿Son universales los derechos lingüísticos?, 453

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Humboldt sobre *Hermann y Dorothea* de Goethe, 473

ÁNGEL LÓPEZ GARCÍA-MOLINS
La gramática liminar un cuarto de siglo después, 497

TERESA SILIÓ MARTÍNEZ
Algunas consideraciones sobre el lenguaje científico y el lenguaje poético:
aspectos semánticos, sintácticos y pragmáticos, 521

muy bien porque, salvo algunos traspies que a todos nos sucede dar, él hacía todo lo que se podía hacer con un libro como *Hermenéutica de la facticidad* de Heidegger; pero yo creo haber mostrado a este respecto que se puede hacer incomparablemente más que convertir un libro de Heidegger en un texto ininteligible en español; se puede decir en español lo que dice Heidegger, en el contexto de una experiencia lingüística equivalente a la del lector alemán. No veo que, porque Heidegger utilice en alemán un lenguaje expresionista, que en alemán se sigue especialmente bien por lo expresivo que resulta, esto en español haya de tener por resultado traducciones ininteligibles, completamente ajenas o muy ajenas a la experiencia lingüística que hace un lector alemán leyendo a Heidegger. Esos críticos admiten que, si, por ejemplo, las traducciones de Gaos y de Roces estuvieran un poquito peor, se entenderían desde luego mucho más, y hasta es posible que, si estuvieran aún peor, se entendieran totalmente. Pues insisten en que las mías se entienden por lo mal que están. Si estuvieran mejor, dicen, tampoco se entenderían, les pasaría como a las de Roces y a las de Gaos; “Así, cualquiera”, vienen a decir. Las de ellos no se entienden, porque ellos *traducen*. Las mías se entienden, porque no traduzco, sino que *interpreto*. Según esto, hay cosas que, aunque sean muy fáciles de entender en el original, tienen que resultar casi ininteligibles en una *buena* traducción, e incluso habrá muchos casos en los que no puede haber equivalencia alguna entre la experiencia lingüística del lector alemán y la del lector de la traducción. Pues una cosa es *traducir* y otra muy distinta *interpretar*. Yo considero absurda esta manera de ver las cosas.

Como ven Ustedes, no he podido decir casi nada *sistemático* sobre mi experiencia como traductor. Pero me daría por contento si he logrado transmitirles una cierta idea de esta experiencia.

LO (IN)TRADUCIBLE AL LENGUAJE DE SER Y TIEMPO

Rocío Garcés Ferrer

para Andrés
como no podía autrement qu'être

“Nada se ha ganado aún con la lectura de un libro”

M. HEIDEGGER, *De camino al habla*

I

Cualquier lector interesado en filosofía sabe que la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger fue escrita en alemán, gestada en la cabaña de Todtnauberg, en medio de la Selva Negra, y finalizada el 8 de abril de 1926 —tal y como reza en la primera página del libro, justo debajo de la dedicatoria a quien fue su maestro, E. Husserl—. Para un alemán, no necesariamente interesado en filosofía, *Ser y tiempo* está escrito en una lengua extraña, que si bien se asemeja a su lengua materna, en nada se parece al “*Umgangssprache*”, al lenguaje cotidiano, coloquial —o dicho en la terminología de *Ser y tiempo*: a las habladurías (*Gerede*), a lo hablado y re-hablado en el ámbito de la publicidad.

Sabemos que hubo poetas que valoraron la radicalidad del gesto heideggeriano en el uso de la lengua, su capacidad para poner en palabras experiencias hasta entonces olvidadas por la filosofía; y que hubo filósofos que, en cambio, despreciaron la obra porque su lenguaje era incapaz de decir nada con sentido¹. A su vez, otros leyeron en esta nueva sintaxis

¹ En el primer caso, se trata del poeta Paul Celan y, en el segundo, del filósofo Rudolf Carnap. George Steiner comenta en su libro sobre Heidegger (*Heidegger*, trad. cast. de J. Aguilar, FCE, México, 1999, p. 38) que “Celan anotó *Sein und Zeit* con todo detalle y conoció íntimamente las conferencias de Heidegger sobre Hölderlin, George y Trakl. Lo que es absolutamente claro es hasta qué grado el vocabulario radicalmente innovador de

—que fusionaba palabras y preposiciones con cierto abuso del guión, y que pretendía superar la lógica tradicional, predicativa— la “jerga de la autenticidad” que anunciaba, ya en 1927, el lenguaje del nacional-socialismo². Un escritor austríaco describió con estas palabras la mala influencia que tuvo el lenguaje de Heidegger sobre el estilo alemán de hacer filosofía: “Si Stifter cursificó totalmente la gran literatura de la forma más desvergonzada, Heidegger, el filósofo de la Selva Negra, cursificó la filosofía, Heidegger y Stifter, cada uno por su cuenta, a su manera, cursificaron desastrosamente la filosofía y la literatura”³.

Se mire desde el ángulo que se mire, el lenguaje en el que fue escrito *Ser y tiempo* no dejó a nadie indiferente. El mismo Heidegger se vio en la obligación de justificar, al comienzo de la obra, la “pesadez” y la “falta de belleza” de las expresiones que iba a emplear en sus análisis, así como las exigencias que demandaba a sus lectores:

Con respecto a la pesadez y “falta de belleza” de la expresión en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* [*über Seiendes erzählend zu berichten*] y otra captar el ente en su *ser* [*Seiendes in seinem Sein zu fassen*]. Para este último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la “gramática”. Si se me permite una referencia a anteriores investigaciones analíticas acerca del ser, por cierto de un nivel incomparablemente superior, póngase en parangón algunos pasajes ontológicos del *Parménides* de Platón o el cuarto capítulo del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá las exigencias inauditas que en sus formulaciones hicieron a los griegos sus filósofos (SZ, 38-39; ST, 61)⁴.

