

LA PALABRA Y LA FENOMENOLOGÍA

Jorge José LOVISOLO

«Precisamente lo que la palabra tiene de propio, a saber, que no se ocupa más que de sí misma, nadie lo sabe». Novalis, *Monólogo*

Desde los comienzos de la ontología antigua apareció el *λογος* como el indiscutido hilo conductor en el acceso a las «cosas mismas». Para los griegos, la palabra auténtica siempre era premonición del ser. Si Platón inventó la fábula de la *mímesis* para anudar el logos al ser y en el *Cratilo* se entrega a una suerte de alpinismo etimológico, es porque confiaba hasta tal punto en la solvencia ontológica del *logos de la presencia* que no le era necesario salir de él para reclutar el ser de las cosas (*ta onta*). El logos garantizaba que una excursión ontológica a su interior conduce, tarde o temprano, a la «ancianidad de los nombres primitivos» (*παλαιότητος τὰ πρῶτα τῶν ὀνομάτων*):

signos absolutos que ya no remiten a otros signos pues son el colmo de la significación: sus significados son la cosa misma. Platón dirá que es posible «explicar las cosas por medio de las letras y las sílabas que las imitan».¹ Las unidades moleculares del ser — como diría Jakobson — ¿serían los fonemas?² Esta tentación se mantuvo, al menos, hasta los estoicos, primeros positivistas de la Antigüedad. «Los *σήματα* no son signos de otra cosa, son el aparecer múltiple de la presencia».³ Un eco lejano de esto lo encontramos en Peirce. En efecto, Peirce, al afirmar que en la infancia de todo signo hay un «diagrama» o un «ícono», resucita la teoría platónica de la *mímesis*. «En la forma de lenguaje más primitiva había una gran parte de *imitetismo*».⁴

Desde el idealismo (Platón) hasta el pragmatismo (Peirce), encontramos una cierta correspondencia cuando estas filosofías dispares se sienten aquejadas por la «nostalgia de los orígenes» del signo. El positivismo, al tender un lazo dudoso entre la abstracción del signo y la epifanía de un ícono arquetípico situado *in illo tempore*, caería en las mismas tentaciones religiosas del idealismo que critica. Nuestra hipótesis: idealismo y positivismo constituyen la alternancia rítmica del *logos de la presencia*. El logocentrismo occidental osciló, siempre, entre estas dos formas extremas.

Creemos que la fenomenología es la promesa y el esfuerzo sin cesar renovados para despejar una forma alternativa que, sin duda, ya escapa a aquellas dos formas extremas.

Heidegger comienza por señalar el carácter deformador de aquellos análisis «objetivos» del habla (*Rede*), los cuales terminan siempre reduciéndolo a una suma de «meros hechos» (*blosse Sachen*) lingüísticos que encontramos ahí delante, dentro del mundo, como un ente intramundano (*innerweltlich*) entre otros. Para Heidegger se trata de mostrar que la palabra no es ningún *innerweltlich*, que es anterior a todo objeto y que lo hace posible.⁵

¹ Para Heidegger, el positivismo lingüístico contemporáneo, la Informática, y la Teoría de la Comunicación son variantes del pensamiento cibernético y, como tal, en tanto que elaboran una concepción *instrumental* del lenguaje, corresponden a la «época de la técnica» o, lo que es lo mismo, a «la consumación de la metafísica». «La metalingüística — dice Heidegger — es la metafísica de la tecnización universal de todas las lenguas en un sólo *instrumento*, el instrumento único de información, funcional e interplanetario. Metalenguaje y satélites, metalingüística y técnica espacial son lo Mismo». Cf. *Acheminement vers la parole*, págs. 144-145. La concepción *expresiva* e *instrumental* del lenguaje pertenece a la época de la metafísica como Voluntad de Dominación: «El hombre se comporta como si fuera el creador y el señor del lenguaje, mientras que es de éste la soberanía. Cuando esta relación de soberanía se invierte, extrañas maquinaciones advienen al espíritu del hombre. El lenguaje deviene un *medio de expresión*. En tanto que *expresión*, el lenguaje puede caer, en un simple medio de *presión*». Cf. *Essais et Conférences*, Gallimard 1978, págs. 227. Para Heidegger el concepto de «actualidad» es un invento de la «prensa oral o escrita»: en virtud de ella aparece «la opinión pública teleguiada» y las «ferias del comercio cultural». Cf. *Qué significa pensar?*, ed. Nova, Bs. As. 1958 pág. 73.

