

LENGUAJE, SER Y POSIBILIDAD EN *SER Y TIEMPO*

NICOLÁS ALVARADO*

RESUMEN

Los conceptos de discurso y lenguaje, en el conjunto de la obra de Martin Heidegger, han resultado un eje fundamental de la interpretación de *Ser y tiempo*. Sin embargo, el papel concreto que juega cada una de estas determinaciones existenciales del *Dasein* varía de manera significativa. Esta multiplicidad de la interpretación es una respuesta hermenéutica directa a la constitución misma del fenómeno del lenguaje. Pero este 'existencial', aún cuando es capaz de recibir un análisis concreto y directo desde diferentes perspectivas, depende también de la coherencia interna del proyecto heideggeriano y de la totalidad de la analítica. El presente artículo intenta, por un lado, ofrecer una exposición general del concepto de lenguaje en la primera etapa de la filosofía de Heidegger; y por el otro, trata de dar cuenta del horizonte más propio y determinante de esta ontología supuesta en el discurso y su exteriorización: el problema de la posibilidad. Así, atender al complejo de relaciones que determinan la aparición del concepto del lenguaje supone una relectura, en una clave diferente, de la tarea filosófica de Heidegger en *Ser y tiempo*.

Palabras clave: Discurso, lenguaje, ontología, posibilidad.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

LANGUAGE, BEING AND POSSIBILITY IN *BEING AND TIME*

NICOLÁS ALVARADO*

ABSTRACT

Heidegger's concepts of 'discourse' and 'language' play a fundamental role in the interpretations of his early work, especially in *Being and time*. Nevertheless, the exact extent of their functions differs between interpretations and scholars. This multiplicity of interpretations is a direct answer to the constitution of language itself, as an hermeneutical phenomenon. But even though this existential concept of language can be approached from different points of view, its meaning is ultimately decided by the internal coherence of Heidegger's philosophical project and by the task of the existential analytic as a whole. This paper attempts to offer a general description of the constitution of the concept of language in *Being and time*; and also to provide an account of language's ontological horizon: that is, the fundamental problem of possibility. Thus, by attending to the complex set of relations that determines the organization of the concept of language we will be able to read Heidegger's *Being and time* in a new way.

Key words: discourse, language, ontology, possibility.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

LA NOCIÓN DE LENGUAJE en *Ser y tiempo* sólo aparece de forma explícita en el parágrafo 34, titulado '*Dasein* y discurso. El lenguaje'. Esta posición determinada ha llevado a múltiples equívocos en la forma de interpretar el papel del lenguaje en la obra de Heidegger. Parte de estos errores, como trataremos de mostrar más adelante, están basados en no haber prestado suficiente atención a esta particular disposición del tema en el conjunto de *Ser y tiempo*. Lo que en última instancia se juega en estas lecturas es la comprensión de la forma misma del procedimiento de la analítica existencial, que a juicio de unos y otros oscilaría gravemente entre una pura forma expositiva y una representación directa del modo acceso de la investigación heideggeriana al problema de "la pregunta por el sentido del ser". Este problema sigue moviéndose dentro de las coordenadas más clásicas de la metafísica: la relación entre el orden del ser y el orden del conocer; y, finalmente, la posibilidad o imposibilidad de la mediación entre estos de los modos del lenguaje.

Este resto escolástico y moderno resulta evidente en el trabajo de habilitación del joven profesor Heidegger sobre la doctrina de las categorías y la significación en Duns Escoto. La relación entre los *modus essendi* e *intelligendi*, regulada mediante una teoría de la significación, es decir, una *gramática especulativa*, ofrece una nueva posibilidad, para Heidegger, de avanzar en la dirección que estaba indicada en su polémica contra el psicologismo en la lógica. En lugar de subordinar la verdad del juicio y la objetualidad del objeto a la dimensión fácticamente determinada de lo psíquico, el primer Heidegger sigue el camino de la fenomenología al afirmar la prioridad e independencia de lo lógico con respecto a la realidad 'natural'. Este valor trascendental de la realidad lógica sigue manteniéndose, pero a costa de una transformación significativa.

En la habilitación, Heidegger plantea, siguiendo la obra de Escoto, que el modo de las significaciones está en una relación que resulta inseparable del lugar de la verdad como sentido del ser. El orden de la gramática especulativa, de los modos *significandi*, se propone como la instancia trascendental que explica las condiciones de posibilidad del lenguaje concreto. El lenguaje corresponde entonces al orden de lo lógico y de lo real de tal forma que no puede reducirse a los fenómenos específicos de la dimensión material y fenoménica de la voz o las

lenguas históricas. Los modos de significación son formas lógicas que permiten la determinación del significado. No se tratan de recursos o códigos lingüísticos, sino esquemas ideales que contienen virtualmente todo el plexo de posibilidades concretas del lenguaje. En este sentido, los *modi significandi* trascienden la multiplicidad fáctica y material del lenguaje, pero se mantienen en un mismo nivel ontológico junto con las operaciones intencionales del conocimiento (*modi intelligendi*) y con los objetos reales referidos en la significación (*modi essendi*).

La inmanencia del significado al conocimiento y al ser reafirma la trascendencia de la totalidad de las relaciones significativas con respecto a sus actualizaciones naturales. El lenguaje, en este primer momento, está determinado como la expresión de la conformidad entre los modos de la significación y los modos de ser. Esta diferencia entre la generalidad del campo de posibilidades y la concreción de sus actuaciones materiales muestra qué tan cerca permanece por entonces Heidegger de la ontología trascendental de origen kantiano, al igual que de su temprana filiación con la fenomenología de Husserl.