Paul Celan y, en ciertos puntos, su sintaxis, son heideggerianos”. R. Carnap escribió el conocido artículo “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en 1932, publicado en la revista *Erkenntnis* (vol. II, pp. 219-241). El desmontaje del lenguaje heideggeriano que practica Carnap en este artículo hace referencia sobre todo a *¿Qué es metafísica?* (1929), lección inaugural que Heidegger leyó en la Universidad de Friburgo con motivo de su nombramiento como sucesor de la cátedra de E. Husserl.

² Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad (Obra completa)*, trad. cast. de A. Brotons, Akal, Madrid, 2005, vol. 6. Walter Benjamin caricaturizó el lenguaje heideggeriano en un fragmento sobre el estilo de los intelectuales alemanes: “Warum die deutschen Gelehrten einen so schlechten Stil schreiben” en *Gesammelte Schriften*, Tiedemann, R. und Schweppenhäuser, H. (Hrsgb.), Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1975, Bd. 6, p. 211.

³ Bernhard, Th., *Maestros Antiguos*, trad. cast. de M. Sáenz, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 60. El escritor alemán Günter Grass también satirizó en su novela *Años de perro (Hundejahre)*, 1963) el peculiar estilo heideggeriano de filosofar.

⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993 (SZ). Hay traducción castellana: *Ser y tiempo*, trad. cast. de J.-E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003 (ST).

La economía textual de *Ser y tiempo* se orienta, desde las primeras páginas, por el establecimiento implícito de la diferencia ontológica, que se materializa, a su vez, en la distinción de al menos dos niveles en el orden del discurso: por un lado, el relatar, contar o informar (*berichten*), de forma narrativa (*erzählend*), historias o “mitos” sobre el *ente*; y por otro, el captar (*fassen*) el ente en su *ser*⁵. Si para la primera tarea son suficientes las palabras y el lenguaje enunciativo, en el segundo caso es necesario establecer una nueva gramática y forzar el uso habitual del lenguaje para la creación de los conceptos apropiados: “El sentido del ser reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa” (SZ, 6; ST, 29).

II

¿A qué tipo de lectores se dirige esta escritura que en el mismo gesto de su inscripción destruye su matriz gramatical para apuntar, de forma negativa, a aquello que nunca podrá quedar por escrito? ¿Quién (d)escribe “propiamente” la articulación lingüística del sentido del ser? ¿Nos es suficiente con atenernos a las palabras escritas por Heidegger, o una vez leída la obra debemos desprendernos de ellas, como de la escalera wittgensteiniana, para comprender algo de lo que allí constantemente se nos promete, sustrae y pospone? ¿Qué tipo de ilusión o desdoblamiento se produce al leer esta obra entre el lenguaje en el que está escrita y el metalenguaje que dice hablar por/del ser? ¿Quizá el lenguaje era todavía demasiado metafísico para dar voz al ser y a su diferencia respecto al ente; o es que la escritura de *Ser y tiempo* exige de nosotros un comportamiento, una modificación existencial, que va más allá de la pasividad habitual del lector medio?

Heidegger concede tan sólo unas líneas, no exentas de cierto tono despectivo, a la cuestión de la escritura y la lectura en *Ser y tiempo*; sin embargo, toda la obra se dedica a demostrar, con palabras, la necesidad de presuponer el *factum* de la pre-comprensión del ser. Un *factum* cuya articulación acontece, de forma silente e inadvertida, a través de un habla (*Rede*) que no habla (*spricht nicht*), pues en realidad se trata de un

⁵ En el §2, Heidegger expresa la diferencia ontológica de este modo: “El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no “contar un mito” [Platón, *El sofista*, 242c], es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente” (SZ, 6; ST, 29).

discurso ontológico-trascendental sobre el ser que se situaría, haciendo un juego de palabras con un conocido libro de M. Foucault, *entre* las palabras y las cosas. La constitución del sentido en *Ser y tiempo*, mediante la articulación del discurso (*Rede*) –a diferencia de la prioridad que Husserl otorgó a la subjetividad trascendental–, arraiga en la trama significativa del mundo, en la que “siempre ya” nos encontramos.

Esta *mundanización* de la constitución del sentido, que se deriva de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger desde sus primeros cursos en Friburgo (1919) y que cristaliza en *Ser y tiempo* (1927), supone la dislocación de los dos polos que hasta entonces sostenían el juego apodíctico de la significación para Husserl: por un lado, la subjetividad trascendental se ve impelida a tener en cuenta su propia finitud y, con ésta, se sitúa en un primer plano la facticidad de su existencia; por otro lado, la idealidad de los objetos, hasta entonces garantizada por el *ego* absoluto, se eventualiza y cobra un cariz mundano⁶. El tejido vivencial sobre el que la fenomenología había constituido el mundo de la vida se retrotrae a un espacio previo, donde la espesura y el exceso de sentido que destila la vida en su facticidad –la significatividad del mundo vivido– parece diluir la fuerza constituyente que había sido atributo esencial de la conciencia. Ésta se sabe ahora arrojada, deudora de un mundo que le impide alcanzar la plena auto-poseción de sí en el movimiento teórico de la reflexión. De este modo, Heidegger desplaza a la filosofía de la conciencia de su posición privilegiada, gnoseológica, *ante* el mundo, y la sitúa *en medio* del trato cotidiano con los útiles y con los otros; absorbe en la comprensión caída, deformada o impropia, de sí misma⁷.