¹ Platón, *Cratilo* 425 d, Γελοῖα μὲν οἶμαι φανεῖσθαι, ὡς Ἑρμόγενης, γράμμασι καὶ συλλαβαῖς τὰ πράγματα μεμνημένα κατάδηλα γιγνομένα ὅπως ἀνάγκη.

² Cf. R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Minuit 1976, pág. 40, también, *En busca de la esencia del lenguaje*, En Diógenes n.º 51, 1965.

³ M. Heidegger, *Essais et Conférences*, Gallimard 1978, pág. 306.

⁴ Ch. S. Peirce, *That Categorical and Hypothetical Propositions are one in essence, with some connected matters*, 2280.

Para llegar a la esencia del Habla, Heidegger propone un análisis existencial. Éste no parte de las ciencias semiológicas o de una «eidética del lenguaje» que nos conduciría a una «gramática pura y universal» (Husserl). Es necesario partir del *Dasein* como un ente parlante que mediante el Habla se apropia de la significatividad del mundo. Es necesario emancipar al Habla de la concepción objetivista de la lógica y de la gramática⁶ si se quiere llegar a «la estructura apriorística del habla en general».

Husserl en los comienzos de su carrera, en la *IV Investigación Lógica*, propone una «eidética del lenguaje» que nos daría la clave de una «gramática universal y pura». Ésta nos procuraría el mínimum apriorístico de un sistema universal de signos y de formas de significación de las cuales, la variedad de lenguas, — como encarnaciones empíricas — no serían más que realizaciones confusas de ese lenguaje esencial. Este tema ha sido agudamente estudiado por Merleau-Ponty en *Signos* (pp. 99 a 117, «*Sobre la Fenomenología del lenguaje*»).

⁶ «Die Aufgabe einer Befreiung der Grammatik von der Logik bedarf vorgängig eines positiven Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt...», *Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag 1963, pág. 165. Según Heidegger, cuando el logos se convierte en un «instrumento» (ὄργανον, cf. Cratilo 388 a) de «expresión» y, consecuentemente, se busca por medio de la *mimesis* la adecuación entre palabra (ὄνομα) y ser (εἶναι), es porque el logos ha dejado de ser parusia del ser para convertirse en enunciaci3n. La concepci3n del logos como enunciaci3n es la raiz lejana del pensar moderno entendido como «representaci3n» (*Repraesentatio, Vorstellung*). A partir de ah3, al repertorio de instrumentos, a cada uno de los utensilios (ὄργανον), se les llamar3 «categor3as» (κατηγορίαι). La conversi3n del logos en utensilio di3 nacimiento a la L3gica. «Por este motivo, la antigua filosof3a escolar no se equivoc3 cuando reuni3 los tratados de Arist3teles, referidos al logos, con el t3tulo de «Organon» (ὄργανον) Cf. *Introducci3n a la metaf3sica*, ed. Nova, Bs. As. p3g. 225. La L3gica ser3, entonces, una «t3cnica del pensar». «La L3gica naci3 dentro del c3rculo de intereses t3cnicos de las escuelas plat3nico-aristot3licas. Es invenci3n de los profesores, no de los fil3sofos». Ib. p3g. 160. Y la L3gica y dial3ctica hegelianas «ser3n el encumbriamiento supremo», ib. p3g. 225. Toda la gram3tica posterior, hasta llegar a la actual lingüística, tiene su origen en la conversi3n del logos en enunciaci3n. (Para esto cf. *Sein und Zeit*, pp. 165-166; *Kant und das Problem der Metaphysic*, par3g. 15; Holzwege, «La 3poca de la Imagen del Mundo».)