Sin embargo, esta misma 'diferencia', que constituye el núcleo inicial del concepto heideggeriano que lleva el mismo nombre, será radicalmente transformada cuando devenga en 'diferencia ontológica', y separe así no ya al ámbito trascendental subjetivo de la realidad noemática, sino la forma misma de la emergencia del ser de lo ente en lo ónticamente determinado (Lafont, 1997, pp. 303 y ss.). Esta destrucción del orden clásico de la pregunta por la relación entre los modos del ser y los modos del conocer lleva consigo una requisitoria violenta contra la determinación metafísica de la diferencia. La relación entre los modos, que en el Escoto de Heidegger es de correspondencia inmanente, quedará indicada después del 26 bajo la forma esencial de un "unir y separar", sólo comprensible como la absoluta *trascendencia* del ser. Como el lenguaje (discurso, *Rede*) la verdad de los modos significará en sí misma la diferencia interna e inmediatamente productiva entre el ser y lo ente, entre los proyectos de la comprensión y sus estructuras de anticipación. Esta nueva manera de la pregunta incluye la renuncia a la oposición entre lo inteligible y lo sensible en el

lenguaje, así como la puesta en cuestión de su papel tradicional de mediación¹.

I. LOS PRESUPUESTOS DEL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN *SER Y TIEMPO*

ESTE GIRO SÓLO PUEDE buscar su cumplimiento en *Ser y tiempo*. Antes de este momento, aunque el lenguaje había sido liberado de su interpretación exclusivamente lógica (el juicio como lugar de la verdad), Heidegger no tenía ni el método ni los conceptos adecuados para realizar una descripción completa de las determinaciones ontológicas del lenguaje. De nuevo, la medida asimétrica entre el conocer y el ser será fundamental en la forma como se trabaje sobre lo discursivo. Lo anterior implica que la verdad sobre el modo de ser del lenguaje sólo puede llegar a mostrarse a través de un procedimiento radicalmente diferente al que la metafísica ha intentado desde el origen de la pregunta por el ser. Este nuevo 'modo de acceso' lleva el nombre de analítica existencial.

Pero la analítica, ella misma determinada como proyecto del *interrogado* en la 'pregunta fundamental', no es en ningún caso la respuesta a la pregunta por el ser en general. Siendo así, analítica existencial y ontología (a secas) no son sinónimos, ni pueden resultar inmediatamente equivalentes. Esto quiere decir que si la única vía de acceso al ser es esta analítica, el ser *en sí* mismo resulta "absolutamente inasible". Esta es la aporía fundamental que la historia de la metafísica ha pasado por alto, y por lo cual siempre ha ocultado la cuestión del ser como lo ser-efectivo en lo ente. Una vez más, si la analítica existencial puede resultar la forma original de la pregunta por el ser, no existe entonces ninguna posibilidad de una experiencia directa entre el orden del ser en sí mismo y la investigación del ser ("como determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta") (Heidegger, 2003, § 2, 29, (6)). Esto, sin embargo, no hace más que ofrecer la posibilidad misma de la autenticidad de la pregunta.

Para explicar lo anterior es necesario reconstruir lo que Heidegger llama la estructura formal de la pregunta por el ser (Heidegger, 2003, §

1. Ambas características presentes, por lo demás, en esta primera etapa del pensamiento heideggeriano.

2, 28 y ss, (6-9)). Toda pregunta, la pregunta por el sentido del ser incluida, es una búsqueda. La búsqueda, a su vez, está siempre guiada por lo buscado en el preguntar, y de esta forma aquello por lo que se pregunta continuamente conduce la investigación. Esta estructura pregunta-búsqueda-investigación está constituida por tres momentos formales determinados: *lo puesto en cuestión*, *lo (el) interrogado* y *lo preguntado*. *Lo puesto en cuestión* (el ser) y *lo preguntado* (el sentido del ser) aseguran la consistencia ontológica de la pregunta fundamental, pero no pueden manifestar aún la posibilidad misma del acceso al ser. Heidegger afirma:

Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no "es", él mismo, un ente (...) El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por lo tanto, también *lo preguntado*, esto es, 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. (Heidegger, 2003, § 2, 29, (6)).

Hasta este momento, la pregunta por el sentido del ser sólo puede realizarse como desarrollo del ser en sí, como despliegue y manifestación del ser en la multiplicidad que él mismo requiere para determinarse. La abstracción inmediata del *poner en cuestión* y *lo preguntado*, sin la participación del *interrogado*, reconducen el problema del ser hasta el idealismo absoluto del espíritu hegeliano. Aquello que se piensa en esta forma de preguntar sigue estando determinado como el ser de lo ente en el sentido de la *Wirklichkeit* y como autocerteza incondicionada del saber.

Pero esta recaída en la metafísica (que como se debe observar involucra, una vez más, la actividad paralela entre los modos de ser y de conocer), si ha de ser evitada, debe atender a la tercera determinación formal de la pregunta. *Lo interrogado*, en este caso, debe entenderse siempre como una manera de interpelación. Este existencial de la pregunta no determina ni el contenido ni la meta del preguntar, sino que pone siempre en cuestión al *quién* en la pregunta. Preguntar es

siempre un modo de comportarse de un ente, que, al abrirlo constitutivamente a sus propias posibilidades, hace manifiesto su mismo ser. De allí que Heidegger afirme: “Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser” (*Ibidem*). Es este rasgo el que modifica la comprensión habitual de la pregunta y pone en escena el ente desde el cual será posible la preparación de la pregunta por el sentido del ser: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”. (Heidegger, 2003, § 2, 30, (7)).