A pesar del viraje dado desde el recinto de la conciencia constituyente, desde la esfera egológica, hacia la mundanización del sentido –leído por algunos autores como un giro pragmático en la concepción del lenguaje⁸–, Heidegger hereda de Husserl la comprensión dual, estratificada,

⁶ Una “eventualización” que ha sido tildada de relativista por algunos intérpretes, como por ejemplo: Montero, F., “El relativismo trascendental de Heidegger” en *Revista de Filosofía*, año XV, nº 56, CSIC, 1956, pp. 43-53; y Carrillo, A., *Interpretación y verdad. Acerca de la ontología general de Heidegger*, Analogía Filosófica, México, 1999.

⁷ Las consecuencias hermenéuticas que tiene este desplazamiento del punto de vista de la conciencia a una comprensión previa de la apertura del mundo, son analizadas productivamente por Domínguez Rey, A., “Apertura de conciencia: Martin Heidegger” en *Palabra respirada. Hermenéutica de la lectura*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, pp. 273-283.

⁸ Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. cast. de J. Vigil, Paidós, Barcelona, 1993; Dreyfus, H.-L., *Ser-en-el-mundo*, trad. cast. de F. Huneeus y H. Orrego, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996.

del lenguaje como “*Rede*” o discurso ante-predicativo –un habla trascendental que hace posible la articulación de la significación y del sentido– y como “*Sprache*” o lenguaje propiamente dicho, concebido en *Ser y tiempo* como “exteriorización del discurso” (§34). El discurso articula así la comprensión afectivamente dispuesta (*die befindliche Verständlichkeit*) del ser-en-el-mundo, proceso que se gesta en la comprensión más inmediata del mundo como significatividad (*Bedeutsamkeit*) en nuestro trato cotidiano con los útiles o seres a la mano (*Zuhanden*) (§18), que se despliega en la articulación ante-predicativa del sentido como interpretación (*Auslegung*) (§32) y de forma derivada se expresa a través del enunciado (*Aussage*) (§33), para, finalmente, exteriorizarse como lenguaje (§34), de tal manera que el conjunto de significaciones –tejido en ese inmenso tapiz que urde la significatividad del mundo vivido⁹– “viene a palabra” (*kommt zu Wort*). Entre el sentido vivido significativamente en el mundo y el venir a palabra se establece una secuencia que muestra la relevancia constitutiva del discurso en *Ser y tiempo*. Esta secuencia delinea un horizonte ante-predicativo de la significación que articula la apertura del mundo, condición de posibilidad de la enunciación. Por ello, Heidegger puede afirmar que las significaciones “fundan la posibilidad de la palabra y el lenguaje” (SZ, 87; ST, 114) o que “a las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones” (SZ, 161; ST, 184).

Todo el empeño de *Ser y tiempo*, a diferencia del camino tomado por la lógica, la filosofía del lenguaje y la lingüística, reside en mostrar que la significación arraiga en la ontología del *Dasein* y que no puede hallarse entre las páginas de los diccionarios; que la articulación del sentido es previa a su expresión lingüística y que ésta acontece, de modo desapercibido, en nuestros quehaceres cotidianos. Con esta finalidad se debe destruir la noción tradicional de *logos* y la gramática derivada de ella: la comprensión del lenguaje (*Sprache*) que se funda en la ontología de lo que está-ahí delante (*Vorhanden*), de aquello meramente presente, cuyo inventario de categorías de significación es recogido por la lingüística y que reduce la comprensión del discurso (*Rede*) a la enunciación (*Aussage*); es

⁹ La imagen del “tapiz de la vida”, extraída de un poema de Stefan George, le sirvió a Heidegger para definir por primera vez, en el curso del semestre de invierno de 1919/20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*), la trama significativa del mundo tal y como ésta se le ofrece a la vida en su facticidad. Véase Greisch, J., “La ‘tapisserie de la vie’, le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger” en Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996, pp. 130-152.

necesario realizar esa destrucción (*Destruktion*) para, por otro lado, dar con una comprensión del lenguaje más originaria, acorde con una interpretación del discurso como existencial¹⁰ que permita llevar a cabo, desde un punto de vista ontológico –previo, por tanto, a su expresión en lenguajes concretos–, una articulación en significaciones de todo aquello que puede ser comprendido:

Si se toma en cambio este fenómeno [el discurso] con la radical originalidad y amplitud de un existencial, surge la necesidad de buscar para la lingüística fundamentos ontológicos más originarios. La liberación de la gramática respecto de la lógica requiere *previamente* una comprensión *positiva* de la estructura fundamental *a priori* del discurso en general, entendido como un existencial [...]. La doctrina de la significación arraiga en la ontología del Dasein. Su auge y decadencia penden del destino de ésta (SZ, 165-166; ST, 188-189)¹¹.

III

Pero las cosas se nos complican si atendemos de nuevo a la letra y no al “espíritu” de la obra –en *Ser y tiempo*, el “espíritu” siempre aparece

¹⁰ Al inicio de *Ser y tiempo* (§9), Heidegger diferencia entre el uso tradicional de las “categorías” (*Kategorien*) o las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein; y los “existenciales” (*Existenzialien*) o “caracteres de ser del Dasein que se determinan desde la existencialidad” (SZ, 44; ST, 69) y que configuran la analítica existencial. En este sentido, el discurso es concebido como un carácter de ser del Dasein. Tras la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger abandonará la distinción entre *Rede/Sprache* a favor del lenguaje. El Dasein cederá, cada vez más, su protagonismo al ser, que encontrará en el lenguaje (y ya no en la articulación ante-predicativa del sentido) su morada.