Visto desde Heidegger, ¿qué supone este proyecto inicial de Husserl? Una consciencia transcendental muda, anterior a toda palabra, un pensamiento silencioso sin el envoltorio sonoro esencial a ésta: la palabra ser3a degradada a un mero acompaÑamiento exterior del pensamiento. M3s a3n, un sistema lingüístico ser3a el resultado de múltiples actuaciones y sucesivas s3ntesis de una consciencia constituyente. Esto es hacer de la palabra un «objeto constituido» como lo es cualquier objeto del mundo. Es pasar por alto el car3cter transcendental de la palabra, aquello por lo cual una idea comienza a existir. La palabra no puede ser un objeto porque un objeto como unidad de sentido presupone la palabra.⁷

Husserl cre3a, en el estadio inicial de sus investigaciones, que el recurso de la *Wesensschau* nos sustraer3a del ca3tico conglomerado de lenguas y a su vez nos transportar3a al reino de las esencias lingüísticas puras. «...definiendo —dice Husserl— la necesidad... de una gram3tica «filos3fica» que estudie lo racional y «l3gico» del idioma, lo *a priori* de 3ste, cualquiera que 3l sea o pueda ser, haciendo ver que el idioma tiene fundamentos, no s3lo fisiol3gicos, psicol3gicos, hist3rico-culturales sino tambi3n apriorísticos que codeterminan todo idioma existente o posible».⁸

Pero, en rigor, la *Wesensschau*, ese m3todo que al entregarnos la esencia nos procura un goce de eternidad ¿«puede separarnos de las ra3ces hist3ricas de la lengua que hablamos»⁹ y conducirnos a una estructura universal y necesaria del lenguaje? ¿No ser3 necesario para llegar a la «esencia del lenguaje» aprender otras lenguas, vivir en ellas, y desprender de estas «experiencias» la funci3n universal del lenguaje? En esta perspectiva se sitúa Husserl en sus 3ltimos escritos. Desde el universo eid3tico, ese 3mbito de la pura virtualidad, abierto por la *Wesensschau*, todo *factum* es visto «como el mero ejemplar de

⁷ Cf. Merleau-Ponty, *Ph3nom3nologie de la Perception*, Gallimard, col. Tel 1976, p3gs. 448-449.

⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Medt. IV.

⁹ Merleau-Ponty, *La fenomenología y las Ciencias del Hombre*, ed. Nova, p. 79.

una pura posibilidad».¹⁰ Pero Husserl, al término de su carrera, reivindicará expresamente por medio de una especie de «positivismo fenomenológico» la consistencia de los hechos frente a las esencias.¹¹

El *a priori* del lenguaje será cada vez menos una «pura posibilidad eidética». Para aprehender la esencia del lenguaje será necesario retornar al «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), a la palabra vivida y sorprender al ente parlante en pleno discurso. Para escándalo de la ortodoxia fenomenológica, cada vez más se acentúa en Husserl el hecho de que antes de preguntarse por las «condiciones de posibilidad» es necesario dirigir insistentemente la mirada hacia las «condiciones de existencia».

Husserl, empujado por la fuerza de las «cosas mismas», más fiel a la severa voz de orden de la fenomenología: «Zu den Sachen Selbst!», al término de su carrera abandonará aquel proyecto inicial y, con el giro general que da su pensamiento, el retorno al *Lebenswelt*, también se dará un retorno correlativo de la «gramática pura» a la «palabra vivida». En el *Origen de la Geometría*¹² por ejemplo, ya no estamos frente a una consciencia no contaminada, sino que es una consciencia habitada por la palabra que desenvuelve su pensamiento en el *medium* pasivo de un universo lingüístico. En este texto la palabra viene a desempeñar esa operación mágica que disuelve la opacidad de las cosas, las resuelve en sustancia pensante y las hace solubles al espíritu. Las palabras fundan una tradición como transmisión del sentido. Lo que le ocupa a Husserl en este texto es cómo se llega a una eidética regional material: el espacio objetivo en general, es decir, la geometría. Se trata de saber cómo se opera el pasaje del espacio topológico —que constituye la tradición privada de un cuerpo propio (*Leib*)— al espacio social, cuya «fundación