La forma como toda pregunta interroga al ente es derivada de una forma fundamental de la comprensión misma del *Dasein*. Las determinaciones se multiplican y ocupan lugares temáticos diferentes, pero siguen estando dirigidas por un mismo tipo de procedimiento. Heidegger afirma la originariedad del *interrogado* en la pregunta como primera experiencia, en el orden expositivo de *Ser y tiempo*, de lo que será el *factum* de ‘la comprensión del ser mediana y vaga’. Este hecho constitutivo pone en juego el concepto fundamental de ‘comprensión’ y formaliza la enunciación de la ‘pre-comprensión ontológica’ que tiene siempre el *Dasein* de su ser². La diversidad inmediata del concepto queda finalmente constituida sobre el plano de la ‘diferencia ontológica’ y su necesaria implicación de la absoluta ‘trascendencia’ del ser. Así pues, el ser, en cuanto pura trascendencia que ejerce sobre y entre lo ente su diferencia esencial, conservará invariablemente en sí la marca de la apertura de la comprensión. Sin esta fundamentación, el lenguaje en *Ser y tiempo* cae irremediabilmente en la referencia a actualizaciones ónticas de significados prácticos o prelingüísticos.

2. EL PROBLEMA DEL ‘DECIR’ A TRAVÉS DE *SER Y TIEMPO*

GANADA LA LIMITACIÓN DE LOS supuestos de la cuestión del lenguaje, pero aún sin habernos decidido sobre lo que queda para las relaciones entre el conocimiento y el ser, ahora podemos preguntarnos sobre la

2. Esta es a su vez la estructura existencial que explica la repetida fórmula heideggeriana “el *Dasein* es un ente al que le va su ser”.

condición de su tematización en *Ser y Tiempo*. Si en un principio el problema manifestaba una preocupación por la dirección (la pregunta fundamental) y otra por el orden de aparición (capítulo quinto de la primera sección del libro), ahora lo que nos interesa es el desarrollo del concepto *a través* de la escritura de la obra. En este sentido, la primera decisión sobre la manifestación del lenguaje precede con mucho a su aparición temática. Se trata del trabajo sobre el concepto de 'logos', tal como aparece en la introducción de *Ser y tiempo*. En lo fundamental, el habla apofántica del concepto originario de 'logos' será la forma rectora de la interpretación posterior. Para Heidegger, el contenido primario de este concepto está determinado por la destrucción de las traducciones clásicas del término. *Logos* es, antes que nada, *Rede*; y sólo de manera "posterior" razón, juicio, fundamento o relación. Pero la *Rede* misma, entendida como decir, está lejos de una significación unilateral.

La vuelta sobre la noción griega pone en escena la dificultad de la experiencia misma de la filosofía heideggeriana. ¿Se trata de un regreso nostálgico a la condición premoderna del lenguaje donde éste todavía no estaba determinado de manera absoluta por la equivalencia "*logos*=razón"? ¿Es la pregunta por la verdad del ser un tipo de cuestionamiento de erudición filológica? Toda respuesta positiva es una simplificación injustificada de la filosofía heideggeriana³. La destrucción del contenido de la ontología clásica no es una negación abstracta. Lo anterior a toda determinación metafísica no se encuentra en un pasado remoto, sino que se halla siempre operante en todas las formas de incursión del pensamiento sobre el ser.

De esta manera, el 'logos' en cuanto decir está presente, a la manera de una huella o una reserva esencial, en la *ratio* y en todas las traducciones posteriores. El concepto de 'origen' heideggeriano, hay que anotararlo, no es de orden temporal e histórico, sino que siempre designa el acontecimiento mismo del ser en su temporeidad. La pregunta por el origen del lenguaje es, a su vez, la pregunta por el sucederse del

3. Sobre todo teniendo en cuenta que tal regreso sólo es posible *antes* de la crítica radical al concepto vulgar de tiempo e historia. La totalidad de *Ser y tiempo* exige una interpretación más radical de lo que está en juego en el problema de la traducción de "logos".

ser en la estructura del decir. ¿Qué es, pues, el decir en cuanto logos, que fija desde el origen la pregunta heideggeriana por el lenguaje? Fundamentalmente δηλουν, patentizar; y explícitamente αποφαίνεσθαι, hacer ver algo desde sí mismo. Esta última definición aristotélica del “logos” contiene un rasgo que será básico en la composición del concepto del lenguaje: el “decir” es la forma esencial como lo que es se muestra en su ser. Es decir, en el lenguaje el ente designado en el habla es desocultado. Y este descubrir mismo es la esencia de la verdad (αλήθεια).

Este trabajo introductorio sobre el concepto de *logos* ofrece las siguientes conclusiones: (1) El logos, en su significación fundamental, está inmediatamente relacionado con el lenguaje; (2) La *aletheia*, como verdad, se manifiesta en el desocultamiento del “hacer ver” del decir; y (3) El fenómeno del “decir” es, en el logos, más originario que su dimensión comunicativa (lingüística) y que su formalización lógica (Cfr. Heidegger, 2003, § 7, 56, (33)).