¹¹ En el fragmento elidido en medio de esta cita, Heidegger apunta las insuficiencias de los análisis de Humboldt precisamente por tener en cuenta la pluralidad de los lenguajes concretos: “La doctrina de la significación no es el resultado espontáneo de la amplia comparación del mayor número de variadas lenguas. Tampoco sería suficiente adoptar el horizonte filosófico en el que W. v. Humboldt planteó el problema del lenguaje” (SZ, 166; ST, 189). M^a F. Benedito comenta, en su libro sobre el lenguaje en Heidegger, la estrategia paradójica adoptada por éste respecto a su conocimiento e interés por la obra de Humboldt: “Heidegger interiorizó esa conciencia del lenguaje despertada por Humboldt, pero nunca la exteriorizó, sino que la utilizó contra ella misma, es decir, contra la dimensión común que tiene el pensamiento estructurado gramaticalmente; desde la comprensión de ese hecho, elaboró un lenguaje que, por su intrínseca ruptura con la lógica gramatical y con el uso común de la lengua alemana, se presentase no como creación humana, sino como un decir absoluto fundamentado en sí mismo, anterior a toda gramática” en *Heidegger en su lenguaje*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 20. Por otro lado, Heidegger da buena cuenta de su conocimiento y gran consideración de la obra de Humboldt en *De camino al habla*, trad. cast. de Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1987, pp. 221-225.

entrecomillado, como señaló Derrida¹²–; si reparamos en la letra escrita cuando ésta nos dice: “El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del ser-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al ‘mundo’” (SZ, 161; ST, 184). A lo que añade Heidegger, años después, en una de sus revisiones anotadas en el llamado “*Hüttenexemplar*”: “Para el lenguaje, la condición de arrojado es esencial”. El discurso, arrojado en el mundo, no tiene más remedio que vérselas con su dimensión óptica como lenguaje. Y el Dasein se comprende a sí mismo, a los otros y a los útiles, “inmediata y regularmente”, desde una interpretación compartida del mundo expresada lingüísticamente. Una comprensión media que se articula en el ámbito de la publicidad a través de la versión caída del discurso (*Rede*): la habladuría (*Gerede*).

La habladuría, junto a la curiosidad y la ambigüedad (§35, §36, §37), son los existenciales que Heidegger asigna a la aperturidad (*Erschlossenheit*) del “Ahi” (*Da*) del Dasein en su existencia cotidiana. Es decir: el modo en el que el *uno* (*das Man*), el “quien” impersonal, el “todos y ninguno” que impera en el mundo en común de la publicidad, articula el habla (arrojada y caída como “habladuría”); la visión compresora (reducida a mera “curiosidad”); y la interpretación (convertida en “ambigüedad”). La habladuría apunta a la repetición de lo dicho (*das Geredete*), a lo hablado y re-hablado (*Ge-rede*), inserto en una espiral que se difunde con tal profusión que termina por alejarse del suelo ontológico al que las cosas, en su ser dichas, refieren. La secuencia de la articulación del sentido, que partía de la significatividad ante-predicativa del mundo vivido y venía a palabra, se desarraiga en la comunicación, donde los enunciados, a través de una iteración impersonal, adquieren una autosuficiencia que los aleja de la experiencia originaria de la constitución del sentido. Pero el Dasein está entregado de forma inmediata a este estado interpretativo (*eine Ausgelegtheit*) que el lenguaje arrastra siempre consigo y que, en el caso de su uso público –el único que en realidad posee–, conlleva una nivelación (*Einebnung*) de las posibilidades de ser:

Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser (SZ, 127; ST, 151).

¹² Derrida, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987.

La medianía que impone el estado interpretativo del *uno* nivela hasta tal punto las posibilidades y diferencias ontológicas de la comprensión, que logra homogeneizar a la baja lo transmitido en la comunicación característica de la cotidianidad. Esta situación le hace creer al *uno* que todo lo sabe y todo lo entiende, pero en el interior de la espiral del rumor, de lo sabido de oídas y leídas, se pierde el contacto con el sustrato ontológico —articulado por el habla originaria, ante-predicativa— que aún pervive en algunas palabras a modo de fósiles lingüísticos que conservan la inscripción de una comprensión previa de ser¹³. La comunicación que se practica en la publicidad no puede abrir la primaria relación de ser con el ente del que se habla en la conversación; bien al contrario, ésta se “cierra” sobre sí misma debido a su interés superficial por lo meramente hablado:

Todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado. Lo que le interesa es que se hable. El haber sido dicho, el *dictum*, la expresión, garantiza la autenticidad del habla y de su comprensión, así como su conformidad con las cosas. Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria de este ente sino por la vía de una *difusión y repetición de lo dicho* [*Weiter- und Nachredens*]. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así, porque se la dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo [*Bodenständigkeit*] se acrecienta hasta una total carencia de fundamento [*Bodenlosigkeit*] (SZ, 168; ST, 191).

