

Universidad Nacional de Río Cuarto

Facultad de Cs. Humanas

Departamento de Filosofía

Metafísica

Prof.: Dr. Armando Chiappe

Alumno: Muzzolón, Federico Américo

## “El Lenguaje en Heidegger”

Febrero 2013

## Introducción

Este trabajo monográfico tiene por objeto indagar sobre el lugar preponderante que, a la larga, Heidegger le atribuye al Lenguaje como la instancia en tanto que “casa del ser” prejuzga anticipadamente todo lo que pueda aparecer intramundaneamente.

Esta hipostatización de la función de “apertura del mundo” del lenguaje, acarrea consecuencias epistemológicas. En base al texto de Cristina Lafont “Lenguaje y apertura del mundo (El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger)”, estos resultados se evidencian en la crítica que aporta la autora a la teoría del significado y de la referencia implícitas en la “diferencia ontológica”.

Para poder arribar a esta problemática, me parece necesario (en esta introducción) esclarecer las premisas que guían el proyecto de transformación hermenéutica de la fenomenología llevado a cabo en *Ser y tiempo*. Para ello, me remito a los aportes de Jesús Adrián Escudero a través de la asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles llevada a cabo por el joven Heidegger. En ella, piensa haber encontrado en Aristóteles, sobre todo en la *Ética a Nicómaco*, una fenomenología de la vida cotidiana liberada de connotaciones subjetivistas. La radicalización de los momentos estructurales de la teoría, poiesis y praxis, le habría servido para establecer la diferenciación entre los tres modos de ser del ser-a-la-vista, del ser-a-la-mano y del ser-ahí. En la caracterización del ser-ahí, Heidegger escoge como hilo conductor la relación práctica que éste mantiene con el mundo en el contexto de una asimilación productiva de la praxis (encausada en el cuidado del ser-ahí como “Sorge”) y de la prhónesis (como circunspección solícita).

En estos términos, el lenguaje como “apertura del mundo” del ser-ahí, adquiere el carácter de “esencia de la verdad” en el sentido de que a partir de la concepción de la verdad en Aristóteles, Heidegger desenmascara las limitaciones de las verdades proposicionales y logra ampliar ontológicamente el concepto de verdad conservando la dimensión originariamente desocultante.

Por último, me parece pertinente para pensar el lenguaje en Heidegger, hacer una comparación (aunque sea un tanto forzada) de la concepción Lacaniana del lenguaje como praxis encaminada a la cura psicoanalítica. Mi propósito es poder reflexionar sobre los presupuestos ontológicos que utiliza Lacan, para establecer análogamente los rasgos

estructurales que determinan la función del lenguaje en Heidegger como forma de la acción. Desde esta perspectiva, a mi juicio, pienso en la posibilidad de comparar la función de la palabra y del lenguaje, estableciendo un puente entre el cuidado del ser-ahí en lo propio (Sorge) y la cura psicoanalítica producida por la “palabra propia”, por la “palabra plena”.

Pienso que este bagaje conceptual puede esclarecer y arrojar un poco de luz a la función del Lenguaje en Heidegger, analizando las rupturas y continuidades después de la Kehre (esta expresión refiere a la ruptura en relación con el punto de vista mantenido en *Ser y tiempo*).

## Desarrollo

Para comprender a Heidegger es fundamental tener en claro la noción de trasfondo que subyace en toda su obra. Esta noción se desprende del *factum* de que nuestra relación con el mundo está mediada simbólicamente, es decir, nos movemos siempre ya en una comprensión del ser y la realidad sólo es posible en una comprensión del ser.

Esta concepción es la que le va a permitir metodológicamente sustituir la dicotomía empírico/trascendental (propia de la filosofía trascendental) por la “diferencia ontológica”.

La diferencia ontológica expresa la diferencia entre ser y ente, es en la comprensión del ser donde se produce esta diferenciación entre ser y ente. Sólo mediante esta diferencia es posible algo así como una ontología, en este sentido, esta diferenciación permite algo así como una comprensión del ser.

La primacía óntico-ontológica de Dasein es, pues, la razón de que al Dasein le quede oculta su específica constitución de ser –entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia. El Dasein es para si mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño. (*Ser y tiempo*, pág. 27).