La posibilidad ontológica del lenguaje queda abierta como ‘discurso’ inicial del ser en el decir. Sin embargo, esta estructura no puede ser presentada de manera inmediata. La pregunta por el sentido del ser sólo puede ser desarrollada, como indicamos antes, a través de la analítica existencial. La tarea preparatoria de la analítica como ontología fundamental quiebra la continuidad y transparencia entre los modos del ser, desde la perspectiva del ser mismo, y sus posibilidades de conocimiento. Sin embargo, en cuanto el ser mismo es el que permanece como guía de la pregunta en todos los momentos de su desarrollo, la conceptualización posterior de la analítica no puede ser entendida como un proceso inductivo. El *Dasein* no es simplemente el campo donde se manifiestan y se abren las estructuras del ser, sino que constituye al mismo tiempo la apertura del ser, su donación y su acontecimiento como descubrimiento iluminador. El ser del *Dasein* son los trazos por los cuales su ser mismo se abre a sus posibilidades. Así, su ex-sistencia está siempre lanzada hacia un afuera radical, más allá (y por ello también más acá) de las divisiones entre lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo. El *Dasein*, el *quién* en la pregunta por el ser del lenguaje, es siempre y constitutivamente *en*; su ser en el ahí es *ser-el-ahí*.

Por esto, por ser el ahí del *Da-sein*, Heidegger llama al existente *ser-en-el-mundo*, y es allí, en el análisis del estar-en como tal y en su estructura, donde el lenguaje puede llegar a ser finalmente tematizado. En este 'entre' en el cual se abre el mundo como determinación del ser del *Dasein* y como su significatividad, el lenguaje, aunque bajo la forma del discurso, juega un papel fundamental. Aparece, junto con otros fenómenos originarios, como parte de *la constitución existencial del Ahí*. Lo anterior establece el lugar propio de la noción heideggeriana de discurso y lenguaje: la aperturidad. Al explicar la tarea de un análisis temático del "Ahí", Heidegger afirma: "Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión "ahí" mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el *Dasein*) es "ahí" [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo" (Heidegger, 2003, § 28, 157, (132)). El "Ahí" es, como se había dicho del ente al que determina (el *Dasein*), tanto el claro donde aparece significativamente todo aquello que comparece frente a la existencia, como el rasgo esencial y el develamiento iluminador del claro. "Ahí" nombra la espacialidad constitutiva del *Dasein*, pero no porque se refiera a un estado acabado de lo abierto, propiamente a una apertura sustantiva, sino porque nombra la potencia misma en la que el ser ocurre como la región de lo descubierto. Este rasgo de actividad pura de lo posible está enfatizado por la opción heideggeriana, usual en su lenguaje, del uso nominativo en lugar de la descripción adjetiva. El ahí no es un estado, real o ideal, que pueda ser descrito a la manera de los entes que en él comparecen. Antes bien, sólo en el impulso mismo del ser desocultándose y siendo como lo abierto en su aperturidad pueden los entes venir a ser a "la vista" y tornarse significativos.

El lenguaje, entonces, como parte de la constitución del Ahí, es una de las forma como la aperturidad se espacia. Pero ella misma hace parte de un entramado más complejo. El Ahí, aunque unitario *estar-en-* en cuanto tal, tiene diversas determinaciones. Estas son: la disposición afectiva, la comprensión, y el discurso.

Aunque la disposición afectiva es indispensable para entender el comprender, que siempre está "afectivamente templado", su relación con el lenguaje pasa por el intermedio de la estructura existencial de la comprensión. La forma como la disposición afectiva "afecta" la aperturidad entera del estar-en, empero, sí tienen en el lenguaje una

forma especial de hacerse signo. De su relación directa con el discurso y el habla, Heidegger sólo señala que “el índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación del estar-en afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de la voz, la modulación, el *tempo* del discurso, ‘en la manera de hablar’” (Heidegger, 2003, § 34, 185, (162)). Este índice es lo propio de un tipo de discurso particular: “La comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva, es decir, la apertura de la existencia, puede convertirse en finalidad propia del discurso ‘poetizante’” (Heidegger, 2003, § 34, 186, (162)). El papel de la poesía, aunque restringido en *Ser y tiempo*, resulta esencial para hacer transparente la condición de arrojado del *Dasein*. Sin embargo, hasta este momento resulta insuficiente como modo de ser del lenguaje en general, y sigue sin poder constituirse en “el proyecto esclarecedor del Ser” (Heidegger, 1995, pp. 50 y ss.)⁴.

Con todo, aquello que el *Dasein* ve en el modo de temple anímico, las posibilidades desde las cuales él es, sólo puede abrirse bajo la forma de la comprensión. En la proyección que constituye el comprender, el *Dasein* llega a ser un ser comprensor de sus propias posibilidades, es decir, llega a ser sus posibilidades.

Con la comprensión y la interpretación (y el enunciado como forma derivada de la interpretación), Heidegger entra de lleno en los problemas que comúnmente han sido tratados en las investigaciones sobre el lenguaje. En este momento vuelve a ser un asunto crítico el orden de exposición. El mismo Heidegger hace énfasis sobre este problema al comenzar el párrafo 34: “El hecho de que *sólo ahora* se tematice el lenguaje deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del *Dasein*” (Heidegger, 2003, § 34, 184, (160)). La anterioridad en el orden de exposición, entonces, ha llevado a algunos intérpretes a considerar que el lenguaje ocupa un papel subordinado dentro del entramado formal del Ahí. La interpretación tiene además dos apoyos textuales interesantes: el primero es la frase que acabamos de citar, y el segundo se encuentra en la introducción al capítulo quinto. Este pasaje dice lo siguiente:

4. El papel que cumple el decir poético se radicaliza en la segunda etapa de la filosofía heideggeriana.

Las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser el Ahí son para nosotros la *disposición afectiva* y el *comprender*; el análisis de cada una de ellas recibirá su necesaria confirmación fenoménica mediante la interpretación de una modalidad concreta, importante para la problemática posterior. La disposición afectiva y el comprender están cooriginariamente determinados por el *discurso*. (Heidegger, 2003, § 28, 158, (133)).