Si el discurso articula, junto a la disposición afectiva y el comprender (§34, §29, §31), la apertura al mundo de la existencia, resulta evidente, tras esta cita, que el mundo en común de la publicidad, en el que prima la función comunicativa del lenguaje, es el más alejado de una originaria comprensión ontológica del Dasein. Y es precisamente en este contexto, el del uso público de la razón o el del “mundo de lectores” (*Leserwelt*) —como diría Kant—, donde aparecen las breves líneas que Heidegger dedica a la lectura y la escritura. La habladuría se propaga también de forma escrita como “escribiduría” (*Geschreibe*). Del mismo modo que el Dasein

¹³ Dice Heidegger, en otro lugar de la obra, respecto a la importancia de conservar determinadas palabras griegas: “Forma parte, en definitiva, del quehacer de la filosofía preservar la fuerza de las más elementales palabras en que se expresa el Dasein, impidiendo su nivelación por el entendimiento común a un plano de incomprendibilidad, que a su vez opera como fuente de pseudoproblemas” (SZ, 220; ST, 240).

da por hecho que comprende todo aquello de lo que se habla en la habladuría, vive en la ilusión de que, a través de la lectura y la escritura, es posible una apropiación auténtica (*fassen*) de lo que allí se relata (*erzählen*). Pero advierte Heidegger:

La comprensión media del lector no *podrá* decidir *jamás* [*wird nie entscheiden können*] entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. Más aún: la comprensión media no *querrá* siquiera hacer semejante distinción ni tendrá necesidad de ella, puesto que ya lo ha comprendido todo (SZ, 169; ST, 191).

IV

Todo el peso recae ahora en la posibilidad (sustraída) de la decisión de existencia, vedada a la “comprensión media” del lector porque esta resolución —la decisión (*Entschlossenheit*) que se decide por el decidir mismo, por la apropiación de la existencia como apertura (*Erschlossenheit*) frente al cierre existencial que conlleva la caída en la publicidad— rebasa el ámbito de la *exposición* filosófica; de su escritura y su lectura. Como ha apuntado J.-L. Nancy a propósito de este pasaje: “El pensamiento de la decisión de lo originario (la filosofía, la ‘ciencia de los primeros principios’) dice que la decisión no pertenece a la escritura-lectura de su *propio* texto. Dicho de otro modo, el discurso mantenido aquí no tiene ningún privilegio y no es más apropiado al propio que ningún otro discurso (im)propio”¹⁴.

El lector de *Ser y tiempo* no podrá jamás tener la certeza de haber conquistado originariamente la comprensión de (su) ser por el mero hecho de haber leído las más de cuatrocientas páginas escritas de esta obra —que, pese a su extensión, permanece inacabada—. Todo el esfuerzo plástico por moldear, por troquelar mediante guiones, la lengua alemana para que su expresión verbal acoja el discurso silente, originario, que articula el sentido del ser, cae, *siempre ya de nuevo*, en la rueda de Tántalo, en la maldición de Sísifo o, como Heidegger expresaba desde sus primeras clases en Friburgo, en el intento del barón Münchhausen por salir del pozo en el que había caído estirando de sus propios cabellos¹⁵. En suma: en la

¹⁴ Nancy, J.-L., “La decisión de existencia” en *Un pensamiento finito*, trad. cast. de J.-C. Moreno, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 96.

¹⁵ Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919) en *Zur Bestimmung der Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 56/57)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a./M., 1987, p. 16.

productiva circularidad que se nos ofrece cuando uno entra correctamente en el círculo hermenéutico. El lenguaje en el que se nos (d)escribe la analítica existencial –en su pretensión de arraigar en la constitución ontológica del Dasein– está declinado, indefectiblemente, por la caída y la condición de arrojado; por la medianía, la nivelación y la ambigüedad de las habladorías. O dicho de otra manera: la distinción entre discurso (*Rede*) o habla ontológico-trascendental sobre el ser y lenguaje (*Sprache*), pertenece a la economía interna de su propia escritura, y es ésta la que ha sido designada como ámbito de lo indecible para el acceso y comprensión de lo originario. De tal modo que, al leer *Ser y tiempo*, como indica J.-L. Nancy con acierto, “uno puede oír hablar de la apertura de la existencia, sin estar para nada efectivamente abierto a (por) esta apertura”¹⁶.

¿Cómo acceder entonces a la propiedad (*Eigentlichkeit*)¹⁷ de la existencia, a ese punto ciego, *intraducible* –en tanto que no se dice en ninguna lengua y del que debo apropiarme (*zueignen*) cada vez–, que permite resituar las palabras y las cosas en la segunda sección de *Ser y tiempo*?

V

La existencia impropia, cotidiana, se enreda en el lenguaje del mundo¹⁸; se desfonda en el torbellino de la caída y la condición de arrojado, siempre a la espera de alguna novedad que venga a distraerla de su desasosiego existencial, de su incapacidad de quedarse (*Unverweilen*), de habitar y demorarse (*weilen*), en el mundo. Esta situación mantiene en suspenso, en la lejanía del origen y en la carencia de morada (*Aufenthaltslosigkeit*), al Dasein cotidiano. La impaciencia o “presentación incontentada”

¹⁶ Nancy, J.-L., *Un pensamiento finito*, p. 97.

¹⁷ Al inicio de la obra, Heidegger aclara que los modos de ser de la “propiedad” (*Eigentlichkeit*) y la “impropiedad” (*Uneigentlichkeit*) son expresiones que “han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal” y se fundan en la indicación formal que define al Dasein como el “ser-cada-vez-mío” (*Jemeinigkeit*) (SZ, 43; ST, 68). Por ello, al traducirlos por “autenticidad” e “inautenticidad” se pierde su “estricto sentido literal”, emparentado con todo un juego de palabras que refiere a la apropiación (*zueignen*) de sí mismo.

¹⁸ Desde sus primeras investigaciones en torno a la vida fáctica, Heidegger acentuó el estrecho vínculo que unía al movimiento de la caída con el enredo en la trama del lenguaje: “La vida fáctica [...] habla el lenguaje del mundo [*die Sprache der Welt*] cada vez que habla consigo misma” en Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. cast. de J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002, p. 40.