originaria» (*Urstiftung*) es la geometría. Y cómo una vez constituida por una intencionalidad teleológica originaria, la geometría, no como ciencia acabada sino como «una formación de sentido (*Sinnbildung*) viviente» puede convertirse en patrimonio humano transmisible de generaciones a generaciones y de pueblos a pueblos «¿Cómo acontece el pasaje de la idealidad geométrica (y de todas las ciencias) de su origen originariamente intra-personal, por cuanto ella (la geometría) es una formación que entra en el espacio conciential del alma del primer inventor, a su objetividad ideal? Ya podemos responder: por medio de la lengua, en la cual ella se encarna, por así decir, en su cuerpo propio lingüístico (*Sprachleib*)».¹³ Por medio de la palabra «las formaciones ideales subjetivas» devienen «formaciones ideales objetivas». La palabra es ese recurso mágico que borra el origen temporal localizado de las formaciones ideales objetivas —de ahí esa atmósfera de eternidad que siempre las envuelve— y les confiere ese don de ubicuidad temporal que permite a cada miembro de una comunidad o a la sucesión histórica de comunidades, reiterarlas a voluntad. La palabra le procura a la idea ese halo de supra-temporalidad que nos hace olvidar su origen y que en definitiva no es más que una «omnitemporalidad» (*Ueberzeitlichkeit... als Allzeitlichkeit*).¹⁴

Este movimiento que en Husserl va de un análisis eidético, de un lenguaje universal, a la palabra vivida, en Heidegger se consume como un retorno del lenguaje «caído en el mundo» (*Die Sprache, Das Gerede*) al «habla originaria» (*Rede y dichtende Rede*). Cerca de este motivo está Merleau-Ponty cuando habla de una vuelta del «lenguaje constituido» a la «palabra transcendental». Esto se lleva a cabo en Merleau-Ponty, bajo el título de una «fenomenología del lenguaje».¹⁵

Si la palabra como habla existencial no es un objeto del mundo ¿qué es, entonces?

Según Heidegger, el «Habla» en un análisis existencial se exhibe como la «articula-

¹⁰ E. Husserl, «jedes Faktum als blosses Exempel einer reinen Möglichkeit», *Cartesianische Meditationen*, Husserliana Band I, Martinus Nijhoff, 1963, pág. 105.

¹¹ Merleau-Ponty, *La Fenomenología y las Ciencias del Hombre*, pág. 26.

¹² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Martinus Nijhoff 1959, ver apéndice n.º III.

¹³ Ib.

¹⁴ E. Husserl, *Cart. Medit.*, pág. 115.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Signos*, pág. 115.

ción de la comprensibilidad» (*die Artikulation de Verständlichkeit*) de un «todo de significación» (*Bedeutungsganze*) comprendido en el «ver y andar en torno» de la cura. Con el «estado de expresada del habla» (*Hinausgesprochenheit*) es decir, el lenguaje, la significatividad del mundo «obtiene la palabra», o, mejor, «adviene a la palabra» (*kommt zu Wort*).¹⁶

«A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones.»¹⁷

Si el habla tiene su peculiar referencia mundana (*weltlich*) es porque al ente parlante le es esencial su *Geworfenheit*, es decir, la facticidad de «encontrarse» de algún modo «arrojado» (*geworfene*) y referido al mundo. Y esto se pone de manifiesto en el gesto verbal. Éste va siempre acompañado de un «temple anímico» (*Stimmung*). La palabra se ejercita en una modulación fonética y mímica que tiene su «tiempo» propio:¹⁸ una vacilación en el decir, la preferencia de una determinada sintaxis, una alteración de la voz, etc., le imprimen al universo sonoro de mi discurso un determinado «temple».

Cada palabra posee una fisonomía peculiar.¹⁹ Su silueta acústica, que emerge desde ese fondo de silencio que le sirve de preludeo y que siempre la envuelve, más que una significación efectiva encierra infinitas cargas alusivas. Es «el habla poética» (*die dichtende Rede*) — esa «inmensa lengua profética que ilumina palabras»²⁰ —, la que lleva al colmo las posibilidades del «Habla».

Mariposa de sueño, te pareces a mi alma,
y te pareces a la palabra melancolía.²¹

¿Qué le significa al poeta la textura viviente de este indicio sonoro de la palabra melancolía para preferirla a otras y compararla al semblante de su amada?

¹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 161.

¹⁷ Ib. «Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen».

¹⁸ Ib. pág. 162.

¹⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*.

²⁰ Vicente Aleixandre, *Poesías Completas*, Aguilar, Madrid 1960, pág. 464.

²¹ P. Neruda, *Obras Completas*, Losada 1962, pág. 87.