Según lo anterior, el discurso no determina directamente la constitución del Ahí, sino que sólo lo hace de manera indirecta a través de la disposición afectiva y del comprender. Esta afirmación da pie, en efecto, para pensar que aunque el discurso determina de manera cooriginaria a los dos modos de la aperturidad, él mismo no constituye un existencial del Ahí más que por mediación. A pesar de esto, la posición indicada es modificada por Heidegger al entrar en el análisis *temático* del discurso. Allí sostiene un punto de vista notablemente diferente: “El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender”; y más adelante: “[...]el discurso, como articulación de la comprensibilidad del Ahí, es un existencial originario de la aperturidad” (Heidegger, 2003, § 34, 184, (161)). Este enunciado también ejerce presión sobre la primera lectura de la primera cita. El discurso (y por ende el lenguaje), no puede ser expuesto *temáticamente* antes del párrafo que le corresponde. Sin embargo, permanece latente en un tipo de uso diferente, configurándose y realizándose en la misma medida y al mismo tiempo que todas las otras formas del Ahí. De hecho, el párrafo que estábamos comentando concluye de la siguiente manera: “En el análisis anteriormente realizado de la disposición afectiva, del comprender, de la interpretación y del enunciado ya hemos hecho uso constante de este fenómeno, pero sustrayéndolo, por así decirlo, a un análisis temático” (Heidegger, 2003, § 34, 184, (161)).

Antes de pasar al examen del ‘discurso’ hagamos algunas precisiones sobre estos conceptos en los cuales ya está virtualmente contenido el lenguaje. La comprensión es la estructura existencial que explica la forma como el *Dasein*, abriendo la totalidad respeccional del mundo y la significatividad, es él mismo el Ahí de sus posibilidades en cuanto tales. Por esto, la comprensión no es un derivado de la interpretación, como se trata normalmente, sino que la antecede ontológicamente, como la apertura del rasgo precede a sus formas de

avance. Por lo mismo, toda la existencia del *Dasein* es de suyo comprensora, pertenece al ser del *Dasein* como parte de la estructura en la que se le “anticipa la comprensión del ser”.

La interpretación es el desarrollo de las posibilidades abiertas en el proyectarse del comprender. Así, “la interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (Heidegger, 2003, § 32, 172, (148)). Ésta es una noción antepredicativa de interpretación. Quiere decir que no es necesario enunciar una determinación explícita de lo interpretado para que la interpretación misma desarrolle la articulación de lo comprendido; “la articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de ‘algo en cuanto algo’ es *previa* al enunciado temático acerca de él” (Heidegger, 2003, § 32, 173, (149)).

De hecho, el papel del enunciado es derivado con respecto del que cumple la comprensión interpretante del mundo. Heidegger reconoce tres significaciones del enunciado: (1) enunciado en cuanto *mostración*; (2) enunciado como *predicación*; y (3) enunciado como *comunicación*. Todas las significaciones implican un proceso de determinación, la singularización de lo abierto en una perspectiva situada. Ese proceso se radicaliza a medida que se avanza de un significado al otro. La *mostración* abre el ente en sí mismo bajo la forma del “estar a la mano”. Este ente enunciado queda reducido en su contenido por la determinación de la *predicación*. Toda *predicación* de un sujeto en el enunciado ve cómo la articulación predicativa cierra explícitamente la visión del objeto para que éste se manifieste en aquello que en su *mostración* era patente. Esta reducción del campo de la mirada permite que aquello determinado pueda ser mostrado de forma compartida en la *comunicación*. Lo determinado llega finalmente a su estado de expresión.

3. EL DISCURSO (*REDE*) Y EL LENGUAJE (*SPRACHE*)

SE VE CLARAMENTE QUE el desarrollo de estos conceptos ha hecho avanzar a su vez las determinaciones del lenguaje. Comprensión, interpretación y enunciado dan cuenta existencialmente de sus dimensiones lingüísticas y lógicas. La expresión verbal, en todos sus casos, y el

juicio, son explicados como resultado de la estructura formal de lo que puede ser abierto en el comprender, articulado en la interpretación y determinado en el enunciado.

No obstante, el discurso y el lenguaje no se proponen como las últimas consecuencias del proceso de reducción que termina con el enunciado⁵. Ni siquiera se entiende, como este último, como una forma *derivada* de la interpretación. El discurso, raíz y fundamento ontológico del lenguaje, “se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado” (Heidegger, 2003, § 34, 184, (161)). Esta prioridad ontológica implica la renuncia de la filosofía heideggeriana, explícita por demás, a toda “filosofía del lenguaje”. Para Heidegger, estas ciencias no hacen más que sustancializar y cosificar el lenguaje; y peor aún, no es el lenguaje mismo el que exponen, sino las formas derivadas de él que se dan ya en la reducción del enunciado.