(*ein ungehaltenes Gegenwärtigen*) que caracteriza a la habladoría y a la curiosidad impide tensar el arco de la temporalidad que daría lugar al instante de la decisión de existencia, a la apropiación de sí mismo. El *uno* salta de una posibilidad a otra sin poder asumir ninguna de ellas, de tal manera que es incapaz de sostener (*halten*) la apertura del futuro propio –el que le recuerda, cada vez, la indeterminación y la certeza del fin– desde la estancia (*Aufenthalt*) del presente. Algo que sólo puede acontecer cuando se cruza, en un abrir y cerrar de ojos (*augenblicklich*), el “fino muro” (*die dünne Wand*) que delinea la diferencia invisible entre el “sujeto” impersonal de la cotidianidad o “uno mismo” (*Man selbst*) y la apropiación de “sí mismo” (*Selbst*) –entre “uno/mismo” o “*Man/selbst*”, ya que la diferencia sólo tiene sentido establecerla en y desde el *uno*¹⁹; entre el ámbito lingüístico de las habladorías y el fuera de texto al que convoca la voz silente de la conciencia.

La (im)propiedad (*Un-eigentlichkeit*) de la existencia se juega, por tanto, en el cruce de una delgada línea, intangible y porosa, que separa la es/critura de la ex/critura²⁰. Si el *uno* sólo tiene oídos para escuchar las habladorías con las que articula su comprensión impropia del mundo –y en ese sentido *desoye* su propio sí mismo–, el *mismo* sólo puede ser interpelado en silencio: “La conciencia sólo llama llamando, es decir, la llamada viene de la silenciosidad de la desazón, y llama al Dasein a retornar, también llamando, al silencio de su ser” (SZ, 296; ST, 314). Esta interpelación aísla, bajo la forma de una repentina sacudida, al *mismo* del *uno*, le priva del refugio impersonal en las habladorías y le conduce hacia la radical soledad que precede a la apropiación de sí: “Como sólo el ‘*mismo*’ del uno-mismo es interpelado e inducido a oír, el *uno* se viene abajo” (SZ, 273; ST, 293).

La llamada de la conciencia le sirve a Heidegger de testimonio óptico, de prueba fáctica, que muestra cómo en la existencia cotidiana, en medio de la dispersión de las habladorías, puede tener lugar la apropiación de sí.

¹⁹ “El modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial [eine existenzielle Modifikation] del uno entendido como un existencial esencial” (SZ, 130; ST, 154).

²⁰ Se trata de una distinción que establece J.-L. Nancy para apelar al fuera de texto en el que pretende moverse la decisión de existencia: “Nada tiene lugar, nada (se) decide por la sola comprensión del texto [...]. La decisión, su angustia y su alegría, tienen lugar “fuera” del “texto” –en la existencia. (Pero eso quiere decir asimismo en lo que el texto, escribiendo, no cesa de *excribir* como su más propia posibilidad. La *excripción* de un texto es la *existencia* de su inscripción, su existencia en el mundo y en la comunidad, y es en ella siempre y solamente que él (se) decide.” en Nancy, J.-L., *Un pensamiento finito*, p. 112.

A su vez, en un sentido ontológico, el paso del “uno mismo” al “sí mismo” sirve, en el centro de la obra, de puerta de acceso a la interpretación originaria del ser del Dasein. Una interpretación que nada tiene que ver con una exégesis o hermenéutica textual, sino con una comprensión de ser que, a su vez, se confunde con un modo de ser del Dasein: la propiedad. Para que sea posible captar (*fassen*) o empuñar (*ergreifen*) la comprensión propia de la existencia, el mundo cotidiano se ha hundido previamente –debido a la irrupción de la angustia (§40)– en la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) que supone el descubrimiento de su “total insignificancia”: el originario “no estar en casa” (*Un-zuhause*) que subyace a la apacible creencia cotidiana en la eternidad del sucederse de los días. Incapaz de confundirse con los sucesos y la trama lingüística que articula la comprensión cotidiana, Heidegger puede entonces aislar al “mismo” del “uno mismo”, pero al precio de arrebatarse el don de la palabra, la posibilidad de la comunicación.

En este pasaje (§§ 56-57), la figura de la voz silente de la conciencia muestra, sin ningún tipo de encubrimientos, de qué modo se desdobra y entra en escena, desde el trasfondo de la escritura de *Ser y tiempo*, una suerte de habla (*Rede*) trascendental que cree poder prescindir, en su aparición estelar en el centro de la obra, del revestimiento del lenguaje (*Sprache*):

La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar [*hat nichts zu erzählen*] [...]. La llamada carece de toda expresión vocal. No se manifiesta de ningún modo en palabras [...]. La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio. Con esto no sólo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al Dasein interpelado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo. La ausencia de una formulación verbal de lo dicho en la llamada no relega a este fenómeno a lo indeterminado de una voz misteriosa, sino que sólo indica que la comprensión de lo “dicho en la llamada” no debe aferrarse a la expectativa de una comunicación o de cosas semejantes (SZ, 273-274; ST, 293).