La pregunta por el sentido del ser produce un desplazamiento de la problemática de la filosofía tradicional, pues la pre-comprensión del ser que ya siempre disponemos no es clara y necesita un trabajo de interpretación, necesita ser aclarada. En este sentido, Heidegger se pregunta por encontrarle sentido al encontrarle sentido y concluye que occidente ha estado errado y que las ciencias humanas han planteado mal el problema de lo que es la vida humana.

Entender la pregunta que pregunta por la vida humana implica un cambio de paradigma de la conciencia al paradigma de la acción, pues esta expresa una intencionalidad más básica y de trasfondo: el hecho de que siempre estamos dirigidos y absorbidos por el mundo, es decir que el mundo es algo constitutivo del estar “arrojado”, el Dasein no sale de su esfera interna en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo descubierto cada vez.

Cuando Heidegger escoge la palabra “comparecer”, está rodeando conceptualmente una zona de llamado, que “nos convoca” en el alumbramiento del ser del ente e invita a

repreguntarnos por el sentido del ser. “La iluminación del ente” se entiende como algo que “ha acontecido siempre ya”, de modo inadvertido, en el lenguaje.

En la introducción de *Ser y tiempo*, Heidegger denuncia explícitamente los tres grandes prejuicios que han esquivado la pregunta por el sentido del ser:

1. Ser no es género. La universalidad del ser no es la del género, el ser no constituye la región suprema del ente en tanto que éste se articula conceptualmente según género y especie.
2. Ser no es ente. Lo único que puede inferirse es que el ser no es algo así como un ente.
3. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser.

Erradicando estos prejuicios filosóficos, la cuestión del ser comienza a esclarecerse en la medida en que la constitución de una ontología fundamental lleve a cabo la tarea de una destrucción de la historia de la ontología, en el sentido de apropiársela originariamente.

El ser del Dasein tiene su sentido en la temporeidad, y el carácter de la historicidad (previo a lo que llamamos historia) es la constitución de ser del “acontecer” del Dasein en cuanto tal. El Dasein “es” su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, “acontece” siempre desde su futuro. Esto demuestra el peso de la tradición, en tanto como historicidad del Dasein puede quedarle oculta a este mismo, pero también puede descubrirse en cierta manera y volverse objeto de un peculiar cultivo.

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. (*Ser y tiempo*, pág. 32).

Estas experiencias originarias, de alguna manera Heidegger las comienza a modelar en *Ser y tiempo* mediante el papel del lenguaje operando implícitamente como raíz oculta del “estado de abierto” del Dasein.

El modelo central subyacente a *Ser y tiempo* es el de un Dasein situado en un mundo estructurado simbólicamente y por ello comprensible, en donde el “estado de abierto” se constituye a través del encontrarse, del comprender y del habla.

...el lenguaje es precisamente la instancia que, tácitamente, confiere a SyT toda su plausibilidad. Sin el fenómeno del lenguaje Heidegger no habría podido hacer plausible la diferencia ontológica –en tanto que distinción significado/ referencia (la cual no está cortada precisamente a la medida de la filosofía de la conciencia)- puesta en juego para caracterizar al Dasein. (Lafont, C. 1997:50)

Sin embargo las consideraciones sobre el lenguaje en SyT atraviesan una peripecia en la que Heidegger es por momentos inconsistente, pero precisamente estas inconsistencias son las que impulsaran a Heidegger tras el lenguaje como lugar sistemático de la “apertura del mundo” después de la Kehre.

El fundamento del lenguaje que Heidegger tiene en mente para SyT es el habla, es decir, la articulación de la inteligibilidad o la estructuración significativa de la inteligibilidad del ser-en-el-mundo. En este sentido, Heidegger mantiene el término “lenguaje” como instrumento/ sistema de signos (propio de la herencia de Husserl y Frege), como “ente intramundano”.