¿Qué es, entonces, el lenguaje? La exteriorización del discurso. Y el discurso, a su vez, constituye la “articulación de la comprensibilidad”. De allí que Heidegger afirme: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como discurso*” (Heidegger, 2003, § 34, 184, (161)). Esta expresión no es la traducción en un lenguaje verbal de las formas determinadas de las significaciones de la comprensibilidad. El discurso como expresión tampoco es el resultado de un sistema convencional o “natural”. Las palabras no poseen una significación, sino que la apertura significativa del Ahí “brota” como palabra (Dreyfus, 1991, pp. 218 y ss.). El advenimiento mismo del ser, no controlado ni sobredeterminado en una red cerrada de referencias, es discurso y lenguaje.

El análisis del discurso se completa con los conceptos del *escuchar* y del *callar* como sus posibilidades esenciales. Por supuesto, escuchar va a resultar un concepto que no se puede reducir al oír fenoménicamente establecido. La articulación de la comprensibilidad está en conexión con el discurso bajo la forma de un “escuchar a alguien” que, entre otras cosas, posibilita la comunicación en el lenguaje,

5. Esto, además, refuerza la tesis de la originariedad del discurso en el contexto de la constitución del Ahí.

pero también abre para el *Dasein* el hablar consigo mismo. Este escuchar/hablar del *Dasein* consigo no es un soliloquio, porque al igual que la “llamada de la conciencia” carece de toda expresión vocal. El escuchar en el discurso llama al *Dasein* a su poder-ser propio, a la resolución precursora de su proyectarse. “El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo” (Heidegger, 2003, § 34, 186, (163))⁶. Este “comprender escuchante” tiene otra posibilidad esencial: el callar. De nuevo, ubicándose en el plano existencial-ontológico, y no en sus límites ónticos, este rasgo no se da en el lenguaje y el discurso como negación o privación del habla. Antes bien, toda la posibilidad auténtica del lenguaje consiste en este silencio que acalla las voces de las “habladurías” y articula el comprender y el escuchar en el discurso.

El análisis del discurso, como fundamento esencial del lenguaje, queda completo con los temas enunciados. Durante ese desarrollo Heidegger sólo dedica un corto párrafo al examen de lo que él llama específicamente lenguaje (*Sprache*). Y este párrafo, en efecto, ha generado las más diversas interpretaciones sobre la función general del lenguaje en *Ser y tiempo*. Así aparece en la obra:

La exteriorización del discurso es el lenguaje. Esa totalidad de palabras en la que el discurso cobra un especial ser “mundano”, puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano, ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están ahí. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al “mundo”.

Al diferenciar entre la exteriorización (lenguaje) y la expresión (discurso) de la comprensibilidad, Heidegger abre la puerta a varias lecturas que finalmente resultan problemáticas con la totalidad de su obra temprana. El lenguaje, no el discurso, es a la manera de los entes intramundanos, se desarticula en palabras-cosas, y queda consignado

6. El comentario a esta cita constituye el núcleo de una serie de conferencias de Derrida sobre Heidegger. (Cfr, Derrida, 1998).

al “mundo”⁷. El lenguaje, entonces, puede ser leído como una caída óptica del discurso; y con ello, como un “instrumento” práctico y, paradójicamente, prelingüístico. Este instrumentalismo pragmático (Cfr. Carman, Taylor, 2003. pp.220 y ss.),⁸ define toda la extensión del lenguaje en términos de experiencias prelingüísticas de significado práctico (estructura del ser a la mano del útil) que antecederían completamente a las estructuras lingüísticas. Este instrumentalismo es correlativo a un pragmatismo más general, como el que defiende Rorty acerca del primer Heidegger, y que se basa fundamentalmente en el “ser encontrada como a la mano” de la “totalidad de las palabras”. En el texto *Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje* propone esa lectura:

Ésta es la idea que *Ser y Tiempo* rechazó al insistir en el carácter primordial de lo *Zuhanden*, en el hecho de que todo ya estuvo siempre relacionado. El primer Heidegger vio tan claramente como el último Wittgenstein que lo que está «ante los ojos» sólo existía en el contexto de las relaciones preexistentes con lo que está «a la mano», que la práctica social era el presupuesto de la demanda de exactitud y de las posibles respuestas de una vez por todas. Ambos vieron que la única forma en que lo que está ante los ojos podía explicar lo que está a la mano era de la conocida forma no filosófica en la que la biología evolutiva, la sociología y la historia se unen para ofrecer una explicación causal de la realidad de una práctica social particular más que la de otra. (Rorty, 1993, p.89).

La prioridad de lo que está “a la mano” sobre lo que está “ante los ojos” que señala Rorty es cierta, como también lo es que, en general, el lenguaje en el Heidegger de *Ser y tiempo* es inseparable de sus proyectos. Las consecuencias que deriva de esta interpretación “no logocéntrica ni ontoteológica”, sin embargo, es tan reductiva como la de los modelos “instrumentalistas” ya referidos. En últimas, lo que determina el lenguaje, para estas dos explicaciones, es un contexto de relaciones ya efectuadas y fijadas, un orden práctico realizado ópticamente. Esta visión pragmatista del lenguaje en *Ser y tiempo* supone que éste sólo es posible en un campo práctico abierto y constituido de antemano, una

7. Que entre comillas, en el original, significa no la estructura existencial del ser-en-el-mundo como totalidad respectiva, sino lo óptico de las determinaciones de los entes que en él comparecen.

8. Lectura común entre los comentaristas anglosajones de Heidegger.

“práctica social” sobredeterminada por las condiciones de las ciencias ópticas. El peligro de estas lecturas es que pasan por alto, o sobreentienden, la modalidad propia del lenguaje y el discurso para Heidegger: la posibilidad.