La interpelación de la llamada es inmediata, silente e inequívoca; al no poder verbalizarse, no da lugar a la ambigüedad y a la curiosidad: “Por encima de la aparente indeterminación del contenido de la llamada, no puede desconocerse cuán certera es la *dirección a la que apunta*” (SZ, 274; ST, 293). La llamada invoca a mirar “hacia delante”, imposibilita así la absorción cotidiana, caída, en lo meramente presente, y prepara el terreno para la “anticipación” (*vorlaufen*) de la resolución (*Entschlossenheit*) ante el propio “ser-para-la-muerte” (§62). La dirección a la que apunta es indubitable porque la llamada no se pronuncia, no tiene nada

que contar; más bien “modifica” vectorialmente la trama temporal que constituye la totalidad del cuidado (§65)²¹, de tal manera que facilita la captación inmediata de una comprensión “propia”, finita, de la temporalidad: “Al comprender la llamada, el Dasein es *obediente* [hörig] a su *más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo” (SZ, 287; ST, 306).

VI

El paso de la impropiedad a la propiedad es invisible, además de silente. No se produce ningún cambio exterior: “La existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir [*ein modifiziertes Ergreifen*] esta cotidianidad” (SZ, 179; ST, 201). Nadie notará nada en el rutinario sucederse de los días que marca la pauta de la cotidianidad, tan sólo “uno/mismo”, en excepcionales y contados instantes, puede empuñar la certeza inquebrantable de su finitud al adelantar la posibilidad de su propia muerte y elegirse a sí mismo.

La modificación existencial u óntica (*die existenzielle Modifikation*) del *uno* en *mismo* atañe, en último término, a una aprehensión distinta –¿“espiritual”?– en la comprensión del tiempo, en la articulación antepredicativa del sentido del ser. Por ello, la apropiación de sí no puede ser relatada (*erzählen*)²², articulada lingüísticamente, comunicada (*mitteilen*) ni traducida –vertida o trans-puesta (*über-setzen*) a otra lengua–; pertenece al ámbito ejecutivo de la captación (*erfassen*) inmediata, *cada vez más*: “Lo así atestiguado es “agarrado” [*erfasst*] en el escuchar que sin simulaciones comprende la llamada en el sentido en que ella misma quiere ser comprendida” (SZ, 295; ST, 313). Una escucha (*Hören*) a la que el Dasein obedece (*ist hörig*), a la que permanece sujeto (*Hörigkeit*) de

²¹ En este epígrafe Heidegger muestra que la unidad originaria sobre la que se sostiene la totalidad de ser del Dasein como cuidado (*Sorge*) es la temporalidad (*Zeitlichkeit*). En el cuidado quedan expresados temporalmente la existencialidad (cuyo sentido primario es el futuro), la facticidad (que refiere al haber-sido) y la caída (que permanece anclada al presente o se libera en el instante de la resolución) como el “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)” (SZ, 327; ST, 344).

²² Paul Ricoeur trató de paliar esta insuficiencia hermenéutica en los análisis del “sí mismo” de *Ser y tiempo* con la noción de “identidad narrativa”. Véase Ricoeur, P., “La identidad narrativa” en *Historia y narratividad*, trad. cast. de G. Aranzueque, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 215-230; también *Sí mismo como otro*, trad. cast. de A. Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996.

modo inmediato, porque sólo en la articulación silente del sentido de (su) ser –posible desde el horizonte extático del tiempo– reconoce el ámbito de (su) pertenencia (*Gehörigkeit*) originaria. El imperativo del origen, encarnado en la figura de la conciencia moral, adquiere un inevitable tono autoritario en su modo de irrumpir y de apelar bajo la forma de un precepto incuestionable que no admite réplica porque no es dicho en ningún lenguaje concreto.

La voz del origen no se oye (*Horchen*), se escucha (*Hören*) a través de un tímpano ontológico-trascendental que separa el grano de la paja; que atiende a la articulación del sentido antes que a la sonoridad y al cuerpo textual de las palabras. Como ha señalado Derrida en *De la grammatología*, el núcleo intraducible de *Ser y tiempo*, condición de posibilidad de toda enunciación, que desdobra, a su vez, el espejismo de un significado trascendental –el de la palabra originaria “ser” que “aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras”–, queda escenificado, pese al intento heideggeriano de destruir la metafísica de la presencia, en la proximidad y la inmediatez absolutas de la voz de la conciencia frente a la exterioridad, derivada, del lenguaje del mundo:

La voz se oye a sí misma –y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia– en lo más próximo de sí como la supresión absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad²³.

Al final de nuestro texto, no podemos dejar de anotar que la llamada de la conciencia moral *también* la hemos leído: ¿en qué tipo de lenguaje está escrito entonces *Ser y tiempo*? ¿Se diferencia su escritura del lenguaje enunciativo tradicional?

VII

Una de las cuestiones metodológicas que preocuparon a Heidegger, desde sus comienzos como profesor ayudante de Husserl en Friburgo, fue la de dar con un metalenguaje que fuese capaz de expresar, conceptualmente, el originario darse de la vida misma en su facticidad. Para ello era necesario encontrar un modo de expresión que pudiese articular expe-

²³ Derrida, J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 33. Hay versión castellana: *De la grammatología*, trad. cast. de O. del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI, México/Buenos Aires, 2003, p. 28.

riencias que tienen lugar antes del proceso de “desmundanización” que conlleva su objetivación en enunciados. A su vez, la hermenéutica de la facticidad se encontraba ante la siguiente tesitura circular: si la significación se gesta en el acontecer temporal, ante-predicativo, de la vida fáctica, y si debe surgir la posibilidad de una perspectiva auténtica sobre la existencia en el interior de esa misma trama significativa, el discurso filosófico deberá ser la expresión de esta modalidad existencial: “La filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que está en juego la vida misma y su ser”²⁴. La imbricación que se da entre lenguaje y vida fáctica apunta a la necesidad performativa de que una tal modificación –el paso de la impropiedad o *uno* a la apropiación de sí o *mismo*– deba ser indicada de algún modo por el discurso filosófico. Para poder señalar hacia este sentido ejecutivo, hacia este “más allá” del lenguaje, Heidegger acuñó el término “indicación formal” (*formale Anzeige*) para sus expresiones filosóficas: todos los existenciales que enuncian los modos de ser del Dasein en *Ser y tiempo* son indicaciones formales.

Pero el principal problema con el que tropiezan este tipo de expresiones es que no se distinguen, a primera vista, de un enunciado normal acerca de cosas; están sometidas a la misma ambigüedad que el lenguaje de las habladorías. En el curso del semestre de invierno de 1925/26 que Heidegger impartió en la Universidad de Marburgo, *Lógica. La pregunta por la verdad*, él mismo pone de manifiesto esta dificultad:

Y cuando al enunciar utilizamos el modismo de que el tiempo es esto y esto, de que el tiempo es temporal, este “es” tiene el significado de un poner categorial específicamente fenomenológico que, en tanto que expresivo, tiene que tener la estructura de un enunciado mundano, cuyo sentido enunciativo primario no es en cambio mostrar algo presente, sino hacer comprender la existencia. Todos los enunciados sobre el ser del Dasein [...] tienen el carácter de la indicación: indican sólo la existencia, mientras que, en tanto que proposiciones expresadas, mientan pese a todo antes que nada a lo presente²⁵.

La diferencia entre un enunciado sobre un ente mundano y un enunciado existencial sobre el ser del Dasein sólo puede resolverse fuera del texto, en el ámbito ejecutivo de la apropiación de sí, a través de un

²⁴ Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 45.

²⁵ Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Gesamtausgabe, Bd. 21)*, 1976, p. 410. Hay traducción castellana: Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. cast. de J.-A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 322.

“reajuste de la comprensión”. Los griegos obviaron esta distinción fundamental entre proposiciones –añade Heidegger en una nota al pie–, de tal manera que el ser se confundía con el ente cada vez que era enunciado y la diferencia ontológica quedó encubierta:

Un enunciado mundano sobre algo presente, aun cuando se realice en un mero nombrar, puede mentar directamente lo dicho, mientras que un enunciado sobre el Dasein, y además todo enunciado sobre el ser, todo enunciado categorial sobre su comprensión, requiere necesariamente del reajuste de la comprensión, del reajuste con lo propio indicado, que por esencia nunca está presente²⁶.

El lector de *Ser y tiempo* no podrá decidir jamás, *dentro del libro*, entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido; entre lo allí narrado (*erzählen*) y lo apropiado (*fassen*) auténticamente; entre lo derivado y lo originario. Como ha señalado R. Rodríguez por referencia a las expresiones de *Ser y tiempo* como “indicaciones formales”: “La mera comprensión de las palabras que lo expresan no lleva sin más directamente a la posible intuición impletiva [...], más bien comprender su sentido es hacer que *efectivamente* dirija la interpretación de los comportamientos en los que se realiza”²⁷. Si con la lectura de un libro nada se ha ganado aún, podríamos añadir: tampoco con su escritura. Esto lo sabía bien Heidegger y así se lo comunicó por carta a su amigo Karl Jaspers, cuando, tras publicar *Ser y tiempo*, pudo trasladarse de nuevo a Friburgo, pero, esta vez, en condición de catedrático:

Apenas pienso ya que hace poco publiqué lo que se llama un libro [...]. Me refuerzo en mi antigua convicción de que hoy, con la costumbre de leer mucho y sin criterio, no tiene sentido publicar, salvo para mejorar un sueldo mediante un nombramiento. Pero, en definitiva, esto uno sólo se lo puede permitir una vez²⁸.

En esos momentos, en 1928, el traslado a Friburgo se le presenta como una gran oportunidad para ponerse a prueba y comprobar si todavía era capaz de filosofar o si todo había quedado agotado en la erudición de un tratado académico. “Lo nuevo es, sin embargo –le confiesa al amigo–,

²⁶ *Ibid.*, p. 322.

²⁷ Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 170-171.

²⁸ *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*, trad. cast. de J.-J. García Norro, Editorial Síntesis, Madrid, 2003, carta del 24/9/1928, pp. 84-85.

que *ya no me escondo* en mi forma de filosofar. En alguna parte se ha dado un impulso”²⁹. Apenas un año después, en las lecciones del crítico semestre de invierno de 1929/30, Heidegger exhortaba desde la cátedra a entrar en acción, a transformar (*verwandlen*) –ya no a modificar existencialmente al *uno* en *mismo*–, mediante la realización efectiva de los conceptos filosóficos³⁰, al hombre, la última máscara del humanismo y de la metafísica de la subjetividad, en Dasein. El filosofar había abandonado definitivamente los libros y la existencia auténtica reclamaba sus guías: “El filosofar es fundamentalmente propio de todo hombre, y ciertos hombres tan sólo pueden o deben tener el curioso destino de ser para los demás una ocasión para que en éstos se despierte el filosofar”³¹.

²⁹ *Ibid.*, carta del 30/11/1928, p. 90.

³⁰ “El contenido de significado de estos conceptos [filosóficos] no mienta ni dice directamente aquello a lo que se refiere, sino que sólo da una indicación, una remitencia a que quien comprende es exhortado por este plexo de conceptos a llevar a cabo una transformación de sí mismo en Dasein [*eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen*]”. Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, (*Gesamtausgabe*, Bd. 29/30), 1983, p. 430. Hay traducción castellana: Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*, trad. cast. de A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 356.

³¹ *Ibid.*, p. 19; trad. cast., p. 37.