El análisis de la estructura del signo ofrece un hilo conductor ontológico para llevar a cabo una caracterización de todos los entes en general, es decir, el uso semiótico del “referir a algo” de un signo, le va a servir a Heidegger para poder explicar la mundaneidad del mundo. Pero en el párrafo 18 de SyT, Heidegger comete un grave error; el carácter de relación del “referir” lo determina como “significar”, y describiendo esta “significatividad” como determinación existencial del Dasein, concluye que la misma fundamenta el lenguaje. Heidegger más tarde reconoce esta inconsecuencia y fundamenta: “Falso. El lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que es el originario desplegarse de la verdad como ahí”. (*Ser y tiempo*, pág. 95).

La universalidad de la estructura del “algo como algo” se corresponde con la universalidad del signo, esta tesis implica que todo simple ver antepredicativamente lo “a la mano” es ya en sí mismo interpretativo-comprensivo. Esta es la crítica Heideggeriana fundamental al modelo de la percepción de la filosofía de la conciencia.

De aquí también se deduce el carácter previo del comprender frente al conocer. Heidegger introduce la distinción entre el “cómo apofántico” del enunciado (de la predicación) y el “cómo hermenéutico” de la interpretación que indica la referencia a un contexto, es el equivalente del ser-en-el-mundo que en SyT se caracteriza como “articulación de la inteligibilidad del habla”.

Como bien indica Lafont, la misma justificación que Heidegger ofrece para la elección del término “habla” señala ya la línea de continuidad entre lo que en SyT se tematiza bajo el título de “habla” y lo que, después de la Kehre, llamará “lenguaje”. En SyT Heidegger deriva el término “habla” del vocablo griego *logos*: “el hombre se muestra como un ente que habla; esto no significa que le sea peculiar la posibilidad de la fonación, sino que este ente es en el modo del descubrir el mundo y del Dasein mismo”. Los griegos no tenían ninguna palabra para el lenguaje, entendían este fenómeno inmediatamente como habla. Sin embargo la filosofía occidental se centró preferentemente en el *logos* como enunciado, de este modo la gramática se fundamentó en la lógica de la ontología de lo “ante los ojos”; por esta razón Heidegger sostiene que la tarea de liberar la gramática de la lógica requiere previamente una comprensión positiva de la estructura apriórica fundamental del habla en general como existencial. Las consecuencias posteriores de nuestra relación con el lenguaje para el futuro, en este sentido van a ser determinantes.

Sin embargo, la concepción que tiene Heidegger sobre el lenguaje en SyT como instrumento intramundano, como sistema de signos está signada por un platonismo implícito en la división entre el signo entendido como ente intramundano y su “referencia a” definida como “significatividad” (división que resulta posible gracias a la interpretación hipostatizante de la diferencia ontológica).

En la medida que el habla es entendida como un existencial del Dasein, permanece intacto el intento de conceptualizar el fenómeno de la “articulación” como algo categorialmente distinto del lenguaje (entendido como sistema de signos), de forma que la función de “apertura del mundo” del lenguaje pueda atribuirse en última instancia al Dasein

mismo. Pero dado que no puede explicar tal “articulación” como un rendimiento del Dasein, este proyecto Heideggeriano en SyT está de antemano condenado al fracaso.

En este sentido Heidegger no podía precisar “que modo de ser corresponde al lenguaje en general”, ¿es un instrumento intramundano “a la mano”, o tiene el modo de ser del Dasein, o ninguna de las dos cosas?... es ésta última consideración, es decir, ninguna de las dos cosas, la que Heidegger va a asumir después de SyT analizando el papel del lenguaje como lugar sistemático de la “apertura del mundo” después de la Kehre.

En esta etapa, Heidegger tiene que separarse de la concepción del lenguaje como instrumento, y con ello, a su vez, del concepto oficial de lenguaje como “ente intramundano” defendido en SyT, a fin de poder dar cuenta del carácter “constitutivo” del lenguaje como “apertura de mundo”. Con este paso Heidegger reconoce al lenguaje su carácter “constitutivo”, y deja de verlo como algo meramente “constituido”.

En este sentido, el lenguaje se va a establecer como el fundamento de la diferencia ontológica. Así Heidegger encuentra el “modo de ser” del lenguaje como “lo que acontece propiamente en el diálogo”.

El dialogo, obviamente significa el hablar con otro sobre algo; sin embargo la unidad de un diálogo consiste en que en cada caso esté develado en la palabra esencial lo uno y lo mismo en lo que nos ponemos de acuerdo, aquello en base a lo cual estamos de acuerdo. Por esto, el diálogo y su unidad sustentan nuestra existencia.

Es la función de “apertura del mundo” del lenguaje la que nos permite estar expuestos en general a un develamiento; por ello tiene que otorgársele una específica prioridad frente a la función comunicativa del lenguaje en tanto que medio de entendimiento. Esta prioridad semántica frente a la pragmática, Heidegger la infiere de la estructura general del hablar “con otro sobre algo”, es decir, del carácter universal de la estructura de todo acto de habla. En tanto que el lenguaje acontece propiamente como diálogo, aparece un mundo. Heidegger denominó a este “aparecer de un mundo” con el término “poesía”, como acto de apertura que tiene lugar gracias al lenguaje. El “decir” proyectante es poesía, el “decir” proyectante es aquél que en la preparación de lo decible trae al mundo, al mismo tiempo, lo indecible en cuanto tal. En este sentido, el lenguaje mismo es poesía en sentido esencial.

Heidegger explica: poesía, en su sentido más propio, nunca es solamente una forma más elevada del lenguaje cotidiano. Más bien al contrario: el habla cotidiano es un poema olvidado y desgastado del que apenas resuena ya eco alguno.

Sólo mediante la conceptualización lingüística algo puede resultarnos accesible como algo y por ello es que “el lenguaje es la casa del ser”. “El lenguaje nos precede siempre. Nosotros sólo le seguimos, repitiéndolo continuamente. De este modo estamos siempre tras aquello que, previamente, tenemos que haber alcanzado para poder hablar de ello. Por consiguiente, hablando del lenguaje, nos hallamos enredados continuamente en un hablar insuficiente”.

Este enredo (en donde el pensar es asunto de la ratio, del cálculo en sentido amplio) se resuelve tan pronto como contemplamos la particularidad del proceso del pensar y volvemos la cabeza hacia el lugar donde el pensar se aloja. Este lugar está abierto por doquier en las inmediaciones del poetizar.

El “decir” (logos) es la respuesta a la pregunta por la esencia del lenguaje. Poetizar y pensar son formas del decir, en tanto que el decir significa mostrar, dejar aparecer, un liberar que aclara y oculta. En este sentido, el lenguaje se muestra en el hablar como una revelación que le sucede al ser humano, y la palabra se contempla como “lo que da” pero nunca está dado, es decir, el lenguaje “abre mundo”.

Como bien dice Heidegger, nosotros no hablamos sólo el lenguaje, hablamos desde el lenguaje. Esto sólo nos es posible porque “siempre ya” hemos escuchado al lenguaje. El lenguaje habla al “decir”, esto es, al mostrar. El hablar es en sí un escuchar. Es escuchar al lenguaje que hablamos. Por ello, hablar no es simultáneamente sino previamente un escuchar.

Heidegger afirma que no podemos saber la esencia del lenguaje mientras con ello se entienda la adquisición de un saber en forma de enunciados verdaderos. El giro lingüístico introducido por Heidegger determina que el lenguaje ya no se presenta como un “objeto” entre otros, sino precisamente en su estatus de “paradigma” que, en cuanto tal, se sustrae inevitablemente a todo acceso objetivante (pues tal acceso exigiría justamente salir, o haber salido, de dicho paradigma). Por esta razón Heidegger propone pensar en pos de la esencia del lenguaje mediante una transformación en el lenguaje mismo. Se precisa una transformación del lenguaje que nosotros no podemos ni forzar ni inventar. La

transformación no se da mediante la creación de nuevas palabras y frases. La transformación radica en nuestra relación con el lenguaje. Heidegger considera la posibilidad de un presunto nuevo pensar (más riguroso que el conceptual) que estaría al alcance de la poesía y la filosofía.

Sin embargo, la crítica a Heidegger que lleva a adelante Cristina Lafont, permite considerar que la hipostatización de una “comprensión del ser” o de un “saber de la esencia” que, en tanto que apertura del mundo ha acontecido siempre ya en el lenguaje (la casa del ser) y determina lo que en general puede salirnos al encuentro intramundaneamente va inseparablemente ligada con una concepción extremadamente “idealista” del lenguaje.

Esta concepción idealista del lenguaje es “intensionalista”, pues lleva consigo implícitamente el consenso indiscutido y evidente entre las teorías de la referencia (indirecta) y del significado comprometida con los planteamientos tradicionales. La concepción del lenguaje que el intensionalismo refleja se caracteriza por acentuar la primacía del significado frente a la referencia, lo que implica considerar aquella como garantía de ésta. Al establecer tal gradación se hace necesario al mismo tiempo mantener teóricamente, de alguna manera, la distinción tradicional “a priori/ a posteriori” en términos de una separación radical entre “saber del significado” (estado abierto de su ser) y “saber de los hechos” (estado de descubierto de los entes).

El problema radica en que no es posible deslindar con precisión y en general entre un supuesto saber del significado y el saber de los hechos. A la larga esto significa el derrumbe de la presuposición básica del intensionalismo (y de la diferencia ontológica interpretada en el sentido de una separación estricta entre el plexo de sentido y el saber de los hechos), según la cual el saber del significado procedente exclusivamente de nuestro saber lingüístico (interno) es el único responsable de la fijación de la referencia (es decir, del qué y cómo tienen que ser consideradas las cosas) y, por tanto, es el único responsable de la verdad de los enunciados.

Pese a esta fuerte crítica al idealismo Heideggeriano del lenguaje, sostengo que si bien es prácticamente imposible trazar una separación estricta entre el saber del mundo (de los hechos) y el saber del significado, me parece a la vez necesario sostener esta división. Pues mantener esta separación permite circundar la constitución de sentido y por lo tanto no “olvidar” la diferencia ontológica entre ser y ente.

Este plexo de sentido que dona el lenguaje determina la función misma del lenguaje como forma de acción, como praxis encausada en el cuidado (sorge) del ser-ahí. Mi tesis (de este trabajo monográfico) en comparación con la concepción Lacaniana del lenguaje, apunta a establecer análogamente cómo la constitución de sentido en Heidegger puede trazar un paralelo con la noción de “lo Real” para Lacan.

El sentido como trasfondo de toda acción opera tácitamente y sustenta todo significado; lo que hace Heidegger es llevar al extremo la noción Freggeana de sentido (sinn) y significado. En el sentido subyacen los grandes interrogantes que angustian al Dasein; la muerte, el deseo, la sexualidad, el infinito...es decir, como demostró Heidegger, pensar en pos de la esencia del lenguaje como “lo que acontece propiamente en el diálogo” es inviable mediante la pretendida adquisición de un saber en forma de enunciados verdaderos, mediante el “cómo apofántico” de lo “ante los ojos”; pero sí es posible si transformamos nuestra relación con el lenguaje mediante el “cómo hermenéutico” que circunda la constitución de sentido.

El problema es que el sentido no es lexicalizable, éste ámbito esencial para el Dasein siempre está oculto, sólo se devela en “los significados”, es decir, sólo podemos accionar, sólo podemos pensar con significados.

Precisamente éste carácter oculto no lexicalizable que acontece como plexo de sentido, en la teoría Lacaniana asume el nombre de “lo Real”. Lo Real como trasfondo del “Sujeto barrado” retorna, se devela en el diálogo, en el surgimiento de una “palabra propia”, de una “palabra plena”. Por esta razón, me resulta atractivo para pensar la esencia del lenguaje, su modo de ser cómo “diálogo” en relación a la praxis del diálogo psicoanalítico.

Esta comparación forzada tiene por objeto mostrar y replantear la relación entre “lenguaje y habla” que en *Ser y tiempo* Heidegger no resuelve, pero que la reformula en el modo de ser del lenguaje como diálogo después de la Kehre.

Lacan utiliza presupuestos ontológicos que también transgreden la filosofía de la conciencia en pos de la filosofía del lenguaje y, en este sentido, la estructuración de sujeto en muchos aspectos está familiarizada con la estructura del Dasein Heideggeriano.

Para el psicoanálisis Lacaniano, la comunicación humana no existe, en el sentido de que es puro bla-bla-bla, de que es puro ruido. Sólo los animales se pueden comunicar fehacientemente porque responden al reino del instinto. El ser humano responde ante el

reino de lo pulsional, esto es el reino de lo cultural producido por la palabra, por “lo Simbolico”. Y ha sido el psicoanálisis el que ha hecho de este ruido comunicacional el descubrimiento de lo inconsciente, el descubrimiento de la palabra propia, de la “palabra plena” aquella que conduce a la cura psicoanalítica.

Lacan describió y representó el dialogo psicoanalítico a través del “esquema zeta”. El mismo consiste en la relación entre el sujeto (S) y el Otro (A), el problema es que cada uno se haya mediado por un yo imaginario (a) y (a’) en donde su interacción produce “el muro del lenguaje”, el ruido, el puro bla-bla-bla de la palabra vacía. La palabra vacía es aquella que está en el orden de lo Imaginario anudando en lo Simbólico pero que no permite el ingreso de lo Real. Sólo cuando hay una condensación metafórica de la metonimia, es cuando aparece lo inconsciente y es éste el que produce la intersección en el muro del lenguaje produciendo el ingreso de lo Real con la producción de una palabra propia, una “palabra plena”.

Esta consideración Lacaniana sobre el diálogo, a mi entender, brinda la posibilidad de re-establecer el estatuto ontológico del “habla” como “articulación significativa” del modo de ser propio del ser-ahí. La única herramienta con que cuenta el diálogo psicoanalítico es nada más y nada menos que el habla; este existenciario, a mi juicio, es el elemento esencial que en la historicidad se muestra como manifestación epocal y que provee la posibilidad de una transformación de nuestra relación con el lenguaje.

Destruir la gramática de la lógica, implica hacer un uso del lenguaje encausado en la alteración del lenguaje metafísico. Pienso que el diálogo psicoanalítico como praxis es un claro ejemplo de ello, pues en la condensación metafórica de la metonimia del “habla” los significados implotan arrojando un poco de luz al trasfondo oculto que constituye el plexo de sentido donado por el Lenguaje como lugar sistemático de la “apertura del mundo” del Dasein.

## Conclusión

A partir de las consideraciones expuestas a lo largo de este trabajo monográfico, considero que la concepción Heideggeriana sobre el Lenguaje como lugar sistemático de la “apertura del mundo” del Dasein provee los elementos filosóficos indispensables para pensar la función del mismo.

El giro lingüístico introducido por Heidegger permite transgredir el paradigma de “la conciencia” dando lugar al paradigma del Lenguaje como forma de acción, como praxis encausada en el cuidado (sorge) del ser-ahí. La analogía establecida con la noción de “lo Real” Lacaniano, a mi juicio, es una variante que permite interpretar esta zona re-descubierta por Heidegger y que la vislumbra como el “modo de ser” del lenguaje como “lo que acontece propiamente en el diálogo”.

El diálogo psicoanalítico encausado hacia la cura mediante la producción de una palabra “propia” no “vacía”, muestra o deja entrever esta zona que produce “el decir” del habla ante “la iluminación del ente” entendida como algo que “ha acontecido siempre ya”, de modo inadvertido, en el lenguaje.

Este alumbramiento del ente, se devela de modo propio al liberar la gramática de la lógica y esto a su vez requiere previamente una comprensión positiva de la estructura apriórica fundamental del habla en general como existenciario.

Pensar en pos de la esencia del lenguaje mediante una transformación en el lenguaje mismo precisa una transformación del lenguaje que nosotros no podemos ni forzar ni inventar. La transformación no se da mediante la creación de nuevas palabras y frases. La transformación radica en nuestra relación con el lenguaje.

De esta manera, Heidegger inaugura la posibilidad de pensar al Lenguaje como la condición de develamiento de nuestra historicidad sólo posible en la medida en que a través de los siglos, la humanidad deje de rumiar el lenguaje metafísico en pos de un horizonte propio.

## Bibliografía

- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Edición digital de: [www.philophia.cl](http://www.philophia.cl) . trad. Jorge Eduardo Rivera. 2007.
- Escudero, Jesús Adrián. *El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles*. Universidad Autónoma Barcelona. 2001.
- Lafont, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Versión española de Pere Fabra i Abat. Editorial Alianza. Madrid, 1997.
- Los escritos de Jacques Lacan, *función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*.