4. LA FACTICIDAD DEL LENGUAJE Y LA POSIBILIDAD DEL *DASEIN*

EL LENGUAJE ESTÁ consignado al mundo por el carácter de arrojado del *Dasein* cuya discursividad exterioriza. Como tal, se encuentra definitivamente, en cuanto exterior, en la red extensible de lo que está “a la mano”. El lenguaje, como totalidad de las palabras-cosas que están ahí en la significación, es sin lugar a dudas una región fácticamente determinada de la apertura del ser. Esto no quiere decir que sus fundamentos últimos estén en las determinaciones ópticas de la práctica del ser-en-el-mundo. Es más, la existencia fáctica del *Dasein* no constituye de ninguna manera un *factum* plenamente acabado. Así la facticidad del *Dasein* lo mantenga arrojado al mundo en cada momento en el que él es lo que es, la facticidad misma no está constituida exclusivamente por las condiciones generales de otros proyectos arrojados, de “prácticas sociales”, biológicas, etc. Aunque la facticidad efectivamente atraviesa todo las zonas de las posibilidades del *Dasein*, proyectándolas como un poder-ser finito de un ente finito, su carácter está siempre y fundamentalmente inacabado⁹. El *factum* del *Dasein* arrojado al mundo es muy distinto de los “hechos” y de su cumplimiento necesario. La contraposición entre la facticidad (*Faktizität*) existencial del *Dasein* y la facticidad (*Tatsächlichkeit*) óptica de los entes intramundanos queda señalada en el parágrafo 12 de *Ser y tiempo*:

El *Dasein* comprende su ser más propio como un cierto “estar-ahí de hecho”. Y sin embargo, el “carácter fáctico del hecho del propio existir

9. La comprensión existencial de la facticidad no es una consecuencia más de la tarea analítica de *Ser y tiempo*. Su interpretación en términos de la posibilidad ontológica del *Dasein* es, incluso, un presupuesto operativo para el conjunto de la obra. El trabajo de ‘destrucción’ de los conceptos metafísicos de ‘esencia’ y ‘existencia’, que abre el campo de la investigación de la facticidad, contiene ya el desplazamiento del ser de la ‘existencia’ desde la realidad efectiva hacia la posibilidad. Es decir, según esta lectura de los conceptos mencionados, la recomposición del sentido de la existencia impide la reducción factualista al interior de la analítica. (*Cfr.* King, 2001).

[*Dasein*] es, desde el punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presente fáctico de una especie mineral. El carácter fáctico del *factum Dasein*, que es la forma que cobra cada vez todo *Dasein*, es lo que llamamos *facticidad* del *Dasein*. (Heidegger, 2003, § 12, 82, (56)).

En este sentido, aunque el lenguaje sea “a la mano” como las demás “cosas” que comparecen en la apertura del mundo, el mundo mismo sigue sin ser un marco de referencia prefijado donde el significado se genere por el contacto con ciertos objetos (incluso cuando sea un contacto no objetivo ni temático) que ya están allí. El lenguaje no es una herramienta para navegar el “ahí” poblado de objetos determinados (acabados y reales), cuya significación emerge en el contacto con el existente. El lenguaje, aun como exteriorización, tiene su forma de ser más esencial en el afuera de la expresión discursiva de las posibilidades del *Dasein*.

Toda interpretación que reduzca el papel del lenguaje a las condiciones de su facticidad (*Tatsächlichkeit*) no puede explicar con suficiencia las estructuras más básicas de la existencia de este fenómeno. Sólo en el descubrimiento y la aperturidad del Ahí que acontece como “comprensión” de las posibilidades propias del *Dasein* puede llegar a pensarse la infinita potencia del lenguaje.

De hecho, pensar la potencia del pensamiento discursivo evita de suyo la comprensión equivocada de la misma facticidad del lenguaje. Para Heidegger, la “determinación ontológica positiva más originaria y última del *Dasein*” es la posibilidad (Heidegger, 2003, § 31, 167-168, (143-144))¹⁰. Esta posibilidad, esta potencia del poder-ser propia del ese ser que es el Ahí, no es una categoría lógica, así como tampoco debe leerse desde sus determinaciones metafísicas usuales. El análisis de la “comprensión” como forma de aperturidad del Ahí demuestra, en el contexto de la analítica existencial, que la posibilidad no es en ningún momento inferior a la realidad o a la necesidad. La posibilidad no es ni el modo indeterminado (siempre carente de ser) de la ἀνύπάρτηστος aristotélica, ni la pura falta de contradicción lógica. La posibilidad heideggeriana es, de forma original y positiva, incluso antes de lo real, lo necesario y

10. Cfr. también (Cruz Vélez, 1970, p. 213).

lo contingente. Su ser interno, su puro poder-ser, no se mantiene nunca a la expectativa de una solicitud de la voluntad o de la razón. El ser que es posible (El *Dasein* es la apertura comprensora de sus posibilidades) no está indeterminado y esperando el momento de la actualización. Así, Heidegger afirma: “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de sus posibilidades” (Heidegger, 2003, § 31, 167, (143)). La facticidad del lenguaje no lo sitúa más allá de estas posibilidades que el *Dasein* es, antes bien, el lenguaje y su esencial condición arrojada, hacen parte del poder-ser del existente. Así “en cuanto fáctico, el *Dasein* ya ha puesto siempre su poder-ser en una de las posibilidades del comprender” (Heidegger, 2003, § 31, 170, (146)). La exteriorización de la articulación de la comprensibilidad (el lenguaje) tiene su raíz fundamental en la forma proyectante de la posibilidad del *Dasein*. El lenguaje es apertura de lo abierto en la forma exteriorizante de la articulación; es ser de la potencia del pensar, purificada de la subjetividad de la voluntad y sustraída de las exigencias de la lógica. El lenguaje es comprensibilidad y ser, en la intimidad de su relación y de su mutuo acontecimiento.