Si se quiere comprender al «habla» en estado naciente — no pudiendo desprendernos de la palabra puesto que nos comunica con el mundo y hace difícil toda *εποχή* que intente reducirla y mostrarla a distancia—, deberíamos fingir no haber hablado nunca²² o imitar la perplejidad indeclinable de los sordos cuando contemplan la ceremonia lingüística que se desenvuelve alrededor de ellos cuando los otros hablan. Es así como comenzamos a advertir el perfil acústico esencial a la palabra. Es «sonora» aun cuando amagamos pronunciarla sin hacerlo efectivamente. Escuchar hablar es hacer pasar por mis cuerdas vocales una palabra que me es ajena. En este sentido, oír es una forma virtual de hablar: mi aparato fonatorio modula el discurso del otro. Según D. Lagache (*Oeuvres*, vol. I, P.U.F., p. 22) en toda percepción de palabras hacemos intervenir «los mecanismos motores de articulación»; incluso se invoca el caso de enfermos alcanzados de sordera verbal que llegan a comprender lo que se les dice si logran reproducir con sus propios labios aquellos movimientos que observan en los de sus interlocutores. Para los sordos, los músculos descifran las «voces del silencio». El sordo escucha por donde los otros hablan.

Heidegger se ubica más allá de la discriminación lingüística que ve en la palabra un aspecto sensible y otro suprasensible, «voz» y «significación». La palabra es sonora aun cuando no la pronunciamos; en todo caso, es una silueta acústica que ha enmudecido, tiene voz propia, por decirlo así; «suena» sin nuestro concurso y no la podemos «representar», aunque no la pronunciamos, sin un

²² Digo «fingir» porque el «método de la variación imaginaria», de la «visión fantástica» y de la «ficción» son los recursos fenomenológicos que Husserl emplea reiteradamente para descubrir aquellas ontologías regionales que nos son singularmente esquivas. En *Ideen I* Husserl dice que «la ficción constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las «verdades eternas»»; Cf. *Ideen I*, Parág. 70. En *Ideen... III* al continuar al análisis de la «cosa fantasma» (*Dingphantom*) iniciado en *Ideen... II*, para aproximarse al «fantasma-espacial-visivo» construido por el cuerpo propio (*Leib*) lo hace con el método de la «libre variación fantástica», *Ideen... III*, Parág. 7.

cuerpo sonoro. Claro que el «sonar» (*Lauten*) no es un ruido cualquiera, sino que es el misterio de una voz que convoca y reúne²³ a las cosas del mundo, las organiza delante nuestro y las exhibe en su verdad.

Significante y significado, sonido y sentido no se diferencian. «El sonido de la palabra —dirá Husserl— es el cuerpo del “sentido” que la anima.»²⁴ La palabra lleva una existencia equívoca, aun cuando adquiere una fisonomía sensible más estable en la palabra escrita, cuando deja de ser —como decía Hegel— un bulto de aire de «fluidez sin forma».²⁵ También el signo gráfico es volátil, no pasa de ser una llamada de atención cuya «realidad» es el mínimo necesario para atraer nuestra mirada pero, una vez cumplida su misión: suscitar el encantamiento de la lectura, se hace ignorar. «Cuando leemos —dice Husserl—, no ponemos a través de una tesis experimental actual los signos gráficos, no los ponemos como *tema* tético-teorético o sin más práctico. Los signos gráficos aparecen; pero nosotros “vivimos” mirando su sentido.»²⁶ Cuando la palabra atrapa mi atención, es decir, cuando se consume el encantamiento, me abre a un «paisaje de pensamientos», sigo con los ojos los signos gráficos sobre el papel pero, «a partir del momento que me dejo dominar por ellos ya no los veo».²⁷ «La merveille du langage est qu'il se fait oublier».²⁸ Hay una suerte de inmolación de la palabra y esta vocación suicida consiste en desaparecer para que brille sin estorbos lo dicho por ella.

La palabra auténtica —dijimos— es premonición del ser. Pero no sólo del ser sino de nuestro saber de él. No sabemos nada de la palabra y sin embargo ya hablamos. La palabra hasta llega a enseñarnos lo que ya sabíamos. Hay un saber encerrado en palabras no pronunciadas, silenciosas, palabras que casi

se confunden con las cosas a las cuales sirven de intérprete y que se vuelven bulliciosas cuando nos decidimos por un gesto verbal. De ahí la sorpresa que nos acoge, a veces, cuando hablamos: en algún recodo de nuestra mímica verbal aparece la palabra justa que nos muestra que sabíamos más de lo que suponíamos. Cuando tal palabra aparece nos sentimos «inspirados», pasamos por el mismo trance de los alucinados verbales: no me hago cargo de mi propio discurso, no soy yo quien hablo, soy hablado por otro, esa palabra es la presencia de otro en mí, en suma, paso por lo que D. Lagache llama «despersonalización de las alucinaciones verbales».²⁹ Pero esta «despersonalización» que está a la base de las alucinaciones verbales, también está presente en otros campos donde la «alienación de la palabra propia» nos ha dejado valiosos testimonios: la inspiración profética, la posesión demoníaca, la palabra y la escritura automática de los mediums, etc. Ahora bien, si «en los límites estrictos de la palabra —dice Lagache— nada permite distinguir una palabra inspirada de una normal»³⁰ y, además, las alucinaciones verbales no son fáciles de curar ¿no será porque esta enfermedad es lo que más se parece a la salud?, ¿no estaremos ante una forma elocuente de expresarla?

El sentimiento de despersonalización que sigue al automatismo de la palabra ¿no vendría a confirmar la tesis lacaniana del «ça parle»? Tanto Heidegger³¹ como Lacan³² hablan del carácter imperativo de la palabra y de que en realidad no hablamos sino que

²⁹ Cito a D. Lagache con frecuencia porque creo que este autor parece llevar adelante el proyecto de una «psicología racional, intencional y fenomenológica» que reclamaba Husserl en *Ideen III* (Parágrafos 8 a 12); en *Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentalen Phänomenologie* (parágrafos 57, 58, 71, etc.).

³⁰ D. Lagache, *Oeuvres I, Les hallucinations verbales*, P.U.F. 1977, pág. 35.

³¹ Heidegger encuentra que el «plexo de significatividad del mundo» se pone de manifiesto en la «señal», este «objeto» imperativo por excelencia, cf. *Sein und Zeit*, parág. 17 (Verweisung und Zeichen). «El hombre se comporta como si él fuese el creador y el señor del lenguaje, mientras que es éste quien lo gobierna.» Cf. *Essays et Conférences*, pág. 172.

³² Lacan dice: «Le signifiant est d'abord impératif.» Cf. *Le Séminaire XX, Encore*, pág. 33.

²³ M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, pág. 201.

²⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. italiana de E. Filippini, Einaudi 1965, *Ideen II*, pág. 633.

²⁵ Hegel, *La première Philosophie de l'esprit*.

²⁶ E. Husserl, *Ideen II*, pág. 636.

²⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pág. 459.

²⁸ Ib.

somos hablados. ¿Por qué la palabra nos obsesiona hasta tal punto? ¿hasta el punto de no sentirnos agentes de nuestro propio discurso? ¿Será porque no estamos a la altura de ese imperativo de la palabra? O, más bien, el automatismo de la palabra nos reitera la retórica asfixiada de una civilización donde ya no quedan «escapatorias», como decía Nietzsche?

Para Heidegger, bien se sabe, esa interpelación de la palabra viene de un SER tachado: ~~SER~~. La nada? Y en Lacan también, aunque se burle de la ontología y repita que él solo se ocupa de l'E.N.S. (École Normale Supérieure).

La palabra —dice Heidegger— «da» (*es gibt*) el ser de las cosas. Por eso aún su voz a Stefan George:

Kein Ding sei wo das Wort gebricht.³³

Para Heidegger, el ser y su verdad habitan en la palabra o, como dice en la Carta sobre el humanismo: «La palabra es la casa del ser».

El habla es esa voluntad de apropiación del mundo que aspira a resolver a éste en sustancia pensante o, lo que es lo mismo, en esa realidad ambigua y evanescente que es la palabra. Pero ésta no sólo aspira a apropiarse el mundo: su ambición secreta es poseerse a sí misma. La pintura no se pinta a sí misma —dice Merleau-Ponty— pero la palabra no cesa de hablar de sí. Tal vez, al término del narcisismo consumado de la palabra de *esta* civilización —largo monólogo del logos de la presencia—, aguarde el silencio: la palabra absoluta.

³³ Citado por Heidegger en *Acheminement vers la parole*, pág. 148.