De esta forma volvemos sobre las determinaciones metafísicas clásicas del problema inicial. ¿Cómo acontece la relación entre los modos de ser y los modos de conocer en la filosofía temprana de Heidegger? ¿Cuál es su vínculo con el lenguaje? Ser y conocer no pueden ser desarrollados de forma paralela; pero tampoco pueden ser comprendidos como avanzando uno sobre el otro, en direcciones contrarias. No puede deducirse el ser; pero tampoco resultar el final de un proceso de inducción. Ambas imágenes de la relación siempre establecen una figura horizontal o vertical de continuidad entre los modos. El lenguaje, a su vez, no puede ser la representación de dicha continuidad. Dicho de otro modo, si al *Dasein* le va siempre su ser como la absoluta trascendencia del ser, no puede, a la manera inmanente de la continuidad, entender la igualdad entre el ser en sí mismo (substancia, espíritu, etc.) y los entes que lo manifiestan. Siendo así, tampoco puede quedar reducida a la trascendencia puramente óptica, donde lo primero en el orden del ser es lo último en el orden del conocer.

La analítica existencial y su lenguaje particular tienen la tarea de desarrollar en las posibilidades mismas del *Dasein* la relación auténtica entre conocimiento y ser. El lenguaje de Heidegger, la exteriorización de la articulación de la comprensión que constituye la esencia misma del proyecto de *Ser y tiempo*, debe entenderse también desde este complejo de conceptos que desarrollan el problema del ser y la posibilidad. En este sentido, la obra heideggeriana no sólo expone un problema específico de una tradición filosófica, sino que se transforma a sí misma en el ejercicio de la filosofía como meditación pensante del lenguaje sobre la verdad del ser.

Una frase, que aparece de forma repetida desde el inicio de *Ser y tiempo*, puede servirnos como índice de la relación entre el orden y los modos de ser y conocer. La frase, en su forma más usual, dice lo siguiente: “lo ópticamente más cercano es lo ontológicamente más lejano”. Esto no quiere decir que el proceso de conocimiento-ser tenga que estar medido por la trascendencia que denominamos como óptica. Que lo ópticamente más cercano esté alejado en el orden del ser no quiere decir que nuestro conocimiento sólo pueda asegurar su relación con el ser a través de la inducción particular de ciertos casos concretos. Así como para nosotros lo más lejano es el ser, siempre pasa que estamos, en cuanto somos arrojados a nuestras propias posibilidades, en medio de una comprensión “vaga y media” del ser. Es la misma trascendencia, en su sentido ontológico, y su necesaria implicación de la diferencia, lo que permite que los modos de ser y de conocer se escapen de su continuidad tradicional.

No hay un solo plano, en el que se aúnen los modos; no hay una jerarquía de lugares, en los que se encuentren en direcciones opuestas. Todo lo que el *Dasein* comprende es al modo mismo de la posibilidad que lo atraviesa constitutivamente de principio a fin. Como la comprensión misma, la relación avanza retrocediendo, conoce siempre aquello que desde el inicio conducía el comportamiento de la comprensión. Ser y conocer, explicados desde la textura misma de la posibilidad existencial, acontecen como el descubrimiento de un claro fundamental; claro que, sin embargo, siempre lleva consigo un ocultamiento originario. El conocer no revela al ser sobre una pura y continua claridad; la apertura del *Dasein* trae consigo el arrojamiento de lo inacabado y el ocultamiento y la retención de toda esencia. La

verdad sobre esta relación sólo quedará formulada después de *Ser y tiempo*, cuando Heidegger avance hacia la pregunta por la “verdad del ser” y no por su sentido. Esa esencia actuante de la verdad llegará a ser la no-verdad. El conocimiento será caracterizado como ocultamiento y desocultamiento, donación y denegación del ser en el conocer.

Y el lenguaje, la exteriorización de la articulación de lo posible, debe mantenerse también dentro de esos límites difusos. Nunca será traducción de contenidos no lingüísticos. Nunca se mostrará como el *soporte* de la diferencia de un ser que pre-comprende su ser. En cuanto exteriorización de un ser que es siempre su afuera y arrojamiento, el lenguaje mismo *es* la relación entre el ser y sus modos, entre la comprensión y todas sus anticipaciones.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003.

Heidegger, Martin. 1995. “El origen de la obra de arte”, en: *Caminos del bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Carman, Taylor. 2003. *Heidegger's analytic. Interpretation, discourse and authenticity in Being and Time*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cruz Vélez, Danilo. 1970. *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Buenos Aires, Sudamericana.

Derrida, Jacques. 1998. “El oído de Heidegger” en: *Políticas de la amistad*. Valladolid, Trotta.

Dreyfus, Hubert L. 1991. *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, The MIT Press.

King, Magda. 2001. *A guide to Heidegger's Being and Time*. Edited by John Llewelyn. Albany, State University of New York Press.

Lafont, Cristina. 1997. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza.

Rorty, Richard. 1993. "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje", en: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós.