

Cristina Lafont

Lenguaje y apertura
del mundo

El giro lingüístico de la
hermenéutica de Heidegger



Alianza Universidad

Cristina Lafont

Lenguaje y apertura del mundo

El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger

Versión española
de Pere Fabra i Abat

Alianza
Editorial

Título original: *Sprache und Welterschließung*

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicasen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Cristina Lafont Hurtado
© Ed. cast : Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1997
J. I. Luca de Teña, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-2892-1
Depósito legal: M. 40.176-1997
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Impreso en ANZOS, S. A. Fuenlabrada (Madrid)
Printed in Spain

Para Axel

ÍNDICE

Abreviaturas utilizadas.....	13
Prólogo	17
Introducción: El giro lingüístico en la tradición alemana de filosofía del lenguaje.....	21

PRIMERA PARTE:

LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE LA HERMENÉUTICA DE HEIDEGGER

1. El papel del lenguaje en <i>Ser y tiempo</i> en tanto que raíz oculta del «estado de abierto» del <i>Dasein</i>	37
1.1. El <i>factum</i> de la «comprensión del ser», 46.—1.2. La mundanidad del mundo, 56.—1.2.1. El análisis del instrumento, 58.—1.2.2. Signo y significatividad, 60.—1.3. La reducción del «mundo» a la estructura fundamental del <i>Dasein</i> , 68.—1.4. El «estado de abierto» del <i>Dasein</i> , 72.—1.4.1. El «encontrarse», 73.—1.4.2. Comprender, 75.—1.4.2.1. Comprender e interpretar, 78.—1.4.2.2. La tesis del carácter «derivado» del enunciado, 80.—1.4.2.3. La «pre-estructura» del comprender, 89.—1.4.3. Lenguaje y habla, 93.	

2. El papel del lenguaje después de la *Kebrre* como lugar sistemático de la «apertura del mundo» 113
- 2.1. El carácter «constitutivo» del lenguaje como «apertura del mundo», 118.—2.1.1. Intensionalismo, 123.—2.1.2. Holismo, 126.—2.2. Lenguaje como «apertura del mundo» vs. lenguaje como «actividad» comunicativa» (semántica vs. pragmática), 129.—2.3. La tarea imposible, 137.
3. «Apertura del mundo» y verdad 117
- 3.1. «Estado de abierto» y verdad en *Ser y tiempo*, 146.—3.1.1. El sentido de la verdad como corrección, 156.—3.1.1.1. La binariedad del concepto de verdad, 171.—3.1.1.2. El carácter contrafáctico de la validez de la verdad, 178.—3.1.2. Verdad como «desocultamiento», 180.—3.1.2.1. El funcionamiento gradual del concepto de «desocultamiento», 182.—3.1.2.2. La validez fáctica del «desocultamiento», 185.—3.2. Verdad como «apertura del mundo» en «El origen de la obra de arte», 193.—3.2.1. «Apertura del mundo» como «fundación de la verdad», 195.—3.2.2. «Apertura del mundo» como «acontecer de la verdad», 198.—3.3. La doble retractación de Heidegger en *Zur Sache des Denkens*, 208.—3.3.1. El sentido de las dos retractaciones de Heidegger, 209.—3.3.2. El alcance de las dos retractaciones de Heidegger, 213.

SEGUNDA PARTE:

PROBLEMAS ESTRUCTURALES DE LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE HEIDEGGER

4. La teoría del significado y de la referencia implícitas en la «diferencia ontológica» 219
- 4.1. La concepción heideggeriana de la relación designativa, 227.—4.1.1. Las consecuencias epistemológicas, 236.—4.1.2. Las presuposiciones relativas a la teoría del significado, 240.—4.2. El reto de la teoría de la referencia «directa», 243.—4.2.1. La separación imposible, 247.—4.2.2. Referencia e identificación, 260.—4.2.2.1. La distinción de Donnellan entre el uso «atributivo» y el uso «referencial» de las expresiones designativas, 262.—4.2.2.2. La explicación de Putnam del funcionamiento de los términos teóricos en las ciencias, 276.
5. La distinción a priori/a posteriori presupuesta en la «diferencia ontológica» 303
- 5.1. La transformación heideggeriana del concepto tradicional de «a priori» en el «perfecto apriórico», 309.—5.2. La comprensión

heideggeriana de la ciencia, 316.—5.2.1. El carácter apriorístico del «proyecto», 320.—5.2.2. La normatividad del «proyecto», 325.—5.2.3. La tesis de la inconmensurabilidad, 327.—5.3. Objeciones falibilistas: la perspectiva holista de Quine y Putnam, 333.

Conclusiones	351
Bibliografía	355

ABREVIATURAS UTILIZADAS

1. Obras de Heidegger

- SyT *Sein und Zeit*, Tubinga, ¹⁶1986; (trad. castellana: *El Ser y el Tiempo*, México, 1973).
- BZ «Der Begriff der Zeit», conferencia ante el Teologado de Marburgo, julio 1924, Tubinga, 1989.
- Carta Carta a Husserl (1927), en *Husserliana*, vol. 9, págs. 600-602.
- KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, ⁵1991.
- WG «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, Frankfurt, 1967; (trad. castellana: «De la esencia del fundamento», en *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, 1987).
- WW «Vom Wesen der Wahrheit», Frankfurt, ⁷1986; (trad. castellana: «De la esencia de la verdad», en *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, 1987).
- UKW «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt, ⁶1980, págs. 1-72; (trad. castellana: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1969).
- FnD *Die Frage nach dem Ding*, Tubinga, ³1987 (trad. castellana: *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, 1975).
- HWD «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en: *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1944, págs. 33-48 (trad. castellana: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, 1989).
- WhD *Was heißt Denken?* Tubinga.
- HB «Über den Humanismus», Frankfurt, ⁸1981.

- UzS *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, ^s1986; (trad. castellana: *De camino al habla*, Barcelona, 1987).
 ZSD *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, ^s1988.
 VS *Vier Seminare*, Frankfurt, 1977.

Obra completa (*Gesamtausgabe*)

- GA I *Frühe Schriften* (1912-1916)
 GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1920.
 GA 21 *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*. Lecciones de Marburgo del semestre de invierno 1925/26.
 GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927.
 GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928.
 GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit*. Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1931/32.
 GA 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der Logik*. Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38.
 GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Primeras lecciones de Friburgo, 1919.
 GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Primeras lecciones de Friburgo, semestre de verano de 1923.
 GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38).

2. Obras de Putnam

- MH «Meaning Holism», en RHF, págs. 278-302.
 MLR *Mind, Language and Reality*. Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge, MA., 1975.
 MM «The Meaning of Meaning», en MLR, págs. 215-272.
 ReRe *Realism and Reason*, Philosophical Papers, vol. 3, Cambridge, MA., 1983.
 RHF *Realism with a Human Face*, Cambridge, MA, 1990.
 RR *Representation and Reality*, Cambridge, MA, 1988 (trad. castellana: *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990).

3. Obras de otros autores

- WuM H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, ^s1986 (trad. castellana: *Verdad y método*, Salamanca, 1995).

- LU E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols. Tubinga, ²1913 (trad. castellana: *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1994).
- Id E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 1, Tubinga, 1913 (trad. castellana: *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, 1993).
- PhU L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, WA, vol. 1, Frankfurt, 1984 (trad. castellana: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988).
- ÜG L. Wittgenstein, *Über Gewisheit*, WA, vol. 8, Frankfurt, 1984 (trad. castellana: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1987).

PRÓLOGO

Al iniciar este trabajo, hace ahora casi cuatro años, partí de la hipótesis de que el giro lingüístico que ha revolucionado la filosofía de este siglo, a pesar de los indiscutibles progresos que ha traído consigo frente a la metodología de la filosofía de la conciencia, por fuerza presenta un problema inherente al propio paradigma del lenguaje. Naturalmente, en ese momento todavía no tenía completamente claro el contenido y alcance de esta dificultad. ¿Significaba solamente que la productividad de este nuevo paradigma era limitada? ¿O quizá tenía ello implicaciones más serias, en el sentido de que, al mostrarse tales límites, se topaba al mismo tiempo con un problema objetivo insuperable que aquel «giro» habría sacado a la luz por primera vez, poniendo así fin a las pretensiones y perspectivas universalistas que tradicionalmente habían estado ligadas a la actividad filosófica?

Según mi hipótesis, las dificultades con las que se había tenido que enfrentar todo planteamiento universalista después de la nueva perspectiva abierta por el giro lingüístico parecían agruparse en torno a la función de *apertura del mundo** del lenguaje. Bien podría decirse que

* De común acuerdo con la autora traducimos el término alemán *Welerschließung* con la expresión castellana —no demasiado feliz— «apertura del mundo». El término *Welerschließung*, de origen heideggeriano (pero que actualmente, en el contexto ale-

la específica aportación del paradigma lingüístico ha sido precisamente el poner de relieve y analizar detalladamente esta función, en la que se expresa, en definitiva, lo que constituye el potencial crítico de este nuevo paradigma frente a las concepciones del lenguaje anteriores: el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo permite superar la concepción tradicional del lenguaje como un mero «instrumento» para la designación de entidades independientes del lenguaje, quedando de manifiesto así el papel «constitutivo» del lenguaje en nuestra relación con el mundo.

Pero si bien el giro lingüístico ha puesto de relieve que esta intuición resulta irrebalsable, los lenguajes naturales —que siempre aparecen en plural y se desarrollan históricamente de modo contingente— no pueden ofrecer, sin embargo, equivalente alguno de la instancia del «yo transcendental» que la filosofía de la conciencia daba por suelta. Con ello, el giro lingüístico parece eliminar toda posibilidad de una perspectiva universalista. Si esto se siguiera necesaria y obligatoriamente de los supuestos inherentes al giro lingüístico en cuanto tal, resultaría sin duda muy difícil argumentar contra las posiciones contextualistas (o relativistas) que se han convertido hoy en moneda común en la discusión filosófica, especialmente en el marco de los debates en torno a la racionalidad. Y en cualquier caso, a la vista del avanzado estadio en que se encuentra el giro lingüístico, no parece que tendría muchos visos de éxito el recurrir de nuevo a planteamientos propios de la filosofía transcendental en un intento de asegurar el universalismo.

mán de discusión sobre la problemática inaugurada por esta tradición de filosofía del lenguaje, ha quedado acuñado como denominación general de dicha problemática), no tiene equivalente adecuado en castellano. El verbo *erschließen* aúna en una sola expresión cuatro significados básicos (radicalmente distintos en castellano): abrir, descubrir (colonizar), iluminar e inferir —además de los resultantes de la combinación de todos éstos. De ellos los más relevantes para esta expresión *Welterschließung* son los tres primeros. Por su tercer significado, «iluminar», esta expresión queda referida a la metáfora de la luz que siempre lleva consigo la idea de perspectiva, es decir, de un foco que ilumina sobre un trasfondo que queda, por ello, oscuro; esto está semánticamente relacionado en alemán con la idea de «abrir» (primer significado) por la conexión de ambas con el tercero: «descubrir» (colonizar). Aquello que es iluminado o abierto es, por ello, colonizado, hecho habitable, accesible en algún sentido. Todo esto es lo que con la expresión «apertura del mundo» —carente de todas estas connotaciones— hay que sobreentender. En el contexto de esta problemática filosófica la idea sugerida mediante esa expresión es la de que el mundo, en tanto que nos es «abierto» lingüísticamente, aparece bajo una determinada luz que lo hace comprensible, es decir, estructurado de algún modo y, en esa medida, accesible. [N. del T.]

Siguiendo esta hipótesis, me pareció que un ejemplo paradigmático de esta situación podía encontrarse en la concepción del lenguaje que —en el marco de la tradición de la filosofía del lenguaje alemana— se desarrolla a partir de la crítica de Hamann a Kant. Una concepción que Heidegger lleva hasta sus últimas consecuencias y que se concentra primordialmente en la función de apertura del mundo del lenguaje. La lectura de Heidegger contribuyó a reforzar en principio mi sospecha inicial. A pesar de que la hipostatización del lenguaje contenida en su planteamiento no sólo ha sido ampliamente reconocida y denunciada desde las más diferentes perspectivas filosóficas (desde Habermas¹ hasta Rorty²), sino que puede observarse ya directamente en la provocativa afirmación de Heidegger de que «el lenguaje habla», al principio no conseguí establecer un punto de partida desde el que poder determinar de dónde provenía exactamente tal hipostatización. Cuanto más intentaba reconstruir y entender la coherencia interna de la posición de Heidegger y cuanto más parecía (para mi sorpresa) que lo conseguía, menos clara me resultaba la cuestión filosóficamente crucial de en qué radica precisamente dicha hipostatización.

De la búsqueda de una respuesta a esta cuestión ha surgido una interpretación de los trabajos de Heidegger que no ha podido limitarse solamente a sus explícitas reflexiones en torno a los problemas de filosofía del lenguaje, pues las premisas fundamentales responsables de esa hipostatización del lenguaje que se hace explícita en su obra tardía sólo salen a la luz si se lleva a cabo un análisis global del programa heideggeriano de una transformación hermenéutica de la fenomenología. En el curso de este trabajo interpretativo me resultó cada vez más evidente lo fructífero que podía resultar el tomar como punto de referencia aquellas posiciones surgidas en la otra gran tradición de filosofía del lenguaje —la analítica— precisamente como reacción a los mismos problemas. Al final, las correcciones que estos planteamientos teóricos han traído consigo terminaron convenciéndome de lo contrario de mi hipótesis inicial. Los peligros del «idealismo de la lingüisticidad» que el giro lingüístico parece implicar no re-

¹ Cfr. *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988, págs. 46-56.

² Cfr. «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en: «Der Lowe spricht... und wir können ihn nicht verstehen». *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von L. Wittgenstein*, Frankfurt, 1991, págs. 69-93.

presentan en absoluto una consecuencia inevitable de este cambio de paradigma en cuanto tal, sino que surgen exclusivamente de la absolutización de la función de apertura del mundo del lenguaje en detrimento de su función designativa.

No quisiera terminar este prólogo sin subrayar que el desarrollo de este trabajo que acabo de resumir sucintamente sólo ha sido posible gracias al estimulante apoyo que para ello me ofrecieron las fructíferas discusiones en las que pude participar en Frankfurt. Ante todas las inestimables sugerencias de mi director de tesis, profesor Jürgen Habermas, que con sus acertadas críticas a lo largo de múltiples conversaciones y después de repetidas lecturas de versiones previas, ha contribuido en gran medida a la forma actual del trabajo. No menos importantes fueron las innumerables discusiones con los miembros del coloquio semanal del profesor Habermas. Entre los que han influido decisivamente en el trabajo cuenta también, sin duda, el profesor Karl-Otto Apel, cuya interpretación de Heidegger supuso un fuerte impulso para el mismo —sin mencionar lo provechosas que me resultaron sus clases y seminarios. En general, y a fin de no excluir a nadie, debo decir que todas las personas que me han acompañado de modo más o menos próximo durante estos últimos años han sido un elemento decisivo para la elaboración de este trabajo. Y aquí querría mencionar especialmente el nombre de tres personas: Axel Müller ha sido compañero perseverante e imprescindible (no sólo por razones filosóficas) a lo largo de todo el trabajo, con sus constantes propuestas y críticas y, sobre todo, con su ayuda en cuestiones idiomáticas. Quisiera agradecer también la ayuda de Michael Adrian y Ennio Schubert que contribuyeron a solucionar muchos de los problemas gramaticales y lingüísticos que todavía quedaban abiertos.

Y finalmente no quisiera olvidar el apoyo que el Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD) me prestó en su momento, con la concesión de una beca de investigación de dos años, sin la cual no hubiera podido terminar este trabajo.

Frankfurt, abril 1992.

Introducción

EL GIRO LINGÜÍSTICO EN LA TRADICIÓN ALEMANA DE FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

A primera vista quizá podría parecer que la estrategia más apropiada para analizar el giro lingüístico en la obra de Heidegger consistiría en centrarse de forma especial en los escritos posteriores a la *Kehre**. Sin embargo, este trabajo parte de la convicción de que las premisas fundamentales que determinan la concepción del lenguaje específica de Heidegger no aparecen de pronto, por decirlo así, en estos escritos, sino que, por el contrario, están ya definitivamente establecidas en la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo*, si bien la elaboración explícita y la consumación de este giro lingüístico puede que, efectivamente, no se hayan producido hasta después de la *Kehre*.

Para considerar con más exactitud hasta qué punto puede sostenerse esta tesis central de nuestro trabajo, resulta adecuado analizar, aunque sea brevemente, la tradición en la que surge y se elabora la idea de la función de «apertura del mundo» del lenguaje, puesto que

* De común acuerdo con la autora y como es práctica habitual tanto en las traducciones de las obras de Heidegger como en la literatura especializada en otros idiomas distintos del alemán, dejo sin traducir la expresión *Kehre*, con la que el propio Heidegger, en su «Carta sobre el humanismo», se refiere a su cambio de perspectiva (o, mejor dicho, ruptura) en relación con el punto de vista mantenido en *Ser y tiempo*.
[N. del T.]

en dicha tradición se ponen ya de relieve las características esenciales de la concepción específica del lenguaje desarrollada por Heidegger. En atención a sus representantes principales y siguiendo a Ch. Taylor, esta tradición puede denominarse como la tradición de Hamann-Herder-Humboldt¹.

Revisar brevemente los rasgos fundamentales de esta tradición de pensamiento relevantes para nuestro trabajo nos permitirá obtener el hilo conductor a partir del cual poder identificar las etapas que conducen al giro lingüístico característico de la misma. Tal caracterización nos servirá posteriormente, en el curso de nuestro trabajo, para analizar, con referencia al giro lingüístico, tanto *Ser y tiempo* como los escritos de Heidegger posteriores a la *Kehre*. Por lo demás, el examen de la mencionada tradición nos dejará entrever también las razones que subyacen a la hipostatización del lenguaje patente en la concepción del lenguaje de Heidegger posterior a la *Kehre*.

El denominador común de esta tradición se encuentra, sin duda, en la crítica —que se formula en todos los trabajos que se hallan bajo su influencia— a la concepción del lenguaje, propia de la filosofía de la conciencia, en la que éste es visto como un «instrumento» para la designación de entidades independientes del lenguaje o para la transmisión de pensamientos prelingüísticos, concebidos sin intervención del lenguaje. Sólo después de la superación de esta comprensión del lenguaje, es decir, sólo después de reconocer que al lenguaje le corresponde también un papel «constitutivo» en nuestra relación con el mundo, puede hablarse en sentido estricto, de un cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje.

Desde esta perspectiva, la crítica de Hamann a Kant puede considerarse, retrospectivamente, como el núcleo de este cambio de paradigma. Hamann localizó en el lenguaje la raíz común del «entendimiento» y la «sensibilidad» buscada por Kant y con ello confirió al lenguaje una dimensión a la vez empírica y trascendental. Es precisamente este paso el que convierte al lenguaje en una instancia que entra en competencia con el Yo trascendental (o con la «conciencia en general»), en la medida que ahora deben reclamarse para el lenguaje idénticas funciones constitutivas de la experiencia (o del «mundo»).

Partiendo de esta base, los rasgos filosóficamente relevantes de este giro lingüístico pueden detallarse como sigue: *por una parte,*

¹ Ch. Taylor: «Theories of Meaning», en *Philosophical Papers I*, Cambridge, MA 1985, págs. 248-293.

como consecuencia de la superación de la concepción del lenguaje como «instrumento» —propia de la filosofía de la conciencia— y precisamente a causa de la consideración del lenguaje en su dimensión «constitutiva» tanto para el pensamiento como para el conocimiento, el lenguaje es visto (en su rango, ahora ya, cuasitrascendental) como condición de posibilidad tanto de la objetividad de la experiencia como de la intersubjetividad de la comunicación. Sin embargo, *por otra parte*, esta superación de las premisas centrales de la filosofía trascendental se obtiene precisamente al precio de una *de-trascendentalización*, puesto que los lenguajes históricos, que ahora deben ser considerados como constitutivos, no pueden ejercer de equivalentes de la «conciencia en general»²: primero porque estos lenguajes aparecen siempre en plural y, segundo, porque no permiten ninguna separación estricta entre lo empírico y lo trascendental (o, por decirlo de otra forma, entre lo que en ellos debe considerarse válido a priori y aquello que debe serlo a posteriori); lo cual, en ambos casos, se opone frontalmente a los presupuestos de la filosofía trascendental.

Si esta descripción es correcta, la transformación central que este cambio de paradigma ha traído consigo parece radicar en que las «constituciones del mundo» que subyacen a los distintos lenguajes naturales deben considerarse, según la fórmula de Hamann, como algo «*a priori* arbitrario e indiferente, pero *a posteriori* necesario e imprescindible» (*cfr.* «Metakritik über den Purismus der Vernunft», en Hamann, J. G. *Vom Magus im Norden*, Munich, 1988, pág. 205) —o, dicho en términos hoy habituales, como algo «irrebasable» (*unhintergehbär*).

Las fundamentales transformaciones que acompañan al giro lingüístico en la tradición alemana de filosofía del lenguaje han tenido también amplias y sustanciales consecuencias, como claramente puede apreciarse en el surgimiento de problemas que eran totalmente ajenos a la filosofía trascendental:

En primer lugar, este cambio de paradigma tiene como consecuencia, en relación con la *objetividad de la experiencia* (es decir, en el eje lenguaje-mundo) el fraccionamiento de la unidad trascendental de la apercepción en las particulares «aperturas del mundo» (o «imágenes del mundo») de los correspondientes lenguajes naturales. Sin

² Véase sobre este particular la nota 43.

embargo, con este fraccionamiento y a causa de la inconmensurabilidad de las distintas aperturas del mundo articuladas por cada lenguaje particular, pierde también todo sentido la suposición de un mundo objetivo unitario constituido por entidades independientes del lenguaje: «referencia» y «verdad» se convierten en dimensiones inmanentes al lenguaje y, con ello, su alcance y validez quedan también relativizados a las distintas aperturas lingüísticas del mundo.

En segundo lugar, de este tipo de giro lingüístico se siguen, en relación con la *intersubjetividad de la comunicación* (es decir, en el eje lenguaje-lenguaje) y a causa de la inconmensurabilidad de las aperturas del mundo transmitidas en lenguajes absolutamente distintos, las conocidas limitaciones, de corte relativista, respecto a la posibilidad de entenderse sobre lo mismo o, en el mismo sentido, respecto a la posibilidad de traducción de un lenguaje a otro.

Son precisamente estas dos consecuencias relativistas que se siguen del giro lingüístico consumado en esta tradición las que llevaron también a Humboldt a su conocida tesis de que «a cada lenguaje le subyace una perspectiva peculiar del mundo» (pág. 224, VI 180)³.

El mismo Humboldt, ante las consecuencias relativistas que se derivaban de sus propias reflexiones en torno al papel del lenguaje, buscó una salida que permitiera garantizar la objetividad de la experiencia sin necesidad de remitirse a la suposición —que se había convertido en implausible después de su giro lingüístico— de un «mundo en sí» unitario compuesto de entidades independientes del lenguaje. En lugar de esto, dirigirá su atención a las condiciones formales de la intersubjetividad de la comunicación, a fin de extraer de ellas la universalidad perdida. Sin embargo, este repliegue formalista a la dimensión comunicativa del habla se verá también alcanzado y puesto en cuestión por las consecuencias que se siguen de su concepción del lenguaje y en particular de su tesis de que a cada lenguaje le es inmanente una «perspectiva peculiar del mundo». En este punto se

³ Citamos las obras de Humboldt, siempre que ello es posible, a partir del tercer volumen (*Schriften zur Sprachphilosophie*) de la edición a cargo de A. Flitner y K. Giel de las *Werke in fünf Bänden* (Darmstadt, 1963), cuya paginación se cita en primer lugar. Además de ello, también añadimos no obstante el tomo y la página de la edición *Gesammelte Schriften in 17 Bänden* de la Real Academia Prusiana de las Ciencias (Berlín, 1903-1936). Cuando la cita sólo se contiene en esta edición nos remitimos exclusivamente a la paginación de la edición de la Academia.

centrará también más tarde la crítica de Heidegger a Humboldt después de la *Kehre* (cfr. cap. II).

La necesaria consecuencia con la que esta tesis se sigue de la concepción del lenguaje de Humboldt en su totalidad, se pone de manifiesto cuando se presta atención al núcleo de la misma, que encontramos precisamente en la crítica a la concepción del lenguaje como puro «instrumento» para la designación de entidades absolutamente independientes del lenguaje.

A causa de esta concepción instrumental del lenguaje todo rendimiento del mismo queda reducido a su función de designación; reducción que, como acertadamente señala P. T. Geach en *Reference and Generality*⁴, se debe a una *confusión* de dos relaciones que, en realidad, no son reductibles entre sí, a saber: la relación «ser un nombre de» y la relación «ser predicable de» (pág. 35). Con ello surge casi inmediatamente el problema de determinar qué es lo que «designan», en realidad, los predicados —cuestión que ya se plantea en la Edad Media y de cuya profundidad da testimonio la consiguiente «disputa de los universales». Esta problemática concepción del lenguaje que, siguiendo a Geach, podríamos denominar la «teoría de los dos nombres», puede considerarse sin duda como la predominante desde Aristóteles hasta Kant.

Humboldt intentará romper, de forma decidida, precisamente con esta reducción de los rendimientos del lenguaje a su función de designación. Para ello reclama un análisis del lenguaje más rico y complejo que —hablando en términos actuales— vaya más allá de la distinción tradicional entre «nombre» y «objeto» y logre diferenciar entre «concepto» (o “clase”) y «objeto», así como —por lo que se refiere a la interpretación de los signos— entre su «significado» y su «referencia». Para la introducción de estas distinciones Humboldt parte de lo que podríamos denominar el «punto débil» de la concepción «clásica» del lenguaje, es decir, los predicados. Pues es precisamente cuando se plantea con radicalidad la cuestión de qué designan los predicados cuando se pone de relieve la específica diferencia entre el lenguaje y otros sistemas de signos. Humboldt señala a este respecto, que

la palabra, como *designación del concepto*, está emparentada con el signo y con el símbolo. Pero éste es el momento de fijar esos tres conceptos con exactitud y de mostrar que, si bien la palabra comparte propiedades con los

⁴ P. T. Geach, *Reference and Generality*, Nueva York, 1962.

otros dos, es, sin embargo, por su propia naturaleza, distinta de aquellos. En la medida en que mediante su sonido evoca el concepto, cumple sin duda el fin de todo signo, pero se sale completamente de la clase de los signos por el hecho de que lo designado tiene una existencia independiente de su signo; el concepto, sin embargo, adquiere su completud sólo mediante la palabra y ambos no pueden ser separados. Desconocer este hecho y considerar a las palabras como meros signos es el error principal que destroza toda ciencia del lenguaje y toda apreciación correcta del mismo. (V, 428; las cursivas son mías).

Para Humboldt, más importante todavía que el distanciamiento que aquí se hace patente respecto a la concepción del lenguaje como instrumento mediador entre pensamientos o conceptos independientes del lenguaje y objetos externos igualmente extralingüísticos, resulta ser sin duda la ruptura definitiva con la concepción instrumental del lenguaje que se produce con la introducción de la distinción entre «significado» y «referencia». Humboldt lo expone como sigue:

La palabra hace que el alma se represente el objeto que en la misma está dado. Esa representación tiene que ser distinguida de los objetos; (...) ésta tiene, junto a la parte objetiva que *se refiere al objeto*, una subjetiva que consiste en *el modo de aprehensión* (...). Pero a su vez, no hace falta señalar que esa división se basa exclusivamente en una abstracción, que la palabra no puede tener otra morada que el pensar y el objeto del mismo menos todavía, si es inmaterial (...). Pero esto también es cierto en el caso de objetos sensibles, *pues éstos nunca se presentan al alma directamente sino que en ella está presente exclusivamente aquella representación que la palabra ofrece de ellos* (V, 418; cursivas mías).

Es importante resaltar que Humboldt, al introducir esta distinción, sin duda necesaria, entre el referente de la palabra y el significado (o el «modo de aprehensión», a través del cual las distintas palabras se refieren a su correspondiente objeto), excluye al mismo tiempo *toda* posibilidad de una relación de pura designación entre un nombre y su objeto, es decir, de aquella relación que había sido el paradigma para la explicación tradicional del funcionamiento del lenguaje. De manera consecuente, Humboldt amplía esta distinción y la aplica también al caso de los nombres, incluidos los nombres propios. Sobre ello indica a continuación:

La palabra *concede todo concepto como universal*, designa siempre, en sentido estricto, clases de la realidad, *incluso cuando se trata de un nombre propio*,

puesto que éste incluye en sí todos los estados cambiantes en el tiempo y en el espacio de lo designado (V, 419; cursivas mías).

Esta asimilación implícita de los nombres a los predicados o, lo que es lo mismo, de la relación de designación entre nombre y objeto a la relación de atribución entre un predicado (atributo) y el objeto de la predicación es, en términos sistemáticos, el lugar decisivo del que surgen los problemas de inconmensurabilidad (sin duda indeseados por parte de Humboldt). Aunque la conexión no sea quizá evidente a primera vista, resulta fácil establecerla a partir de la siguiente reflexión: si se supone que incluso los nombres son, en realidad, conceptos generales (puesto que, en estricta analogía con los predicados, en lugar de designar un objeto sólo se refieren a él de modo mediato, es decir, en tanto que objeto que cae bajo un concepto) o —formulado en términos de teoría de la referencia— si se asume que los signos lingüísticos en general sólo pueden referirse a algo «indirectamente», es decir, mediante «significados» o «conceptos», entonces resulta prácticamente inevitable la consecuencia idealista que Humboldt mismo extrae de esta suposición, a saber, que «el hombre vive con los objetos (...) *exclusivamente* tal y como el lenguaje se los presenta» (VII, 60; cursiva mía). De esta suposición de una referencia exclusivamente «indirecta» se sigue inmediatamente, tal como concluye Humboldt, que «debido a ello surgen en las palabras con idéntico significado de los diferentes lenguajes distintas representaciones del mismo objeto y este modo de ser de la palabra es el que contribuye básicamente a que *cada lenguaje ofrezca una "perspectiva del mundo" propia.*» (V. 420; cursivas mías)

Resulta evidente que esta teoría del lenguaje (que, extrapolando la idea de Geach, podríamos denominar la «teoría de ningún nombre») trae consigo una hipostatización del lenguaje debida sin duda a la *reducción* —contraria a la que se producía en la concepción tradicional— *de las funciones del lenguaje en general a su función de «apertura del mundo»*, en detrimento de su función designativa. A consecuencia de esta hipostatización se considera que los diferentes lenguajes, debido a los diferentes sistemas conceptuales o «perspectivas del mundo» que les son inherentes, prejuzgan de tal modo nuestra experiencia que la suposición —implícita en nuestra intuición de la «verdad»— de un mundo objetivo relativamente independiente del lenguaje (al que nos referimos con el uso correspondiente de nuestras

palabras) ya no puede ser mantenida con sentido⁵. Pues tampoco Humboldt, a partir de las premisas de su propia concepción del lenguaje, puede evitar llegar a la siguiente conclusión: «Cada lengua impone al espíritu de aquellos que la hablan, *ciertas barreras, en la medida en que suministra una cierta dirección excluye otras*» (VII. 621; cursivas mías)

La absolutización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje trae consigo consecuencias epistemológicas que de ningún modo pueden considerarse más inofensivas que las que se derivan de la absolutización contraria de la función de designación propia de la concepción clásica. Uno de los objetivos principales de este trabajo es precisamente el concretar y fundamentar esta tesis a partir del análisis de la concepción del lenguaje de Heidegger.

Heidegger —en este sentido mucho más consecuente que Humboldt— seguirá firmemente y hasta sus últimas consecuencias el curso de una teoría que se apoya precisamente en dicha absolutización para llegar finalmente, mediante el desarrollo de esta concepción idealista, a la consideración del lenguaje como la instancia que (en tanto que «casa del ser») prejuzga anticipadamente todo lo que pueda aparecer intramundamente. Con esta hispostatización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje, lo que las cosas son se hace depender completamente de aquello que, a una determinada comunidad histórica de lenguaje, le es «abierto» (*erschlossen*) de forma contingente por este lenguaje concreto. Con ello la «apertura del mundo» que tiene (o ha tenido «siempre ya») lugar en el lenguaje se convierte

⁵ Como ya se ha señalado, el mismo Humboldt considera indeseadas estas consecuencias relativistas de su planteamiento en lo que se refiere a las pretensiones de verdad y objetividad de la experiencia. Sin embargo, debido a las premisas inherentes a su propia concepción del lenguaje, no le queda otra salida que recurrir —lo que no deja de ser inconsistente—, de un modo casi metafórico, a la presuposición de la «cosa en sí» kantiana, como se muestra, por ejemplo, en este comentario: «La suma de lo cognoscible se encuentra, en tanto que ámbito a elaborar por el espíritu, entre todos los lenguajes e independiente de éstos, en el centro. El hombre no puede aproximarse a ese ámbito puramente objetivo más que a través de sus modos de conocimiento y percepción, esto es, por una vía subjetiva. (...) La correspondencia originaria entre el mundo y el hombre, en la que se apoya la posibilidad de todo conocimiento de la verdad, es reconquistada progresivamente y paso a paso por la vía fenoménica. Pues lo objetivo permanece siempre como aquello a reconquistar, y aunque el hombre se acerca a ello por la vía subjetiva de un lenguaje peculiar, su segundo esfuerzo, de nuevo, y aunque tan sólo sea mediante la substitución de una subjetividad del lenguaje por otra, es aislar lo subjetivo y separar de ello el objeto lo más nítidamente posible» (págs. 20/21, IV 28/29; cursivas mías).

en la instancia última que fundamenta y garantiza el conocimiento intramundano, el cual sólo a través de ella resulta posible (por lo que el lenguaje es visto entonces como «la esencia de la verdad»); pero, a su vez, dicha «apertura del mundo» no resulta en ningún caso revisable (de forma que no puede considerarse que esté condicionada por los procesos de aprendizaje intramundanos). Es así como esta teoría acabará desembocando en la conocida tesis de filosofía de la historia según la cual en el lenguaje tiene lugar un «acontecer del ser», contingente y a la vez absoluto, al que estamos irremediabilmente «arrojados» (*geworfen*).

Para podernos formar un juicio más exacto sobre la plausibilidad de la concepción del lenguaje de Heidegger intentaremos en primer lugar extraer y analizar las premisas fundamentales que guían el proyecto de transformación hermenéutica de la fenomenología llevado a cabo en *Ser y tiempo*. Éstas nos permitirán después tener una mejor visión de la coherencia interna y la continuidad de este proyecto con el giro lingüístico, consumado plenamente tras la *Kehre* y que encontramos en los escritos de Heidegger dedicados explícitamente a problemas de filosofía del lenguaje.

Del *factum* —central para el planteamiento de *Ser y tiempo*— de que nuestra relación con el mundo está mediada simbólicamente (o, del hecho de que «nos movemos siempre ya en una comprensión del ser» y que «la realidad sólo es posible en una comprensión del ser»), deduce Heidegger la universalidad de la «preestructura del comprender» (*Als-Struktur*) que constituye el núcleo fundamental de su transformación hermenéutica de la fenomenología. El instrumento decisivo, desde el punto de vista metodológico, que le permite obtener este punto de vista es la sustitución de la dicotomía empírico/trascendental —propia de la filosofía trascendental— por la «diferencia ontológica».

El camino seguido por Heidegger en el curso de la argumentación de su tesis sobre la universalidad de la «preestructura del comprender» se corresponde, paso por paso, con el que ya eligiera Humboldt para su crítica de la concepción del lenguaje como instrumento de designación. Así, en el plano de la teoría de la referencia, Heidegger procede de un modo totalmente análogo al que anteriormente hemos visto en Humboldt, es decir, asimila, igual que éste, la relación de designación —propia del sujeto de la oración— a la relación de atribución, característica del predicado de la misma.

Esta explicación de la referencia (o de la designación) como una relación posibilitada exclusivamente por la mediación de un «signifi-

cado» (lo que, con Putnam, denominaremos «intensionalismo») es la que subyace al «descubrimiento» hecho por Heidegger en *Ser y tiempo* de que habría una preestructura de la comprensión todavía más fundamental que la de la predicación (o el «como» apofántico (*apophantische Als*): se trata de la estructura del «como» hermenéutico (*hermeneutische Als*), que opera y puede mostrarse ya en el acto puramente ante-predicativo por el que, con la ayuda de nombres, nos referimos a objetos.

Será precisamente este paso generalizador expresado en la tesis —central en el contexto de *Ser y tiempo*— de que «todo simple *ver* antepredicativamente lo “a la mano” es ya en sí mismo interpretativo-comprensivo» (*SyT*, págs. 149/167)* lo que permitirá después a Heidegger sustituir completamente el modelo básico de la percepción establecido por la fenomenología (la aprehensión «directa» o «no mediada» —«*Als-frei*»— de los objetos) por el modelo de la comprensión (*Verstehen*) y con ello llevar hasta sus últimas consecuencias la transformación hermenéutica de la fenomenología. Sin embargo, con ello se ha puesto ya en marcha el giro lingüístico que se consumará después de la *Kebre* (cap. I).

En el capítulo siguiente nos ocuparemos pormenorizadamente de las consecuencias de esta interpretación idealista del *factum* de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo (o de nuestra «comprensión del ser»). Estas consecuencias confluyen en una combinación muy particular de una teoría del significado «holista» y una teoría de la referencia «intensionalista» que suele encontrarse en aquellos planteamientos filosóficos que consideran el lenguaje exclusivamente desde su función de «apertura de mundo». Como ejemplo paradigmático de este tipo de concepción, analizaremos en este capítulo los escritos de Heidegger sobre el lenguaje posteriores a la *Kebre* (cap. II).

* Las citas de las obras de Heidegger se introducen con las siglas correspondientes a cada obra (cuya relación figura al final del libro), seguidas del número de la página dónde se encuentra la cita. El primer número indica la página de la edición original alemana y, separado por una barra, sigue el número de página correspondiente a la traducción española (sólo cuando ésta se halla disponible). Para la traducción de las citas de *Sein und Zeit* he consultado la versión castellana de J. Gaos: *El ser y el tiempo*, México, 1973, aunque he introducido variaciones que, en muchos casos, constituyen prácticamente una nueva versión. La traducción del resto de citas es mía. En ambos casos, dado el carácter hermenéutico de la obra, la labor de fijar la versión definitiva de las citas se ha llevado a cabo en directa colaboración con la autora. [*N. de T.*]

Uno de los presupuestos de nuestro examen e interpretación del desarrollo de las ideas de Heidegger es la continuidad de las premisas fundamentales en las que se apoya en las diversas fases de sus trabajos (que, desde otros puntos de vista, son, sin duda, muy diferentes). Esta continuidad resulta especialmente patente en la concepción heideggeriana de la «verdad» como «desocultamiento» (*Unverborgenheit*), la cual se halla ya presupuesta en *Ser y tiempo* en la equiparación de la «verdad» con el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) del *Dasein** y, después de la *Kehre*, se mantiene sin variaciones en lo esencial bajo la rúbrica de «*Lichtung* del ser». En particular, la relativización de la validez normativa de la verdad —impulsada por Heidegger hasta el último extremo— representa aquí una consecuencia obligada de las premisas fundamentales del «intensionalismo» y de la absolutización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje que tal «intensionalismo» trae consigo. Sin embargo, lo contraintuitivo de sus implicaciones permite ya entrever lo discutible y problemático de este específico modo de efectuar el giro lingüístico (cap. III). Por ello resulta inevitable no limitarse a un análisis de las dificultades inherentes al intento de Heidegger de articular su concepción de la «verdad» como «desocultamiento» (*Unverborgenheit*), sino ir más allá y someter también a examen las premisas fundamentales de su concepción del lenguaje, pues éstas son en última instancia las responsables de las consecuencias relativistas que aparecen de forma especialmente clara en la concepción heideggeriana de la «verdad».

Para exponer y analizar la teoría de la referencia y del significado puestas en juego tácitamente por Heidegger nos apoyaremos en las ideas de una serie de autores que se distancian del «intensionalismo» (o de la teoría de la referencia «indirecta») —implícitamente asumido a partir del giro lingüístico que, de forma análoga, llevan a cabo Frege y Russell, por todos los representantes de la tradición analítica de filosofía del lenguaje de la primera mitad de este siglo— e intentan hacerse con una nueva perspectiva para enfocar el problema de la referencia, que permita contrarrestar la absolutización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje. La piedra de toque de estas pro-

* De común acuerdo con la autora hemos preferido mantener en alemán el término «*Dasein*» —término técnico introducido por Heidegger en *Ser y tiempo* para referirse al ser humano—, en lugar de adoptar la expresión «ser ahí», propuesta por J. Gaos en su traducción de esta obra. [*N. de T.*]

puestas teóricas consiste en prestar atención, de forma expresa y sistemática, a la función de designación del lenguaje a fin de poder desarrollar una nueva teoría de la referencia (que, no obstante, se halla todavía pendiente). Sólo a través de una conexión interna entre esta capacidad del lenguaje mismo —hasta ahora ignorada— y la posibilidad de procesos de aprendizaje intramundanos, pueden hacerse valer las intuiciones falibilistas en relación a la revisabilidad de nuestro saber que son puestas en cuestión por las consecuencias inconmensurabilistas derivadas de concepciones del lenguaje como la de Heidegger. A pesar de que los trabajos en esta dirección realizados por autores como S. A. Kripke, K. S. Donnellan o H. Putnam hasta ahora sólo han conseguido plantear el esbozo de una teoría de la referencia «directa», esperamos que, a través del cambio de perspectiva que resulta de tenerlos en cuenta, pueda obtenerse una visión más amplia de aquellas pre-decisiones teóricas (en muchos casos sólo implícitas) que subyacen a la hipostatización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje y que ello nos permita luego tener acceso a las causas que la hacen indefendible (cap. IV)

Una vez alcanzada tal posición, sin duda se ofrecen alternativas al tipo específico de giro lingüístico que se hace efectivo con el «intensionalismo». Para terminar, y a fin de mostrar por una parte la debilidad con la que están fundamentadas las importantes conclusiones epistemológicas de Heidegger —resultantes todas ellas de la aplicación inmediata de supuestos que se deben únicamente al tácito «intensionalismo» de fondo— y, por otra, para poner en claro lo limitado del ámbito de validez de sus premisas, haremos un corto repaso sistemático de tales conclusiones epistemológicas. Para ello resulta adecuado referirse a la explicación dada por Heidegger del modo de operar de la ciencia, puesto que es el punto donde más patente queda la conexión entre ambas cuestiones. Lo limitado del ámbito de validez de la concepción del lenguaje que ahí subyace se mostrará entonces, de forma indirecta, en que —precisamente cuando se toman como base las intuiciones teóricas centrales del giro lingüístico— de los rasgos característicos del desarrollo de la ciencia enumerados por Heidegger pueden deducirse, sin añadir otros supuestos, exactamente las conclusiones contrarias. En ello se muestra concretamente que las intuiciones propias del giro lingüístico (si abstraemos de la premisa adicional heideggeriana —que se sigue de la absolutización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje— de un «conocimiento de la esencia» [*Wesenskenntnis*] apriórico), parecen avenirse mejor

con un punto de vista falibilista que con una posición que no pueda renunciar al mantenimiento de las tradicionales distinciones entre *a priori/a posteriori* o *analítico/sintético* (y que, por ello, resulta difícilmente conciliable con la superación de la filosofía trascendental que se alcanza con el giro lingüístico) (cap. V).

PRIMERA PARTE:

LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE
LA HERMENÉUTICA DE HEIDEGGER

Capítulo 1

EL PAPEL DEL LENGUAJE EN *SER Y TIEMPO* EN TANTO QUE RAÍZ OCULTA DEL «ESTADO DE ABIERTO» DEL *DASEIN*

Presentar el pensamiento de Heidegger como una prosecución de la temática desarrollada en la tradición alemana de filosofía del lenguaje (la tradición de Hamann-Herder-Humboldt) requiere un planteamiento interpretativo que incluya a la vez los escritos tardíos y *Ser y Tiempo*¹ [en adelante, SyT]. Heidegger se vale, en nuestra opinión, de un *leitmotiv* parecido al de Hamann y Humboldt, a saber, la superación de la filosofía de la conciencia por medio de la insistencia en la estructuración simbólica del «mundo». Pero el importantísimo papel

¹ El punto de vista desde el que analizamos los escritos de Heidegger, como prosecución de la concepción del lenguaje que se desarrolla en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt y de la problemática a ella inherente, no se corresponde ni con la auto-comprensión del propio Heidegger en *Ser y tiempo* —donde critica a Humboldt— ni con la del Heidegger de *De camino al lenguaje*, donde éste somete la concepción del lenguaje de Humboldt a una crítica más amplia (que trataremos en el próximo capítulo). El primer Heidegger, en el marco de *Ser y tiempo*, critica el planteamiento de Humboldt desde una perspectiva que se halla presa de la comprensión del lenguaje como instrumento propia de la filosofía de la conciencia y, en esa medida, no llega realmente a comprenderlo (véase cap. I.4.3). Por el contrario, el último Heidegger, aunque sigue pasando por alto la contribución de Humboldt a la superación de la concepción instrumental del lenguaje, somete los trabajos de éste a una crítica —en parte justificada— que sólo resulta posible, sin embargo, gracias al hecho de que Heidegger mismo, después de la *Kehre*, al haber abandonado este modelo del lenguaje, se mueve ya en la misma tradición que Humboldt (véase cap. II.2).

que le corresponderá al *lenguaje* en esta empresa todavía no resulta claro para el Heidegger de SyT, por lo que esa obra no será capaz de hacer frente a dicha problemática —que Heidegger tematiza bajo la denominación de «estado de abierto» (*Erschlossenheit*). Sólo después de la *Kehre* reconocerá Heidegger el pleno contenido y alcance de esta cuestión, como resulta patente en una manifestación suya proveniente de «De un diálogo sobre el lenguaje» (UzS, págs. 83-155/77-140):

La reflexión en torno al lenguaje y al ser determina desde el principio mi modo de pensar; por ello, su examen permanece relegado, en lo posible, a un segundo plano. Quizás la carencia fundamental del libro *Ser y tiempo* sea que me aventuré demasiado pronto a ir demasiado lejos. (UzS, págs. 93/86)

Sin embargo esto nos plantea la cuestión de cómo debe entonces valorarse la aportación de SyT. Resulta claro que el horizonte de esta obra no está determinado por el «lenguaje y el ser». No obstante, en ella pueden encontrarse puntos de apoyo para sostener que SyT, *in nuce*, gira en torno a esta problemática, como se muestra, por ejemplo, en la propia calificación que Heidegger hace de SyT como «fenomenología hermenéutica». En el citado diálogo, respondiendo a la pregunta sobre la elección del término «hermenéutica», Heidegger dice: «Era, si usted quiere, la misma relación, a saber, entre lenguaje y ser, sólo que velada e inaccesible para mí, de modo que, con muchos rodeos y extravíos, busqué en vano un hilo conductor» (UzS, págs. 96/88). Esta acentuación tanto de la continuidad como de la reorientación de sus trabajos se ve enfatizada todavía más en el siguiente comentario de Heidegger: «Se trataba [en SyT, C.L.], y se trata todavía, de poner de manifiesto el *ser* del *ente*; pero no ya al modo de la metafísica, sino de tal forma que el ser mismo salga a la luz. El ser mismo —lo que significa: el estar presente de lo presente (*Anwesen des Anwesenden*), es decir, la dualidad de ambos a partir de su simplicidad. (...) Lo predominante y lo sustentador en la relación del ser humano con la *dualidad* es (...) el *lenguaje*. El lenguaje determina la *referencia hermenéutica* (*hermeneutisches Bezug*)» (UzS, págs. 122/111, cursivas mías). Esta correspondencia entre continuidad y reorientación, constituye el horizonte en el que se mueve la presente interpretación de SyT.

En general, o bien se interpreta SyT como una continuación —radicalizada— de la filosofía trascendental en la dirección marcada por

Husserl (C.F. Gethmann²) o como ejemplo de un pragmatismo radicalmente opuesto a la hipostatización del lenguaje del último Heidegger (J. Mittelstraß/K. Lorenz, E. Tugendhat, H. Dreyfus, etc.)³.

Frente a estas líneas de interpretación, la que aquí se intentará formular se sitúa en la línea de H.-G. Gadamer⁴ y K. O. Apel⁵ y, con ello, en cierta forma, también en la de Heidegger mismo; esto significa contemplar la *Kehre* como una prosecución consecuente dentro de un círculo temático a cuya elucidación Heidegger dedicará sus esfuerzos desde el principio (y hasta el final de su obra) y que, por ello, nos ofrece el hilo conductor a partir del cual se hace patente la coherencia interna del desarrollo de su pensamiento⁶. La interpre-

² Gethmann, C.F., *Verstehen und Auslegung*, Bonn 1974.

³ Mittelstraß, J./Lorenz, K.: «Die Hintergebarkeit der Sprache», en *Kantstudien*, 58 (1967), págs. 187-208; Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967, así como *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979, págs. 164 y ss.; Dreyfus, H.L.: «Holism and Hermeneutics», en *Review of Metaphysics* 34 (1980), págs. 3-23.

⁴ Sobre esta cuestión véase Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Parte II, Tübinga, 1960; así como, del mismo autor: «Destruktion und Dekonstruktion» (1985), en *Gesammelte Werke*, Tomo II, Tübinga, 1986, págs. 361 y ss. En este último artículo Gadamer remite al carácter específico del cambio teórico que Heidegger opera en la fenomenología a través de su transformación hermenéutica: «Cuando Heidegger elevó el tema de la comprensión (*Verstehen*) de una cuestión de metodología de las ciencias humanas hasta convertirlo en existencial y fundamento de una ontología del *Dasein*, la dimensión hermenéutica dejó de representar un nivel superior de la investigación fenomenológica de la intencionalidad (...) e hizo irrumpir en suelo europeo lo que en la lógica anglosajona, de forma casi simultánea, llegó a ser el «linguistic turn» (GW 2, pág. 361).

⁵ Apel, K. O., Introducción a *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, págs. 54 y ss., así como *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, Tomo I, págs. 22-52, 94-105, 225-335. Véase además, del mismo autor: «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung, Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en: *Forum für Philosophie* (Ed.): *M. Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, 1989, págs. 131-175. En su artículo «Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs» (en *«Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen» — Ein Symposium an der Universität Frankfurt*, Frankfurt, 1991, págs. 27-69) Apel identifica la particularidad filosófica de SyT de forma parecida a como lo hace Gadamer refiriéndose expresamente a la línea de demarcación entre fenomenología y su versión transformada hermenéuticamente: «De cualquier modo, también aquí [en SyT, C.L.] Heidegger ha superado ya el planteamiento prelingüísticamente orientado de la fenomenología de Husserl —un planteamiento, por decirlo así, *visual-eidético*—, en favor de una *hermenéutica del ser-en-el-mundo siempre ya lingüísticamente interpretado*» (pág. 34).

⁶ A fin de evitar malentendidos, es importante señalar que nuestra tesis continuista respecto a las concepciones filosóficas de Heidegger antes y después de la *Kehre* se re-

tación que aquí se defiende puede entenderse también, por consiguiente, como un intento de hacer plausible la propia autocomprensión de Heidegger, tal y como aparece en el prólogo que escribió para la obra de W. J. Richardson *Trough Phenomenology to Thought*⁷: «Su distinción entre “Heidegger I” y “Heidegger II” sólo se justifica bajo la condición de que se tenga siempre presente que sólo a partir de lo pensado en I se hace accesible lo que hay que pensar en II. Pero I solamente es posible si está contenido en II» (pág. 23)⁸.

Este proyecto exigirá enfrentarnos, en particular, a la segunda de aquellas dos interpretaciones estándar de SyT que hemos mencionado, a saber, la interpretación pragmatista, de la que es un buen ejemplo el artículo de Mittelstraß y Lorenz «Die Hintergebarkeit der Sprache». Su punto central es la crítica a la interpretación que Apel hace de Heidegger y, en particular, al hecho de «que [Apel, C.L.] considere que ya en SyT se otorga al lenguaje un papel tan decisivo como el que sólo en los últimos escritos de Heidegger en verdad se le atribuye» (pág. 201)⁹. La importancia de alejarse de esta perspectiva

fiere ante todo al conjunto de problemas aquí analizados, es decir, a la interrelación entre lenguaje y apertura del mundo. Dado el carácter limitado de esta tesis, de ella no puede colegirse la plausibilidad de una tesis continuista general respecto a la filosofía de Heidegger en su conjunto. Por esta razón, cualquier otra interpretación que se apoye primordialmente en un análisis del cambio de perspectiva que se produce después de la *Kebre* —análisis que hemos dejado de lado explícitamente en este trabajo— no debe verse como un planteamiento incompatible con el que aquí se propone, sino más bien como una empresa complementaria a la de este trabajo (siempre y cuando no excluya la continuidad que aquí se defiende).

⁷ Richardson, W. J., *Trough Phenomenology to Thought*, La Haya, 1967.

⁸ En relación con la interpretación de SyT del propio Heidegger, véase también: Heidegger, M., «Mein Weg in die Phänomenologie», en ZSD, págs. 81-90; «Aus ein Gespräch von der Sprache», en UzS, págs. 83-157/77-140; «Über den Humanismus» (HB); «Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein»», en ZSD, págs. 27-58; para sus consideraciones metateóricas sobre SyT: GA, 26, párrafos 9 y 10.

⁹ En contra de esta interpretación habla claramente la siguiente cita, extraída de las lecciones impartidas en Marburgo en el semestre de invierno 1925-26 y en la que se puede reconocer, ya de forma explícita, un giro lingüístico en Heidegger: «La primera experiencia natural del tipo del «ser-con-otro» de los hombres concibe el lenguaje (*das Sprechen*) como un «develar mediante la palabra» (*redendes Offenbarmachen*), como a pensar regulativo, determinante. *Lenguaje — habla — pensamiento son una y la misma cosa*, como el modo de ser del hombre en el que éste devela, dilucida, para sí y para los otros, el mundo y el propio «Dasein» a fin de, bajo esta luz, «alcanzar a ver» (*Sicht zu haben*) —en el sentido tanto de verse [entenderse] a sí mismo (*Einsicht in sich selbst*) como de ver el mundo que le rodea (*Aussicht auf und Umsicht über die Welt*). La lógica como ciencia del *habla* investiga el hablar en lo que éste propiamente es, es decir, en éste *develar del habla*». (GA 21, pág. 6, cursivas mías).

radica, desde un punto de vista puramente filológico, en el hecho de que toda lectura de SyT que no parta de la continuidad temática en el desarrollo del pensamiento de Heidegger impide ver, según nuestra opinión, la especial contribución de SyT en el contexto de la filosofía de nuestro siglo, como una sacudida, llena de consecuencias, de los fundamentos de la filosofía de la conciencia. Dicha contribución, por lo demás, constituye el punto de partida de la hermenéutica filosófica tal como hoy, después de los trabajos de Gadamer, es generalmente conocida.

Sin embargo, en nuestra opinión, en SyT Heidegger sitúa todavía la problemática por cuyo motivo se enfrenta con la filosofía de la conciencia —que él ve encarnada de un modo especial en Husserl— en un marco todavía *demasiado estrecho*, todavía muy determinado precisamente por las presuposiciones de la misma filosofía contra la que se dirige SyT. Esto conduce a que en SyT resulte imposible un tratamiento adecuado de dicha problemática y que, por ello, toda la obra se encuentre finalmente ante un callejón sin salida.

Bajo este punto de vista nuestra interpretación no se puede entender precisamente como un intento de «[pensar] con el Heidegger de la «Carta sobre el humanismo» y de los trabajos recogidos bajo el título «De camino al lenguaje» contra el Heidegger de SyT»¹⁰ —estrategia ésta en la que Lorenz/Mittelstraß parecen ver la única posibilidad de sostener una interpretación continuista— sino que se trata de centrarse en el análisis, llevado a cabo *de facto* en SyT, de la *problemática* que aparece bajo el nombre de «estado de abierto» [*Erschlossenheit*] y confrontarlo con el *marco metodológico* —concretamente el de una analítica existencial del *Dasein*— dentro del cual Heidegger intenta acometer dicho análisis y que es precisamente el que impide, en términos sistemáticos, una adecuada comprensión de esta problemática. A fin de obtener previamente una visión global de este desequilibrio, conviene recordar los motivos que mueven estas dos líneas de trabajo contrapuestas.

Como es sabido, una de las pretensiones centrales que subyacen a SyT es la crítica y superación del paradigma de la filosofía de la conciencia. Dicha superación ha de tener lugar mediante una radicalización del planteamiento transcendental frente a la cual se ve obligado a capitular el modelo central de la filosofía de la conciencia: el esquema sujeto-objeto. Este enfrentamiento con la filosofía de la

¹⁰ K. Lorenz/J. Mittelstraß, *op. cit.*, pág. 201.

conciencia se produce en dos pasos: en primer lugar, Heidegger quiere mostrar que el esquema sujeto-objeto posee un carácter derivado por estar cortado a la medida de la teoría del conocimiento —lo cual no lo convierte en falso pero sí en demasiado restringido. En segundo lugar, la radicalización del planteamiento trascendental inherente a dicho punto de vista supone una ampliación del alcance temático de la filosofía misma: se trata de mostrar que el «conocer» no es sino un modo derivado del «comprender»; dicho «comprender» configura a su vez la «constitución del ser del *Dasein*» de la que proceden los distintos modos del «conocer» y, en esa medida, las diferentes ontologías regionales y, por ello, si se tiene en cuenta la meta última de la filosofía como fundamentación de toda ontología regional, constituye el objeto central de una analítica existencial del *Dasein* entendida como «ontología fundamental».

Heidegger lleva a cabo con ello un cambio de perspectiva que constituye el núcleo de su transformación hermenéutica de la fenomenología: así como la filosofía de la conciencia centrada en la explicación del «conocer» suponía como modelo central el esquema sujeto-objeto, es decir, la perspectiva de un sujeto *observador* situado *frente* a un mundo entendido como la totalidad de los entes, el modelo central subyacente a SyT es el de un *Dasein* situado *en* un mundo estructurado simbólicamente y, por ello, *comprensible*.

La sustitución fundamental del modelo básico de la *percepción* por el de la *comprensión*, inherente a dicho cambio de perspectiva, puede reconocerse ya en el enfrentamiento inmanente de Heidegger con Husserl; concretamente en el cambio de acentos que encontramos en su tematización de la percepción no sensible postulada por Husserl bajo la rúbrica «percepción categorial». Sobre ello señala Heidegger en sus *Lecciones* del semestre de verano de 1925:

nuestras percepciones más simples ya están *expresadas*, más aún, en un cierto sentido ya están *interpretadas*. En realidad no vemos tanto primaria y originariamente los objetos y las cosas sino que primero hablamos sobre ellos, más exactamente, no hablamos sobre aquello que vemos sino al contrario, vemos lo que se habla sobre las cosas. Esa peculiar determinación del mundo y de su posible interpretación mediante la expresabilidad, mediante el ya-haber-sido-hablado-y-rehablado es la que tiene que hacerse patente básicamente al tratar la cuestión de la estructura de la percepción categorial. (GA 20, pág. 75.)

El análisis de esa «peculiar determinación del mundo» es el que Heidegger llevará a cabo en SyT al tematizar la estructura del «ser-

«en-el-mundo» del *Dasein* —aunque la conexión entre «lenguaje» y «ser-en-el-mundo» no resulte tan patente en dicha obra como parece desprenderse de la cita anterior.

Con el cambio de perspectiva que ya se pone de manifiesto en la fórmula «ser-en-el-mundo», tiene que verse transformado también el sujeto que está en dicho mundo: se trata de un *Dasein* fáctico que no puede desprenderse, sin más, de dicha circunstancia, es decir, de su «actitud natural»; en realidad, visto desde esta perspectiva, no puede hablarse propiamente de una «actitud» que estuviera previamente a su disposición. En este sentido, Heidegger comenta más adelante refiriéndose implícitamente a Husserl:

¿Es la forma natural de considerar el modo de experiencia del hombre frente a los otros y frente a sí mismo el experienciarse como un objeto natural que aparece en el mundo? Es esa actitud una *actitud natural* o no lo es, es decir, es más bien una *actitud naturalista*? (...) Una forma tal de experiencia y comportamiento se denomina en efecto, con razón, *actitud* en la medida en que ha de obtenerse primero a partir del modo natural de experiencia. (...) El modo natural de experiencia del hombre, por el contrario, no puede considerarse como actitud. (GA 20, pág. 157.)

De estas breves citas se desprende ya que Heidegger, a causa precisamente de su cambio de perspectiva, ya no dispone de una instancia extramundana o, lo que es lo mismo, de un sujeto transcendental. Por ello tiene que renunciar igualmente a la distinción metodológica que constituye el eje de la filosofía transcendental: el lugar de la dicotomía empírico/transcendental lo ocupa ahora la *diferencia ontológica*. Sin embargo, una vez aceptada esa sustitución —sin duda necesaria— el planteamiento transcendental inherente al proyecto heideggeriano de una «ontología fundamental» no puede quedar intacto.

Considerado desde esta perspectiva, puede verse que el fracaso en el intento, llevado a cabo en SyT, de superar la filosofía transcendental utilizando sus propios medios se debe fundamentalmente a que dicha tarea desborda las posibilidades de funcionamiento de las nuevas distinciones categoriales que Heidegger introduce para ese efecto; a ello se debe, sin duda, también que el cambio de perspectiva pretendido por Heidegger e imprescindible para el tratamiento de la problemática del «estado de abierto del *Dasein*» (*die Erschlossenheit*) en SyT no sea realizado hasta sus últimas consecuencias. La carencia de cualquier aclaración metodológica respecto al uso de los nuevos conceptos introducidos hace supo-

ner que Heidegger mismo, en ese momento, no es plenamente consciente del alcance y consecuencias que se derivan de la sustitución de la dicotomía empírico-trascendental por la «diferencia ontológica».

Heidegger no se da cuenta de que la perspectiva propia de su planteamiento crítico respecto a la filosofía trascendental supone un desafío precisamente en el plano *metodológico*, en la medida en que implica una *detranscendentalización* que impide todo recurso a la dicotomía empírico/trascendental o constitutivo/constituido¹¹. Al hilo de la «diferencia ontológica», Heidegger introduce la distinción entre estructuras ontológicas formales del *Dasein* en general y sus concreciones ónticas históricas, dando por supuesto, sin más problematización —y sin ofrecer ninguna justificación al particular— la existencia de una relación de fundamentación entre ambas¹². Sin em-

¹¹ A estos dos aspectos de la detranscendentalización llevada a cabo en SyT hace referencia también Tugendhat en su libro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (op. cit.), al explicar que «la radicalización inmanente [que Heidegger lleva a cabo de la temática fenomenológica, C.L.] sólo era posible por medio de una ruptura metódica» (pág. 264). Tugendhat también identifica los lugares sistemáticos en que tiene lugar dicha ruptura refiriéndose a la eliminación de «los dos caracteres distintivos de la filosofía trascendental-fenomenológica de Husserl: Epoché y Constitución» (pág. 62). Sin embargo, con dicha referencia Tugendhat se limita más bien a constatar un síntoma, a partir del cual resulta patente la ruptura de Heidegger con Husserl —ruptura que es concebida por Tugendhat simplemente como una «radicalización»; pero, con ello, dicha ruptura (en cuanto tal) continúa sin ser interpretada. Lo que aquí precisamente nos va a ocupar es la interpretación de esta ruptura como materialización de un cambio de paradigma.

¹² Con la sustitución del núcleo conceptual de la filosofía trascendental mediante la «diferencia ontológica», a Heidegger se le desvanece también la estrategia de fundamentación inmanente a la misma, gracias a la cual la filosofía trascendental había podido pretender tanto universalidad como necesidad para las «condiciones de posibilidad» mostradas en su instancia fundamentadora. El propio Heidegger, al referirse a la problemática de la pregunta por el ser, señala en SyT: «En el planteamiento de la cuestión por el sentido del ser no puede haber ningún *circulus in probando*, porque en la respuesta a la misma no se trata de una fundamentación derivativa, sino de un dejar al descubierto —mostrándolo— el fundamento» (págs. 8/17). La diferencia que Heidegger tiene en mente se ve todavía más clara cuando, más adelante, explica: «Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se vuelve más profunda, ni cavi-la sobre nada que esté tras del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que esté se sitúa en la inteligibilidad del *Dasein*. El sentido del ser no puede colocarse en oposición al ente o al ser en tanto que «fundamento» sustentador del ente, porque el «fundamento» solamente resulta accesible como sentido» (págs. 152/170). Sin embargo, una explicación del sentido no sólo no es ninguna fundamentación —como piensa Heidegger— por el hecho de que no procede como las ciencias, derivando un estado de cosas a partir de otro (es decir, explicando «entes» mediante otros «entes»), sino

bargo, el hecho de que el punto de partida del análisis heideggeriano sea un *Dasein* fáctico que es dependiente siempre ya de un mundo en el que se encuentra viene a desmentir la relación de fundamentación que Heidegger afirma una y otra vez sin más argumentación.

Estas dificultades están ligadas, como anticipábamos antes, a las sustituciones conceptuales que Heidegger realiza implícitamente al introducir la «diferencia ontológica» como la distinción categorial fundamental. Heidegger consigue, mediante la sustitución de la dicotomía empírico/transcendental por la diferencia ontológica, tematizar la problemática del «estado de abierto del *Dasein*», la cual tiene que resultar efectivamente inaccesible a la filosofía de la conciencia debido a sus consecuencias detranscendentalizadoras. Ello es posible porque la conceptualización que subyace a la «diferencia ontológica» permite descubrir una dimensión *ontológica* en los constructos *ónticos* mismos, es decir, permite determinar algo como «óntico» y *al mismo tiempo* «ontológico». Esta posibilidad es la que permite a Heidegger recurrir metodológicamente a la figura del «perfecto apriórico» (del «siempre ya») sin que su argumentación pierda toda plausibilidad. Pero una vez logrado esto, el intento heideggeriano de dividir categorialmente lo óntico y lo ontológico en analogía con la dicotomía empírico/transcendental tiene que fracasar ante la detranscendentalización que subyace a la nueva conceptualización. De hecho, el supuesto heideggeriano de una sustituibilidad aproblemática del «a priori transcendental» por el «perfecto apriórico» —como es afirmada explícitamente por el propio Heidegger en una nota al margen de su ejemplar de SyT¹³— se ve desmentido ya a medida que va desarrollándose el propio análisis¹⁴.

precisamente por el hecho —que Heidegger pasa por alto— de que una explicación del sentido, en tanto que se produce siempre con posterioridad a aquello que debe explicar, no dispone en sentido estricto de una validez «universal» como la que Kant todavía había podido suponer. Este problema se pone de manifiesto de forma todavía más acusada cuando Heidegger intenta dar por válida la constitución de sentido (o la «comprensión del ser») que, para el *Dasein* fáctico, de hecho, resulta irrebalsable por el mero hecho de esta circunstancia —lo cual prepara el camino a su concepción de la verdad como «aletheia» (al respecto véase el cap. V).

¹³ Heidegger comenta la figura del «perfecto apriórico» en una nota al margen de su ejemplar de trabajo en los siguientes términos: «“Previo” [*Vorgängig*] en este sentido ontológico significa lat. “a priori” (...) No algo ónticamente pretérito, sino lo anterior [*Frühere*] en cada caso, a lo que nos vemos *retrotraídos* ante la pregunta por el ente en cuanto tal; en lugar de perfecto apriórico podría también llamarse perfecto ontológico o transcendental (véase la doctrina de Kant sobre el esquematismo)» (págs. 441-442 «85b»).

¹⁴ Véase al respecto cap. V.1

Teniendo todo esto en cuenta, vamos a intentar mostrar cómo, por una parte, Heidegger consigue plantear la problemática del «estado de abierto del *Dasein*», inaccesible desde los supuestos de la filosofía trascendental, debido precisamente al hecho de que la «diferencia ontológica» *per se* no implica una relación de fundamentación semejante a la de la dicotomía empírico-trascendental; y, con ello, resultará claro a su vez cómo, por otra parte, al aferrarse a la metodología de la filosofía trascendental para elaborar una «ontología fundamental», Heidegger se ve obligado a una lectura hipostatizada de la «diferencia ontológica» que, sin embargo, a la luz del análisis de la problemática del «estado de abierto del *Dasein*» que de hecho es ofrecido en SyT, carece de toda plausibilidad.

1.1. El *factum* de la «comprensión del ser»

Como el mismo Heidegger muestra en la introducción de SyT la arquitectónica de la obra se apoya en un *factum* que representa el punto de partida para las diferenciaciones categoriales que se establecen en SyT. La pregunta por el sentido del ser, a cuya dilucidación [*Ausarbeitung*] (SyT, págs. 4/14) está dirigida toda la obra, precisa de una «dirección previa que provenga de lo buscado. De ahí que el sentido del ser tiene que estar ya, en cierto modo, a nuestra disposición» (SyT, págs. 5/14); esta dirección consiste en que «nos movemos siempre ya en una cierta comprensión del ser. (...) *Esta comprensión del ser, de término medio y vaga, es un factum*» (ibíd.)

A este *factum* se remonta la diferencia ontológica¹⁵, es decir, la distinción ser/ente¹⁶ que Heidegger introduce al hilo de la «pregunta por el ser» en los siguientes términos:

¹⁵ La expresión «diferencia ontológica» todavía no es utilizada por Heidegger en SyT sino que es introducida por primera vez —aunque como simple novedad terminológica— en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 para denominar «la diferencia entre ser y ente» (GA 24, pág. 22); Heidegger vuelve a aclarar el sentido de este giro terminológico en las Lecciones del semestre de verano de 1928, donde dice: «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. Por ello denominamos a esa diferenciación que permite algo así como una comprensión del ser la *diferencia ontológica*» (GA 26, pág. 193).

¹⁶ En realidad debería hablarse, para ser más exactos, de la diferencia entre «sentido del ser» y «ente». La equiparación estructural de «sentido» y «ser» se sigue directamente de la premisa —esencial al giro hermenéutico— de la «dependencia del ser (...)

Lo *preguntado* (...) es el *ser*, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello en relación con lo cual el ente (...) es comprendido siempre y a. El *ser* del ente no «es» él mismo un ente. (...) *Ente* es todo aquello de lo que hablamos, a lo que nos referimos, relativamente a lo cual nos comportamos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. (SyT, págs. 6-7/16, subrayados míos.)

Esta *distinción ser/ente* que, en principio, resulta accesible intuitivamente¹⁷ se ve reducida y equiparada a continuación a la *dicotomía Dasein/entes* distintos del *Dasein* —pues ello es lo que permite a Heidegger introducir el planteamiento transcendental. Heidegger justifica esa equiparación basándose en la preeminencia o carácter «señalado» que dicho ente, el *Dasein*, posee frente a todo otro ente distinto del mismo:

respecto de la comprensión del ser» (SyT, págs. 212/233), es decir, de cómo concibe Heidegger la «ontología» (que no es, obviamente, en sentido prekantiano). Si se tiene esto en cuenta resulta comprensible también el parecido entre la definición que Heidegger ofrece de «sentido» en SyT —«*aquello a partir de lo cual algo es comprensible como algo*» (SyT, págs. 151/169)— y la definición de «ser» contenida en la próxima cita del texto. En esta misma línea, en la primera Lección del semestre de verano de 1923, Heidegger señala la relación entre «ser» y «significatividad»: «El como-qué [*Als-was*] y el cómo [*Wie*] de lo que sale al encuentro es denominado *significatividad*; y ésta misma es interpretada como categoría del ser. Significativo quiere decir: Ser, *Dasein* en el «cómo» [*Wie*] de un determinado significar» (GA, 63, pág. 93).

¹⁷ Más allá de esta accesibilidad intuitiva, es posible reconstruir la procedencia de la «diferencia ontológica» (que parece surgir sin precedente alguno) remitiéndose a la crítica al psicologismo de Husserl y Frege. La nueva categoría de «sentido» [*Sinn*] introducida por Frege (como mediación entre los polos de la dicotomía nombre-objeto) para los fines de la crítica al psicologismo o la categoría equivalente de «noema» introducida por Husserl (como mediación entre los polos de la dicotomía de Brentano entre acto-objeto) prepararon el terreno para la «diferencia ontológica» en tanto que permitieron plantear la cuestión de la «constitución transcendental de todo lo positivo» (Carta, pág. 601) sin tener que recurrir al esquema Sujeto-Objeto, es decir, partiendo de esa nueva dimensión expresada en la distinción entre sentido/ser y ente (o, en términos de filosofía del lenguaje, entre significado y referencia). Al dotar a esta nueva categoría del «sentido» de propiedades constitutivas respecto a todo «objeto», es posible renunciar al polo del esquema correspondiente al sujeto. Sin embargo, esto sólo resulta consecuente si efectivamente se confían al «lenguaje» las tareas constitutivas que antes se atribuían al «sujeto». Este desplazamiento representa el punto de inflexión decisivo a partir del cual Heidegger logra apartarse de los conceptos y de la temática de la filosofía de la conciencia —aunque, al mismo tiempo, continúe arrastrando algunas cargas atribuibles al esquema sujeto-objeto (como ocurre, por ejemplo, con la «preeminencia» del *Dasein* todavía mantenida en SyT).

El *Dasein* mismo está señalado frente a todos los otros entes. (...) El *Dasein* es un ente que no sólo aparece entre otros entes. (...) Lo ónticamente señalado del *Dasein* radica en que es ontológico (SyT, págs. 11-12/21-22).

El sentido transcendental de esa preeminencia o carácter señalado del *Dasein* lo subraya Heidegger mismo en una carta a Husserl al esbozar la tarea de una ontología fundamental en los siguientes términos:

¿Cuál es el modo de ser del ente en el que se constituye el «mundo»? Éste es el problema de SyT, es decir, una ontología fundamental del *Dasein*. Se trata de mostrar que el modo de ser del *Dasein* humano es completamente distinto del de todo otro ente y que dicho modo, por ser como es, encierra en sí la posibilidad de la constitución transcendental (Carta, págs. 601 y ss.).

Precisamente en este punto pueden verse muy bien los límites metodológicos de SyT. Comparada con otras estrategias como el análisis del lenguaje, por ejemplo, que también se interpretan como prosecución de la ontología con otros medios¹⁸, la carencia total de justificación de esta decisión metodológica de SyT —cuyos motivos no resultan en absoluto inmediatamente evidentes— sólo puede explicarse por el vínculo, todavía operante a pesar de este supuesto, con la filosofía transcendental.

En línea con esta preeminencia del *Dasein*, entendida en términos de filosofía transcendental (en la que se equipara óntico/ontológico a constituido/constitutivo), Heidegger afirma que la «comprensión del ser» de la que habíamos partido «es ella misma una determinación del ser del *Dasein*» (SyT, págs. 12/22) y, con ello, que mediante la explicación de la «constitución necesaria a priori del ser del *Dasein*» pueden indicarse al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de toda posible «comprensión del ser»; por ello, una «ontología fundamental» —es decir, una ontología que «[apunta] a las condiciones de posibilidad de todas las ontologías previas a las ciencias ónticas —a las que fundan— tiene que adoptar, consecuentemente, la forma de una “analítica existencial del *Dasein*”» (SyT, págs. 11/21): «Por ello la *ontología fundamental*, a partir de la cual pueden surgir todas las otras, debe buscarse en la *analítica existencial del Dasein*» (SyT, págs. 13/23).

¹⁸ Esto es lo que hace, por ejemplo, Tugendhat en sus *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt, 1976), en el curso de las cuales designa la semántica formal como «sucesora legítima» de la ontología.

Con este breve bosquejo hemos obtenido una idea general del segundo rasgo determinante de SyT, es decir, del intento de Heidegger de mantener a toda costa la función fundamentadora de la filosofía, aun tras la ampliación temática propuesta por él. Sólo visto desde esta perspectiva gana algo de transparencia la estructura aporética de SyT, cuyos distintos hilos se van trenzando en torno a la (supuesta) «preeminencia» del *Dasein*. Pues con esta «preeminencia» —que ofrece la base para la equiparación de la diferencia ser/ente con la dicotomía *Dasein*/entes distintos del *Dasein*— se ha aceptado ya, de manera estructural, el esquema sujeto-objeto que no permite ninguna otra instancia equiparable a la del sujeto «preeminente». En qué medida esto representa un problema frente a la pretensión última de SyT lo podremos analizar más ampliamente en dos incoherencias que se encuentran en esta obra:

Por una parte, Heidegger no acierta al identificar la instancia de la que puede afirmarse con propiedad dicha «preeminencia», es decir, su necesario doble carácter: tanto «óntico» como «ontológico». Igual de imprescindible que resultará el lenguaje en la introducción de SyT para hacer plausible la introducción de la «diferencia ontológica» lo será, en el núcleo del análisis de la estructura del «ser-en-el-mundo», una instancia *distinta* del *Dasein*, a saber, la *estructura del signo*, la cual ha de entrar necesariamente en conflicto con el *Dasein* en la medida en que ella —igual que éste— sólo puede especificarse por referencia a su doble carácter óntico-ontológico (véase cap. I.2.2).

Por otra parte, el hecho de que esa instancia, a pesar de ser minusvalorada por Heidegger, constituya el *núcleo irrenunciable* de la estructura del «ser-en-el-mundo» analizada en SyT, hace patente otro error fundamental: la estrategia fundamentadora de corte trascendental que Heidegger da por supuesta en su validez, sin más justificación metodológica, al afirmar la «preeminencia» del *Dasein*, se ve sistemáticamente puesta en entredicho precisamente debido al carácter específico que corresponde a dicha instancia: el recurso necesario para dicha fundamentación a la discontinuidad entre el plano óntico y el ontológico pierde todo significado específico (y, con ello, toda relevancia metodológica) en el momento en que, merced al recurso implícito a una instancia óntico-ontológica como el signo o el lenguaje, la aplicación del «perfecto apriórico» hace patente la imposibi-

lidad de separar ambos planos¹⁹. Esta dificultad estructural se pondrá de manifiesto con toda claridad en el núcleo del análisis del «estado de abierto del *Dasein*», concretamente en la división entre lenguaje y habla propuesta por Heidegger (véase cap. I.4.3).

Estas reflexiones no significan, sin embargo, que deba darse la razón a la propuesta de interpretación de Lorenz/Mittelstraß (como se verá más claro de aquí en adelante); más bien nos mantenemos firmes en nuestra distinción entre el marco metodológico de SyT —contra el que se dirigen nuestras observaciones— y el problema tratado *de facto* en SyT. Si se tiene esta distinción en cuenta, no resulta aceptable atribuir al lenguaje un papel menor en SyT —como Lorenz/Mittelstraß se inclinan a pensar— porque en nuestra opinión, el lenguaje es precisamente la instancia que, tácitamente, confiere a SyT toda su plausibilidad. Como ya se ha subrayado más arriba, 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*. Heidegger mismo resaltarán este extremo después de la *Kehre*. De ahí que, en «*Hölderlin y la esencia de la poesía*», indique:

El lenguaje no es un instrumento que esté a nuestra disposición, sino aquel advenimiento que dispone de la más alta posibilidad del ser de lo humano», pues: «el lenguaje es el que previamente garantiza la posibilidad de estar en medio de la apertura [*Offenheit*] del ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo (HWD, págs. 35/58).

Esta observación lejos de expresar un cambio de perspectiva frente a SyT, más bien representa el esclarecimiento de lo que había sido

¹⁹ Lo que aquí se muestra es la imposibilidad de superar la filosofía trascendental con sus propios medios: la estratagema de fundar el objeto en un sujeto constituyente sólo resulta eficaz bajo el supuesto de que este sujeto represente una *instancia estrictamente extramundana* y no un «*Dasein*» fáctico, un «proyecto arrojado» [*geworfenen Entwurf*]. Con un cambio semejante se introduce una nueva dimensión —el «ser-en-el-mundo» o el «mundo de la vida»— a la que no es posible dar cabida en el marco de una reflexión en términos de filosofía trascendental. Éste es también el motivo por el que un intento de leer SyT como prosecución radicalizada de la filosofía trascendental —como la que, por ejemplo, propone Gethmann— resulta poco plausible; la transformación de la filosofía trascendental que Heidegger emprende en SyT sólo puede entenderse como detranscendentalización (véase K.O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung», en *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, 1989, pág. 135).

el motor de esta obra. La constatación de esta «apertura» que caracteriza al *Dasein* (o que le confiere su preeminencia frente a los otros entes) resulta comprensible en SyT sólo sobre el transfondo del supuesto de que el *Dasein* se mueve siempre ya en una *comprensión* del ser [*Seinsverständnis*]. Esta comprensión del ser que permite al *Dasein* «llevar a cabo la distinción entre ser y ente» (GA 26, pág. 193) y, con ello, disponer también de una «relación de ser» [*Seinsverhältnis*] con su ser, tiene por ello una función de apertura: «El *Dasein*, en su modo de ser en cada caso y, según esto, también con la comprensión del ser que le es inherente, crece y se desarrolla dentro de una interpretación tradicional de él mismo. Partiendo de ella se comprende inmediatamente y, en un cierto ámbito, continuamente. *Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula*» (SyT, págs. 21/30, cursivas mías). Sin embargo, el que dicha comprensión se considere como algo siempre ya dado previamente al *Dasein* —con lo que se mantiene en el estatus de un *factum*— impide que pueda ser utilizada, a su vez, para apoyar la tesis —que ha de constituir a SyT en una ontología fundamental del *Dasein*— de que éste «alberga en sí la posibilidad de la constitución trascendental» (Carta, págs. 602). De modo que la definición de la comprensión del ser como «determinación del ser del *Dasein*» (SyT, págs. 12/22) *permanece vacía de todo contenido*.

Con ello, a su vez, el emplazamiento de la «comprensión del ser», en contra de la «versión oficial» sostenida en la Introducción, queda trasladado a otro lugar —aunque ello suceda sin que se extraigan las consecuencias sistemáticas que de ello se derivan. Así, en los párrafos que siguen (§ 35), Heidegger explicará: «El *lenguaje*, como lo expresado [*Ausgesprochenheit*], *alberga en sí una interpretatividad de la comprensión del Dasein* (...). [Esta interpretatividad, C.L.] *regula y distribuye las posibilidades* de la comprensión corriente, de término medio, y del correspondiente encontrarse» (SyT, págs. 167-168/187, cursivas mías), y «[el *Dasein*] no puede substraerse nunca a esta “interpretatividad” cotidiana, en la que se desarrolla desde un principio. En ella, desde ella y contra ella se produce todo genuino comprender, interpretar y comunicar, redescubrir y apropiarse de nuevo» (SyT, págs. 169/189).

A Heidegger no se le escapan en absoluto las problemáticas consecuencias que este cambio en la determinación de la «comprensión del ser» trae consigo. Ello se aprecia claramente cuando escribe: «El lenguaje, como lo expresado, alberga en sí una interpretatividad de la

comprensión del *Dasein*. Esta interpretatividad dista tanto como el lenguaje mismo de ser no más que “ante los ojos”, sino que su ser es él mismo de la forma del *Dasein*. (...) *Pues bien, más allá del mero hacer constar el factum de esta interpretatividad del Dasein*, se trata de indagar la forma de ser existencial del habla expresada y que se expresa. Si no cabe concebirla como algo “ante los ojos”, ¿cuál es su ser[?]» (SyT, págs. 167-168/186-187, cursivas mías).

Sin embargo, esta pregunta no encontrará respuesta en ningún punto de SyT: pues considerar seriamente al lenguaje como algo que posee «el modo de ser del *Dasein*» y que está «dado al *Dasein* con antelación», significaría despojar al *Dasein* de su «preeminencia» y, por consiguiente, a partir de ese momento fracasaría, en términos metodológicos, el intento de SyT. En apoyo de esta tesis —que viene a confirmar que, en este punto, no existe ninguna proyección del Heidegger tardío sobre el primero— se encuentran suficientes pruebas en SyT (véase, cap. I.4.3).

Con ello queda esbozada la relación existente entre el marco metodológico de SyT y la temática que lo motiva —a saber, el «estado de abierto» del *Dasein* (SyT, págs. 38/49) como fenómeno que debe resultar accesible a través de una «analítica existencial del *Dasein*».

A fin de poder entender mejor la orientación y el sentido de la temática del «estado de abierto» del *Dasein*, debe contemplarse la «analítica existencial del *Dasein*» sobre el transfondo de la filosofía de E. Husserl, a la que se enfrenta. Situado en este contexto, puede considerarse que el programa heideggeriano de radicalización de la fenomenología en SyT se lleva a cabo mediante la sustitución de la «intencionalidad» de Husserl por lo que Heidegger denomina «estado de abierto»; la introducción de este término viene motivada por el intento de «concebir incluso más radicalmente la *intencionalidad*» (GA 24, pág. 230)²⁰. Como es sabido, la relación entre un sujeto y los objetos es expresada, en la fenomenología de Husserl, mediante el concepto de «intencionalidad». Aquello que caracteriza a la conciencia es la capacidad de poder dirigirse a los objetos, es decir, su estructura «intencional» (puesto que conciencia es siempre «conciencia de» algo). Este fenómeno, que debe asegurar el funcionamiento del esquema S-O, representa para Husserl un *factum* que no es problematizado en

²⁰ Otra referencia en este sentido se encuentra en GA 26: «Una de las tareas principales de SyT es poner en claro, en su esencia originaria, esta “relación” [la relación sujeto/objeto, C.L.]» (pág. 164).

cuanto tal. Ello trae consigo una predecisión teórica respecto a *cómo* están dados los sujetos —reducidos así a «conciencias objetivadas»— y los objetos.

Heidegger recoge explícitamente este problema en sus lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 (GA 24, págs. 224 y ss.); en ella desarrolla su crítica a la estrechez del punto de vista que subyace a la concepción de la intencionalidad de Husserl. Es esta crítica la que le permite cuestionar el funcionamiento del esquema S-O en su totalidad.

Heidegger critica que «a partir del concepto formal de intencionalidad como “dirigirse a algo”» se dé ya por previamente resuelta la cuestión de *en qué forma* ello tiene lugar, a saber, en forma de «objetivación» de un objeto por parte de un sujeto. Dicho más exactamente: esta interpretación del «dirigirse a algo» entendido como «conocimiento objetivante» (en virtud del cual sólo a través de la «objetivación» le están dados a un sujeto tanto los objetos como sí mismo) supone una predecisión teórica injustificada de la filosofía de la conciencia que, además, trae como consecuencia que pierda todo sentido plantearse el problema —que, en realidad, debería representar el punto de partida de esta filosofía— de cómo es posible que a un sujeto le sean dados los objetos. Pero sólo en el marco de esta problemática, según Heidegger, sería posible reparar en lo cuestionable de la respuesta a la misma que supone el esquema sujeto-objeto. Heidegger destaca: «Visto más de cerca, este planteamiento de una relación sujeto-objeto impide el acceso a la cuestión propiamente ontológica relativa tanto a la forma de ser del sujeto como a la forma de ser del ente que, posiblemente —aunque no necesariamente— se convierte en objeto» (GA 24, pág. 223).

En su obra *Verstehen und Auslegung*, C.F. Gethmann muestra por qué resulta imposible dar una respuesta a esta pregunta desde dentro de la filosofía de la conciencia: «El problema de Heidegger (...) puede formularse como sigue: ¿cómo puede “el estar dado a sí mismo” ser algo producido? Con ello queda planteada la pregunta de en qué consiste exactamente el “estar dado a sí mismo” del objeto que está dado a sí mismo (...). ¿De dónde resulta que un objeto pueda darse a sí mismo? ¿No hace falta para ello un “espacio de mostración” en el que un objeto pueda aparecer? (...) *La conciencia no puede producir al mismo tiempo aquello a través de lo cual ella misma surge, el «estar remitida» [Bezogenheit] a objetos.* Esta relación sintética debe estar situada antes de la conciencia y de sus posibles rendimien-

tos. Lo mediador de la inmediatez del objeto es una apertura [*Offenbarkeit*] apriórica de la objetividad en general, del sentido del ser» (pág. 103, cursivas mías).

Sujeto y objeto tienen que estar situados siempre ya en un ámbito previamente abierto del encontrarse, para que pueda tener lugar la «objetivación» que constituye a ambos *como tales*²¹. Heidegger lo expresa así en SyT:

En el «dirigirse a»... y en el aprehender [*Erfassen*], el *Dasein* no parte, por decirlo así, de su esfera interna en la que de entrada se halla encapsulado, sino que, en virtud de su forma primaria de ser, está siempre ya «ahí fuera» con el ente —que «sale al encuentro»— del mundo *en cada caso siempre ya descubierto* [cursivas mías]. (...) Pero ni el conocer *crea* «ab initio» un «commercium» del sujeto con un mundo, ni este «commercium» *surge* a partir de una influencia del mundo sobre un sujeto. Conocer es un modo del *Dasein* fundado en el «ser-en-el-mundo» (SyT, págs. 62/75).

De modo que al *Dasein* no le sería posible «objetivar» lo dado si de antemano «con su *Da-sein* no le [estuviera, C.L.] ya descubierto algo como un mundo, a partir del cual (...) el ente puede manifestarse para, de este modo, hacerse accesible en su ser «ante los ojos» (SyT, págs. 55/68).

Un esquema con dos polos radicalmente opuestos carece de un elemento mediador para poder explicar cómo es posible que ambos se relacionen. Esta «relación» «no surge simplemente mediante el hecho de que haya, además del ente del carácter del *Dasein*, otro ente “ante los ojos” y que éste venga a coincidir con aquél. Este otro ente solo puede “coincidir con” el *Dasein* en tanto que puede mostrarse a partir de sí mismo dentro de un *mundo*» (SyT, págs. 57/70).

Sólo desde la perspectiva de esta nueva conceptualización puede explicarse la unilateralidad (o el «modo fundado», como lo llama Heidegger) de esta comprensión injustificada de *la* forma de estar dados el *Dasein* y el mundo en tanto que «objetivación», requerida por

²¹ Desde este punto de vista Heidegger responde a la «cuestión de lo dado» en la lección de Marburgo del semestre de verano de 1928 (GA 26) de la forma siguiente: «la intencionalidad sólo es (...) posible sobre la base (...) [del] ser-en-el-mundo. [Este] posibilita aquella relación intencional con el ente. Ella [esta relación, C.L.] se basa en una comprensión precedente del ser del ente. Pero sólo esta comprensión del ser ofrece la posibilidad de que el ente se manifieste como ente: avanza la luz bajo cuyo resplandor puede mostrarse el ente» (pág. 170).

el esquema sujeto-objeto. De ahí que la radicalización de la fenomenología que Heidegger quiere acometer consista primero en mostrar «la forma original de ser» tanto del *Dasein* como del «ente que primero sale al encuentro» [*nächstbegegnenden Seienden*] (SyT, págs. 62/75), mediante la cual pueda verse que «sujeto y objeto no coinciden con *Dasein* y mundo» (SyT, págs. 60/72); lo que es equivalente a que el conocer es sólo «un modo del *Dasein* fundado en el “ser en el mundo”» (SyT, págs. 62/75).

Entendido de esta forma, compete al análisis del «ser-en-el-mundo» mostrar fenomenológicamente cuál es el «modo original de ser» tanto del *Dasein* como también de ese mundo en el que éste se encuentra siempre ya.

En este marco debe situarse el «análisis del instrumento», en el que Heidegger, mediante la diferenciación de los dos modos de ser de lo «a la mano» y lo «ante los ojos» [*Zuhandenheit/ Vorhandenheit*], quiere responder a esta pregunta o, más exactamente, intenta justificar la respuesta a la misma que ya había anticipado en la introducción en relación con la explicación de la preeminencia del *Dasein*. Como ya hemos visto, la «comprensión del ser» es ya por sí misma «una determinación del ser del *Dasein*» (SyT, págs. 12/22), es decir, el «*Dasein* es un ente que, en su ser, se comporta *comprendivamente* con este ser» (SyT, págs. 52-53/65, cursivas mías). Por eso la preeminencia del *Dasein* frente a todos los demás entes consiste en el hecho de «[ser] siendo en la forma de un *comprender* del ser. (...) La comprensión del ser correspondiente al *Dasein* concierne por ello, co-originariamente, tanto al comprender algo así como un “mundo” como al comprender el ser del ente que es accesible dentro del mundo» (SyT, págs. 12-13/23). Según esto, el «comprender» es el buscado «modo original de ser» del *Dasein*, en relación al cual el «conocer» no es más que un «modo fundado».

Con esta interpretación del *factum* de la comprensión del ser, es decir, con la reformulación del esquema sujeto-objeto, Heidegger ha puesto en juego una tercera instancia que no se hallaba incluida en tal esquema y que puede articularse así: *Dasein*-Ente-Mundo. Sin duda existen buenas razones para esta ampliación, pues si no es posible explicar, a partir de la oposición sujeto-objeto, cómo se relacionan entre ellos ambos polos, se precisa de una tercera instancia que pueda hacer plausible el necesario elemento común a dichos polos opuestos. Es precisamente en este sentido en el que debe entenderse nuestra afirmación de que en el esquema sujeto-objeto no hay equivalente al-

guno para esta tercera instancia —«mundo»— aportada por Heidegger; pues dicha nueva instancia no puede equipararse, en modo alguno, con el concepto de mundo propio de la filosofía de la conciencia, es decir, la concepción del mundo como conjunto de todos los entes. Heidegger pretende mostrar precisamente esto en los §§ 19-21, en los que analiza, a partir del ejemplo de Descartes, como éste, con su concepción del mundo como «res extensa», es decir, como «ente ante los ojos», «no sólo ofrece una errónea determinación ontológica del mundo, sino que (...) su interpretación y sus fundamentos condujeron a *pasar por alto* tanto el fenómeno del mundo como el ser del ente intramundano que ya de entrada se halla “a la mano”» (SyT, págs. 95/110). Heidegger contrapone a ello su concepción partiendo de que el «mundo no es él mismo un ente intramundano, y sin embargo determina este ente hasta tal punto que éste solo puede “salir al encuentro”, y el ente descubierto mostrarse en su ser, en la medida en que “hay” mundo». (SyT, págs. 72/86).

A partir de esta consideración, Heidegger puede mostrar cómo la concepción errónea de «mundo» de la filosofía de la conciencia es precisamente aquella que da lugar al esquema sujeto-objeto, es decir, a la oposición «ente ante los ojos» (objeto) *versus* «sujeto conocedor»: «¿Qué forma de ser del *Dasein* se establece como forma adecuada de acceso a *aquel* ente con cuyo ser definido como *extensio* equipara Descartes el ser del “mundo”? El único y genuino acceso a este ente es el conocer, la *intellectio*.» (SyT, págs. 95/110).

De esta forma, la tematización por parte de Heidegger del fenómeno «mundo» se convierte en la piedra angular para el cambio de perspectiva que pretende efectuar con la transformación *hermenéutica* de la fenomenología. Pues precisamente en ese punto anclará Heidegger la diferencia básica con la filosofía de la conciencia, al intentar desarrollar una perspectiva que ya no es la de un sujeto *observador* situado *frente* a un «mundo», objetivado por él y concebido como el conjunto de todos los entes, sino la de un *Dasein* que *comprende* por encontrarse siempre ya *en* un mundo simbólicamente estructurado.

1.2. La mundanidad del mundo

Heidegger inicia la tematización de esa nueva perspectiva tomando como hilo conductor la cuestión relativa a la «mundanidad del

mundo» (1.^a parte, sección 1.^a, capítulo 3) —cuestión que trae consigo la introducción de la estructura del «ser en el mundo».

Para responder a dicha cuestión Heidegger lleva a cabo su conocido análisis de la estructura del instrumento, concretamente «la mostración fenomenológica del ser de los entes» (SyT, págs. 67/80), es decir, el «modo de ser» de los entes con los que el *Dasein* se encuentra en su «trato cotidiano». Precisamente porque ese trato cotidiano no consiste en conocer, sino en un tratar práctico con los entes, tiene que corresponderle un modo de ser de los entes previo a toda tematización. Dicho modo de ser del *Dasein* corresponde a un «modo pretemático de ser del ente»; y para este modo de ser, Heidegger introduce el término técnico «ser a la mano» (*Zuhandenheit*), que define de la forma siguiente: «lo que “es a la mano” ni es *aprehendido teóricamente*, ni es de entrada *temáticamente* abarcable ni tan sólo para el “ver en torno”» (SyT, págs. 69/83, cursivas mías). Por ello «el mirar las cosas sólo teóricamente carece del comprender de lo que “es a la mano”» (ibíd.)²².

²² Heidegger había tratado ya esta temática del «mundo» en otros lugares con anterioridad. Así, en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928 Heidegger distingue entre la concepción «habitual» del mundo como «la suma de lo realmente “ante los ojos”» (GA, 26, pág. 224), de su propia concepción del «mundo» como aquello que responde «al modo de ser, y no al ente mismo» (GA, 26, pág. 219). Heidegger lo expresa de la siguiente forma: «Para expresar (...) este cómo del ser necesitamos el verbo “mundanear” (*welten*)» (ibíd.). A su vez, Heidegger había introducido este neologismo «mundanear» en sus primeras Lecciones de Friburgo de 1919 y, más concretamente, en su discusión con lo que allí denomina «el primado de lo teórico» (GA, 56/57, §17). Es este hilo conductor, común a *Ser y tiempo* y a las mencionadas Lecciones, el que permite reconocer el objetivo último de Heidegger con su investigación en torno al fenómeno del «mundo». Sobre ello señala: «Lo *significativo* (*Bedeutsame*) es lo primario, se me da inmediatamente, sin aquel rodeo en términos de ideas que comporta *aprehender* una cosa. Viviendo en un entorno, siempre y en todas partes “se me significa”, todo esta impregnado de mundo, “mundanea” (*es weltet*)» (GA, 56/57, pág.73); por ello explica Heidegger más detalladamente: «Estos fenómenos significantes (...) no puedo explicarlos de forma tal que destruya su carácter esencial. (...) Si intento explicar teóricamente el entorno, lo que me rodea, entonces se desmorona» (*op. cit.* pág. 86). Al proseguir esta explicación surge entonces la crítica implícita a Husserl: «¿Como *experimento el entorno*, me es “dado”? No, pues lo dado en el entorno está ya afectado teóricamente, está ya separado de mí, el yo histórico; lo que “mundanea” ha dejado de ser primario. (...) Lo “dado” (*Gegebenheit*) significa el primer contacto objetivante de lo “en torno”. (...) Si, por decirlo así, se despoja lo “en torno” de su sentido propio, su carácter significativo, entonces lo ya puesto como dado se desvanece en mera cosa» (*op. cit.* pág. 89).

A continuación Heidegger hace referencia a la misma problemática, si bien desde otro punto de vista, a saber, el de su enfrentamiento a una concepción del lenguaje, se-

1.2.1. *El análisis del instrumento*

Heidegger cree encontrar un ente de este tipo en el *instrumento*, pues éste, *en cuanto tal*, no puede ser «aprehendido teóricamente». Heidegger lo explicita del siguiente modo:

En rigor, *un* instrumento nunca «es». Al ser del instrumento le es inherente una totalidad de instrumentos en la que éste puede ser el instrumento que es. El instrumento es esencialmente «algo para...». Los diversos *modos* del «para», como el servir «para», el ser adecuado «para» (...) constituyen una totalidad de instrumentos. A la estructura del «para» le es inherente una *referencia* de algo a algo (SyT, págs. 68/81-82).

Lo especial de un instrumento consiste pues en que remite, o hace referencia, a la existencia previa de una totalidad de instrumentos o, mejor dicho, «pertenece a su ser» el estar «ligado» a una «totalidad de instrumentos».

Con esta matización sólo queremos indicar que Heidegger está haciendo aquí de la necesidad virtud. Efectivamente, de la necesidad procedente de las diversas posibilidades de utilización de un mismo término, Heidegger pretende extraer la dudosa virtud de que es posible obtener un concepto general subyacente a todos esos usos aunque, para ello, se vea obligado a recurrir en este pasaje a un uso muy vago, propio del lenguaje cotidiano, de la expresión «referirse a» —en el sentido de «tener que ver con», «depender de» y otras expresiones parecidas. Sólo en este vago sentido puede decirse que un «instrumento» *refiere* a una «totalidad de instrumentos». Heidegger, sin embargo, tendrá que recurrir finalmente al específico uso semió-

gún la cual «todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante» (*op. cit.* pág. 111); en el centro de su crítica se encuentra la presuposición, inherente a esa concepción, según la cual uno, «viviendo en un significado, debería concebir *eo ipso* lo significado como aquello referido intencionalmente (*Gemeintes*), la satisfacción del significado (*Bedeutungserfüllung*) sería sin más sólo un acto de presentar el objeto» (*op. cit.* pág. 111). Es importante dar cuenta de esta discusión también para lo que más adelante señalaremos sobre la relación entre «mundo» y «lenguaje» en Heidegger. Contra la mencionada concepción del lenguaje, según la cual «todo lo significado es ya en sí referencial (*meinend*)» (*ibíd.*), Heidegger sostiene, en un apartado titulado «la intuición hermenéutica» que «lo significativo, es decir, la expresión lingüística, no necesita sin más ser teóricamente o incluso objetualmente referencial (*meinend*), sino que es originalmente vivido (*erlebend*), *pre-mundana*mente o *mundana*mente. Las funciones significativas pre-mundanas y mundanas tienen como lo esencial en sí expresar caracteres de advenimiento» (*op. cit.* pág. 116-117).

tico del «referir a algo» de un signo para poder explicar la «mundanidad del mundo». Una vez realizado dicho análisis nos encontramos, sin embargo, con que Heidegger pretende considerar dicho uso como caso paradigmático del primero. Esta consideración es la que le hace sentirse justificado en generalizar los resultados obtenidos en el análisis del signo al caso de los instrumentos en general. Pero la relación es precisamente la inversa: el signo no es el caso paradigmático de instrumento, sino que el *comprender* una totalidad de referencias (*Verweisungsganzheit*) —como, en general, cualquier «comprender»— sólo puede explicarse por referencia a la estructura del signo. Este segundo tipo de universalidad, es decir, la de la estructura del signo que ofrece el hilo conductor para la «caracterización» de todos los entes en general» (SyT, págs. 77/91) es, en realidad, la que confiere plausibilidad al análisis de Heidegger —aunque de forma bien distinta a la que él mismo cree. A pesar de todo, el primado del instrumento inherente a esa generalización hace que la concepción del lenguaje como instrumento se mantenga a lo largo de todo el análisis.

Heidegger había explicado ya que la especificidad del instrumento radica en el hecho que «al ser del instrumento le es inherente una totalidad de instrumentos». Dicha totalidad, sin embargo, como indica el propio Heidegger, no está constituida por el instrumento mismo, ni podría estarlo, pues son «los diversos modos del “para”» los que «constituyen una totalidad de instrumentos» o, como se expresa mas adelante: «A la multiplicidad de modos del referirse propia del “para que” se le presupone el trato con el instrumento». De ahí que un análisis del modo de ser de este «ente que sale al encuentro» sólo sea posible por la vía de un análisis del fenómeno de la «referencia de algo a algo» o, lo que es lo mismo, como respuesta a la cuestión de cómo se constituye un «plexo de referencias» (*Verweisungszusammenhang*) semejante. Y para esta finalidad no puede recurrirse ya al instrumento pues éste, en tanto que *constituido* por tal referencia, no ofrece base alguna para explicar dicha *constitución* en cuanto tal.

Como muestra Heidegger, «la mutua adición de estos entes no da por suma lo que se dice un “mundo”» (SyT, págs. 72/85), sino que «antes» que éste [que el instrumento particular, C.L.], se ha descubierto ya una «totalidad de instrumentos» (SyT, págs. 69/82) y, por ello, dicha totalidad es lo único que puede ayudar a explicar la mundanidad del mundo, pues «el plexo de instrumentos resplandece

como un todo visto ya con antelación. Con este todo se anuncia el mundo» (SyT, págs. 75/88).

Volviendo a la cuestión de partida de en qué consiste la «mundanidad del mundo», Heidegger resume el resultado de lo dicho hasta ahora: «la referencia (*Verweisung*) y la totalidad de referencias resultarán en cierto sentido constitutivas para la mundanidad misma» (SyT, págs. 76/90).

1.2.2. *Signo y significatividad*

En este punto de su argumentación Heidegger inicia un nuevo párrafo para analizar «el fenómeno de la referencia misma» (SyT, págs. 77/90). Ciertamente el punto de partida es de nuevo «el ser de lo a la mano» (*Zuhandenen*), sin embargo en este caso —como puede inferirse ya del título del párrafo— Heidegger va a tratar un instrumento especial: el *signo*.

De la peculiaridad de este instrumento nos informa Heidegger ya al principio del párrafo al describirlo del siguiente modo:

El ser signo de... puede formalizarse en un *tipo universal de relación*, de tal suerte que la estructura misma del signo ofrece un hilo conductor ontológico para llevar a cabo una «caracterización» de todos los entes en general (SyT, págs. 77/91, cursivas mías)²³.

²³ El que Heidegger se refiera a ese instrumento particular es especialmente interesante en la medida en que el análisis del signo se dirige, pues, a mostrar que «todos los entes en general», en el modo de ser en que los encontramos cotidianamente, es decir, en su modo de ser «a la mano», resultan accesibles merced a la estructura del signo.

Esta consideración no es sino el equivalente necesario de la tesis que ya encontramos en la introducción según la cual «el modo de ser originario del *Dasein*» es *comprender* y, en ese sentido, representa igualmente la explicación sistemática del *factum* del que parte SyT, a saber, que el *Dasein* posee un comprender tanto de «su ser» como de «algo así como un “mundo”» y «del ser del ente que resulta accesible dentro de ese mundo» (SyT, págs. 13/23). Sobre este transfondo se puede entender la segunda versión de esta afirmación de Heidegger —es decir, que la «preeminencia» del *Dasein* radica en su poseer una «comprensión del ser» que «le diferencia de todos los otros entes»— en el sentido de que el *Dasein* tiene una relación simbólicamente mediada con el mundo. Esta universalidad de la estructura sgnica es precisamente el fenómeno con el que Heidegger quiere confrontar a la filosofía de la conciencia en la medida en que ésta no es capaz, desde sus supuestos, de dar cuenta del mismo o, dicho en los términos de Heidegger, que tiene que «pasar por alto» debido a su recurso al férreo esquema sujeto-

En ese sentido afirma Heidegger a continuación que «los signos son, en principio, instrumentos cuyo carácter específico de instrumento radica en *mostrar*» (ibíd.).

En este punto, sin embargo, se agota evidentemente la analogía entre el signo y los otros instrumentos, pues el que los otros instrumentos en su ser «para» algo hagan referencia a aquello para lo que son significa que su específico carácter de instrumento (es decir, su «modo de ser») consiste en ese «para qué» (ser un martillo consiste en servir para martillar) pero no en la referencia misma. Por el contrario, el signo *en cuanto tal* no consiste en nada más que en ese referir a algo. Por ello, Heidegger habla con razón del «peculiar carácter de instrumento del signo» (SyT, págs. 80/94). Esto va a resultar todavía más claro en su explicación del carácter específico del tipo de signo al que, en adelante, dedicará exclusivamente su análisis, a saber, el signo convencional²⁴, donde añade: «los signos del tipo descrito [es decir, signos convencionales, C.L.] permiten encontrarse lo “a la mano” o, más exactamente, permiten que se vuelva accesible un plexo de lo “a la mano”, de tal manera que el trato “cuidadoso” se da y se asegura una orientación. El signo no es una cosa (...), sino *un instrumento que pone expresamente de relieve, en el “ver en torno”, una totalidad de instrumentos, de tal manera que, a una con ello, se anuncia el “carácter mundano” de lo “a la mano”*» (SyT, págs. 79-80/93-94).

Aquí precisamente radica la peculiaridad del signo frente a los otros instrumentos. Estos, en su modo de ser como algo «a la mano», solo son *accesibles* en el marco de un plexo de remisiones. Mientras que los signos (y concretamente los signos convencionales), por el contrario, «permiten salir al encuentro de lo “a la mano”», en tanto que permiten que este «plexo de lo “a la mano”, resulte accesible».

objeto. (Respecto a la inauguración de la temática hoy conocida como del «mundo de la vida» que este cambio trae consigo, véase nota 43).

De esta forma, este conjunto de tesis de SyT (que —como es sabido— Heidegger describe como fenomenología *hermenéutica* para diferenciarla de la fenomenología trascendental husserliana), puede leerse como el germen de la hermenéutica filosófica, tal como posteriormente la desarrollará Gadamer (*vid.* Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1960, págs. 258 y ss./318 y ss.).

²⁴ Con «signo convencional» nos referimos a aquello que Heidegger describe como «el tomar como signo» (*zum Zeichen nehmen*). Esta terminología se deriva inmediatamente del «ejemplar de signo» elegido por Heidegger que consiste en un índice convencional, concretamente en un «*Winker*» o indicador de dirección (lo que, en forma de banderola, utilizaban los primeros automóviles para indicar la dirección, equiparable a los intermitentes actuales).

Precisamente por ello «el peculiar carácter de instrumento del signo resulta especialmente claro en la “fundación de un signo”. (...) Los signos surgen también en el “*tomar por signo*” algo que está ya “a la mano”. En este modo, la fundación del signo devela un sentido todavía más originario. El acto de señalar no sólo crea la capacidad —orientada hacia el “mundo circundante”— de disponer de una totalidad de instrumentos “a la mano”(…), sino que la fundación del signo puede incluso, ante todo, descubrir». (SyT, págs. 80/94).

A diferencia de otros instrumentos, el signo convencional remite o refiere (*verweist*) no sólo a algo que está ya «a la mano», sino a algo que, no puede estar «a la mano» independientemente de esta «fundación del signo» —o convencionalización. Y es por ello por lo que esta semiosis puede «ante todo, descubrir».

Este análisis descriptivo de los signos encuentra su resultado sistemático en la explicación que Heidegger ofrece —con la terminología propia de SyT— de la «peculiaridad» de los mismos:

El signo no está sólo a la mano entre otros instrumentos [cursivas mías], sino que en su ser a la mano el mundo circundante se vuelve en cada caso expresamente accesible para el «ver en torno». El signo es ópticamente un ente a la mano que, en tanto que tal instrumento determinado, al mismo tiempo funciona como algo que muestra la estructura ontológica del ser a la mano, de la totalidad de referencias y de la mundanidad (SyT, págs. 82/96-97).

Aquí encontramos el lugar en el que se pone de manifiesto que el carácter «peculiar» de ese ente —el signo— coincide precisamente con la peculiaridad o «preeminencia» que, como vimos en la Introducción, en realidad tenía que distinguir al *Dasein* de todo otro ente.

Este reconocimiento que tendría que haber arrebatado al *Dasein* su carácter «preeminente», abriendo con ello la posibilidad de superar efectivamente el esquema sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia, es ignorado sistemáticamente en SyT. Por el contrario, el esquema sujeto-objeto, mantenido implícitamente en la dicotomía *Dasein*/entes distintos del *Dasein*, determina de principio a fin la estructura central de esta obra²⁵.

La razón de que Heidegger no busque el origen de la «diferencia ontológica»²⁶ (es decir, de la distinción entre ser y ente o del «signifi-

²⁵ Véase *supra*, cap. I,1.

²⁶ En este sentido, Heidegger dirá en «*Vom Ereignis*»: «La pregunta por el ser,

car») en el lenguaje radica, sin duda, en una de las consecuencias más problemáticas del permanecer preso en el esquema sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia que el proyecto mismo de una «analítica existencial de la *Dasein*» trae consigo: Heidegger comparte implícitamente el concepto de lenguaje de la filosofía de la conciencia²⁷, es decir, el concepto de lenguaje como instrumento empírico²⁸.

Esto se muestra acto seguido cuando Heidegger «desanda» inconsecuentemente el paso dado por él mismo, al determinar al signo como óptico y al mismo tiempo ontológico, e intenta separar —a la manera de Husserl— lo inseparable, a saber, el signo y su referir a algo —es decir, como Heidegger mismo ha mostrado, precisamente lo que constituye al signo en cuanto tal. Heidegger añade:

Por ende, la referencia misma, si es que ha de ser *ontológicamente* el fundamento del signo, no puede concebirse a su vez como un *signo*. La referencia no es la determinación óptica de algo «a la mano», si es que constituye el «ser a la mano» mismo (SyT, págs. 83/97, cursivas mías).

Esto le llevará en el siguiente párrafo (§18), en el que el «carácter de relación del referir» (SyT, págs. 87/101) es determinado como «significar» («be-deuten») (ibíd.), a remitir éste a una abstracción, la «significatividad»²⁹ (ibíd.), la cual es entendida como algo distinto del

como cuestión fundamental, no sería concebida en su más propia cuestionabilidad si, a la vez, no fuera llevada hasta la cuestión del origen de la “diferencia ontológica” (VE, pág. 465). El paso se da de una forma explícita en la elección heideggeriana de la expresión «casa del ser» para caracterizar el lenguaje; sobre ello dice Heidegger en UzS: «con esta expresión quiero indicar (...) la dualidad de ser y ente; (...) Lo predominante y sustentador en la relación que la esencia de lo humano sostiene con la dualidad es, por consiguiente, el lenguaje. El lenguaje determina la referencia hermenéutica» (SyT, págs. 118-122/107-111).

²⁷ Véase cap. 2, nota 2.

²⁸ Precisamente este hecho de no poder ver en el lenguaje más que un «ente intramundano» —como ha hecho desde siempre la filosofía de la conciencia— (véase SyT, págs. 161/179), trae consigo que Heidegger, en SyT, malinterprete a Humboldt, uno de los pocos en considerar el lenguaje también desde su dimensión *constitutiva* y no como mero instrumento; precisamente la crítica a la concepción del lenguaje como instrumento es el elemento aglutinador que establece la convergencia en la tradición Hamann-Herder-Humboldt.

²⁹ Esta abstracción encuentra su sentido en SyT en el hecho de que parece justificar a Heidegger en su pretensión de extraer una unidad de la multiplicidad de interpretaciones (o «plexos de remisiones») de los lenguajes naturales. Esta «unidad de la significatividad» como «constitución ontológica del mundo» (SyT, págs. 365/394) le facilita a su vez considerar la unidad del mundo como una «estructura» formal —un «sistema de

lenguaje. Heidegger describe esta «significatividad» como «determinación existencial del *Dasein*»³⁰ y es precisamente ella misma la que supuestamente debe «fundamentar» el lenguaje:

Pero la significatividad misma, con la que el *Dasein* está familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de posibilidad de que el *Dasein* que comprende pueda, como *Dasein* que interpreta, «abrir» (*erschließen*) algo así como «significados», que por su parte *fundamentan* el posible ser de la palabra y del lenguaje (ibíd.).

Heidegger reconocerá más tarde *explícitamente* la inconsecuencia de este intento al apuntar en su ejemplar de SyT la siguiente nota al margen en relación con ese «fundamenta»:

Falso. El lenguaje no está constituido en capas, sino que *es* la esencia originaria de la verdad como ahí (SyT, pág. 442 <87c>)³¹.

relaciones» (SyT, págs. 88/103): «Su unidad [la de la significatividad, C.L.] establece lo que nosotros llamamos “mundo”» (SyT, págs. 364/394). Ahora bien, esta unidad representa sólo la abstracción contenida ya en la cuestión relativa a la «mundanidad del mundo».

Heidegger indicó ya en sus Lecciones del semestre de verano de 1925 lo cuestionable que, en parte, podía resultar esta abstracción, en tanto que sugiere *eo ipso* una separación entre lenguaje y significatividad: «La remisión (*Verweisung*) que tenemos a la vista, como momento estructural del “salir al encuentro”, la designamos mas exactamente como “significar”. A esta estructura —que “sale al encuentro”— del “remitir a” en tanto que *significar*, la denominamos “significatividad”. (...) Esta expresión no es la mejor, pero hasta ahora, desde hace años, no he encontrado otra mejor; sobre todo otra que exprese la *relación esencial de este fenómeno con lo que designamos como significado, en el sentido de significado de una palabra*, en tanto que precisamente este fenómeno se halla *directamente relacionado con el significado de la palabra, con el habla* [cursivas mías, C.L.]. Esta relación entre *habla* y *mundo* quizá resultará ahora, todavía, demasiado oscura» (GA, 20, pág. 275). Aquí es posible adivinar ya por donde irá la «solución» que Heidegger va a proponer: la abstracción de la significatividad es adjudicada a la «articulación del habla»; ésta, sin embargo, queda anclada en SyT —a diferencia de lo que ocurre en este fragmento— en la «constitución existencial del *Dasein*», precisamente en tanto que, como articulación del habla, supone un fundamento «ontológico» para los lenguajes ónticos, o constituidos. Más adelante examinaremos los problemas relacionados con esta estrategia (véase cap. I.4.3).

³⁰ Como veremos a continuación, en el análisis de esta «constitución existencial del *Dasein*» Heidegger intentará de nuevo encontrar un fundamento «existencial» para el lenguaje en tanto que constituido; Heidegger lo denominará «habla».

³¹ El reconocimiento explícito de este hecho, es decir, que «el lenguaje no solamente es óntico sino que es, desde el principio, óntico-ontológico» (ZSD, págs. 54 y ss.), se encuentra en las consideraciones de Heidegger sobre el lenguaje reproducidas en el «Protocolo para un seminario sobre la conferencia “Tiempo y Ser”» (ZSD, págs. 54 y ss.).

Sin embargo, las dificultades que esto conlleva se muestran ya en el mismo proceso de investigación, a lo largo del cual Heidegger se verá obligado a anular *implícitamente* esta imposible división a fin de poder seguir recurriendo a la instancia que él mismo puso en juego —la estructura del signo— para explicar la constitución del «mundo». Resumiendo, se puede decir que la «referencia» y el «plexo [o totalidad] de referencias» son constitutivas para el fenómeno «mundo»; y, teniendo en cuenta, que este fenómeno ha de explicar el hecho de que «la comprensión del ser pertenece al ser del *Dasein*» (SyT, págs. 85/100), no se trata aquí pues de un tipo cualquiera de referencia, sino que —según Heidegger— se debe «concebir el carácter referencial de estas referencias del “remitir a” (...) como *significar*» (SyT, págs. 87/101-102). Y, como acabamos de ver: «A la totalidad de referencias de este significar la denominamos significatividad» (ibíd.). De modo que aquí encontramos la respuesta buscada por Heidegger a la cuestión de la «mundanidad del mundo»: «La significatividad es aquello que establece la estructura del mundo, de aquello en donde el *Dasein* como tal es, en cada caso, ya» (ibíd.).

Heidegger ofrece una aproximación a aquello en lo que consiste esta «significatividad» al final del párrafo: «El plexo de referencias que, como significatividad, constituye la mundanidad se puede concebir formalmente en el sentido de un sistema de relaciones. (...) Este “sistema de relaciones”, como constitutivo de la mundanidad, reduce tan poco el ser de lo “a la mano” intramundano, que es sobre la base de la mundanidad del mundo que *pueden descubrirse por vez primera* estos entes» (SyT, págs. 88/103, cursivas mías). Aquí aparece claramente el carácter «ontológico» de aquello que debe constituir lo «óntico». Y precisamente por esto, *porque no puede ser a su vez un ente*, Heidegger intenta hacerlo plausible como un «sistema de relaciones», aunque sólo sea de un modo aproximativo.

Pero situar este fenómeno resulta difícil a causa de la dicotomía *Dasein*/entes distintos del *Dasein*. Pues precisamente en el momento crucial en el que Heidegger intenta hacer plausible que el *Dasein* siempre es dependiente de un mundo (aquello que Heidegger entiende bajo el término «facticidad»), no puede recurrir fácilmente a la maniobra de «fundar» la «significatividad» en la «constitución existencial del *Dasein*», pues «el *Dasein*, en cuanto *es*, es dependiente siempre ya, en cada caso, de un “mundo” que “sale al encuentro”; a

su ser le es inherente, de forma esencial, ese “depender de” (SyT, págs. 87/102)³².

Para poder dar cuenta teórica de esta circunstancia —que pone en marcha toda la maquinaria del análisis de la estructura del «ser-en-el-mundo»— Heidegger se ve obligado, de nuevo, a desandar el paso abstractivo que le había llevado hasta la «significatividad»; en este sentido, indica:

La significatividad *abierta*, en tanto que estructura *existencial* del *Dasein*, de su «ser-en-el-mundo», es la condición de posibilidad *óptica* para el descubrimiento de una «totalidad de conformidades» (*Bewandtnisganzheit*) (SyT, págs. 87/102, cursivas mías).

El hecho de que Heidegger no considere aquí la «significatividad» —postulada previamente por abstracción— como constitutiva para la «estructura existencial del *Dasein*», sino la «significatividad abierta» en cada caso (a través de una caracterización de la «estructura existencial» del *Dasein* y de la «significatividad abierta» completa-

³² Aquí se muestra con toda claridad la dificultad estructural en situar el fenómeno del «mundo». Por un lado, Heidegger insiste —y aquí se encuentra el núcleo de su discusión con la filosofía de la conciencia, que *pasa por alto* el fenómeno del «mundo»— en que «el mundo no es la suma de lo ante los ojos; el mundo no es en absoluto algo ante los ojos. (...) El mundo es algo de la naturaleza del *Dasein* (*Daseinsmaessiges*)» (GA 24, pág. 237, cursivas mías); pero, por otra parte, tiene que mostrar al mismo tiempo —porque así lo exige la estructura del «ser en el mundo»— que «el mundo debe estar ya *previamente dado* al *Dasein*» (SyT, págs. 109/125, cursivas mías). Con ello se esboza ya el callejón sin salida al que se ve abocado SyT.

Tugendhat señala ya claramente esta circunstancia en *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín, 1966): «La perspectiva metódica subyacente a SyT es la de la filosofía trascendental. Pero ante el problema del mundo la filosofía trascendental se ve confrontada con un fenómeno que no se adecua a su esquema sujeto-objeto. El mundo ni es un ente del que pueda decirse que se constituye en la subjetividad, ni es una determinación del sujeto mismo. (...) Precisamente los análisis concretos del estado de abierto (*Erschlossenheit*) del *Dasein* en SyT, en los que éste es mostrado en su “finitud”, debían conducir a reconocer que el *Dasein* no puede sostener ya la función fundadora que, en términos de filosofía trascendental, todavía aquí se le exigen. La *Kebre* posterior está contenida ya, desde el principio, en la materia misma de esta problemática» (pág. 273).

Aunque a nuestro parecer Tugendhat ofrece una descripción acertada de la aporía de SyT, su propia concepción de la mencionada problemática —del «estado de abierto» del *Dasein*— (y, en consecuencia, del fenómeno «mundo») le impide identificar las raíces profundas de dicha aporía. (Para una discusión detallada de la crítica de Tugendhat a Heidegger, véase, cap. I.4.2.2.)

mente inconsecuente, por no decir contradictoria, con el punto de vista de la filosofía trascendental) nos remite de nuevo a la discordancia —señalada anteriormente— que resulta de equiparar la diferencia ontológica con la dicotomía empírico/trascendental. Heidegger sólo puede considerar como *constitutiva* para la «estructura existencial del *Dasein*» una instancia ya constituida —como la «significatividad abierta»— precisamente porque puede anular, sin más, la estricta división entre lo óntico y lo ontológico o, dicho de otro modo, porque para ello dispone desde el principio de una instancia que es, al mismo tiempo, óntica y ontológica (es decir, constituida y, a la vez, constitutiva). Solo así puede afirmar con plausibilidad lo que constituye su crítica central a la filosofía de la conciencia, a saber, que el *Dasein* se encuentra en un mundo «ya siempre abierto».

Pero, además, en ello se apoya también la tesis, crucial en SyT, de que el «arrojamiento» (*Geworfenheit*) es constitutivo del *Dasein*. Cuando Heidegger, en el centro del análisis de la «estructura de la cura» (*Sorgestruktur*) —y más concretamente en el concepto de «proyecto arrojado» (*geworfenes Entwurf*)— considere esencial al «arrojamiento» la tesis de que el carácter de aquello que es constitutivo del *Dasein*, en última instancia, está ya siempre constituido, quedará definitivamente consumada la revocación de esa estrategia abstractiva: «A la constitución del ser del *Dasein*, y precisamente como elemento constitutivo de su “estado de abierto” (*Erschlossenheit*), le es inherente el “arrojamiento” (*Geworfenheit*) (...) El “estado de abierto” es *esencialmente fáctico*» (SyT, págs. 221/242, cursivas mías).

Este punto de vista, sólo defendible sobre el supuesto de la «diferencia ontológica» y que, sin duda, viene a anular la distinción anterior entre la «significatividad abierta» en cada caso y la «significatividad en general» abstraída de aquella, va a convertirse a lo largo del análisis heideggeriano en la imposibilidad interna de fundamentar, merced a dicha abstracción y mediante una analítica del *Dasein*, la constitución del «mundo» en la «constitución existencial del *Dasein*». En esta dificultad se muestra ya el callejón sin salida al que SyT se ve abocado. Más adelante podremos ver cómo este problema se repite, con toda claridad, en el análisis del «estado de abierto del *Dasein*». Sin embargo, antes de entrar a analizar con más detalle esta cuestión, debemos prestar atención a otro aspecto, hasta ahora no considerado, del análisis del instrumento.

1.3. La reducción del «mundo» a la estructura fundamental del *Dasein*

Después de haber explicado, gracias al análisis del signo, un determinado tipo de «referir», en concreto aquel «referir» que es descrito como «significar» (*be-deuten*)³³, Heidegger cree tener una justificación para equiparar —basándose en su interpretación del signo como caso paradigmático de instrumento— el «referir» del signo (es decir, el significar) con el tipo de relación teleológica del instrumento con el «para qué» de su «servir para» (*Dienlichkeit*), con el que había empezado el análisis del instrumento.

Heidegger resume el resultado de sus anteriores reflexiones del siguiente modo: «La estructura instrumental de lo “a la mano” se mostró como referencia. (...) Identificamos determinados [tipos de] referencias, como el “servir para”, el “ser perjudicial”, el “ser empleable” y otros parecidos. El “para qué” de un “servir para” y el “en qué” de un “ser empleable” indican, en cada caso, la posible concreción de la referencia» (SyT, págs. 83/97).

Sorprendentemente, de esta clasificación de tipos de referencia ha desaparecido aquella que había servido hasta ese momento de ejemplo paradigmático (el «significar» o el «mostrar»). La justificación de la citada equivalencia queda acentuada después, una vez más, de forma todavía mas clara, cuando dice:

³³ Para no romper la analogía con el análisis del instrumento —en el que se va a proyectar, generalizándolos, los resultados del análisis del signo—, Heidegger apelará ahora a una instancia incluso superior a la del signo lingüístico, a saber, la del signo convencional en general. Sin embargo, esto no resulta muy útil a la hora de hacer plausible aquella analogía, puesto que la función del signo en tanto que «signo» —es decir, su significar (*be-deuten*)— ya ha sido determinada previamente. Quizá un signo pueda ser concebido como un instrumento; pero un instrumento, *per se*, no puede significar.

Esta divergencia estructural aparece todavía de forma más clara en el análisis de la «mundanidad del mundo» llevado a cabo en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925; en ellas Heidegger se ocupa de la «relación entre los fenómenos significatividad, signo, referencia y relación» (GA, 20, pág. 278) y él mismo se da cuenta de que «así como un martillo es *para* martillar, el signo es *para* mostrar, pero este remitir propio de la utilidad presente en la estructura del (...) martillo no convierte al martillo en un signo» (GA, 20, pág. 280). Esto se sigue, según Heidegger, del hecho de que «todo signo o, mejor dicho, todo mostrar (*Zeigung*) es un remitir óntico, pero no todo remitir es un signo» (GA, 20, pág. 279). Pero precisamente la invalidez de esta equiparación es la que hace inadmisibles la generalización arriba citada.

Pero el «indicar» del signo, el «martillar» del martillo, no son propiedades de los entes (ibíd.).

Esta equiparación, sin embargo, sólo funciona si ambos predicados se entienden como *actividades* (*Tätigkeiten*), de forma que sólo serían reconstruibles en el marco de acción del *Dasein* y no como propiedades de los entes «a la mano»; en el caso del martillo esto resulta, sin duda, incuestionable; sin embargo, en el caso del signo se aprecia aquí una insistencia en el modelo *intencional* del lenguaje totalmente contrapuesta a los resultados derivados del análisis llevado a cabo previamente: precisamente si se sigue a Heidegger (véase SyT, págs. 82/96), no es posible entender el indicar del signo como un rendimiento exclusivo del *Dasein*³⁴. Si la significatividad —que «establece la mundanidad del mundo»— fuera un *rendimiento* del *Dasein* (de modo análogo a lo supuesto por la filosofía de la conciencia), quedaría disuelta por completo la estructura del «ser-en-el-mundo», en tanto que «dependencia» del *Dasein* respecto a un «mundo ya descubierto», es decir, se perdería precisamente el potencial crítico frente a la filosofía de la conciencia. O, dicho de otro modo: la sustitución que Heidegger realiza del esquema S-O al introducir su propio esquema *Dasein-Ente-Mundo* quedaría totalmente revocada.

Una vez se acepta la mencionada equiparación, la próxima parece casi trivial: «El ser de lo “a la mano” tiene la estructura de la referencia, es decir, tiene en sí mismo el carácter del “estar referido a”. El ente es descubierto en cuanto que, como este ente que es, está referido a algo; se conforma *con* algo. El carácter de ser de lo “a la mano” es la *conformidad* (*Bewandtnis*)» (SyT, págs. 83-84/98). Y a partir de aquí Heidegger puede conectar, sin más, con lo anunciado en el análisis del instrumento.

Si el instrumento, en su modo de ser —es decir como algo «a la mano»— sólo puede constituirse a través de la referencia a una totalidad de instrumentos, ni el instrumento ni la referencia concreta pueden ser la instancia constituyente: «La “totalidad de conformidades” que, por ejemplo en un taller, constituye lo “a la mano” en su “ser a la mano”, es *anterior* al instrumento particular» (ibíd.).

³⁴ Heidegger mismo, después de la *Kebre* y en relación con su crítica a Humboldt, rechazará explícitamente este punto de vista, al destacar que «el mostrar no puede atribuirse ni exclusiva ni relevantemente al obrar humano» (UzS, págs. 254/229) (véase cap. 2.2).

A fin de evitar el regreso infinito de la dialéctica del todo y las partes, Heidegger tiene que recurrir a un último «para qué», que a su vez no depende de otro «para qué»:

Pero la «totalidad de conformidades» misma remite finalmente a un «para qué» en el que ya no hay *ningún* «guardar conformidad», o que no es un ente de la forma de ser de lo «a la mano» dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como «ser-en-el-mundo» y a cuya misma estructura de ser le es inherente la mundanidad. Este «para qué» primario no es ningún «para esto» en el sentido del posible «con qué» de una conformidad. El «para qué» primario es un «por mor de qué». Pero el «por mor de» afecta siempre el ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este ser mismo (ibíd.).

Con este paso Heidegger sólo ha dicho que «si determinamos de esta forma el ser de lo “a la mano” («conformidad» —*Bewandtnis*-) (...) como un plexo de referencias» (SyT, págs. 87/102), éste —en tanto que «ontológico»— no puede ser, por supuesto, ninguna propiedad «óptica» del ente. Por ello —debido a esta preeminencia ontológica— ha de atribuirse al *Dasein*. Pero, como se expresa aquí claramente, la «totalidad de conformidades» (como «plexo de referencias») se atribuye al *Dasein* sólo en tanto que a su «misma estructura de ser le es inherente la mundanidad». Con ello, no obstante, no se hace *coincidir* la «mundanidad» misma con el «para qué» primario, es decir, no se le adjudica al *Dasein* como un rendimiento propio, sino que sólo se determina como perteneciente a su «estructura existencial» (lo cual, dado el carácter ontológico del «mundo» y la dicotomía anteriormente establecida entre existencialistas/categorías, resulta trivial)³⁵.

³⁵ Ésta es también la razón por la que la lectura pragmatista estándar de SyT resulta insatisfactoria. La propuesta de entender el análisis del «por mor de qué» (*Wozu*) del *Dasein* o de la «cura como ser del *Dasein*» en el marco de un modelo de acción teleológica, tal y como la presentan Lorenz/Mittelstraß, y de, en consecuencia, concebir al *Dasein* —debido a su capacidad de acción teleológica— como origen del sentido (lo que es visto como la posibilidad de «fundamentar el lenguaje de un modo no lingüístico» (loc. cit., pág. 201)), tiene que fracasar precisamente a causa del fenómeno del «mundo».

Lo que resulta central para Heidegger es que el sentido se articula simbólicamente, es decir, constituye un plexo de significados que está siempre ya dado al *Dasein* y, en relación al cual, el *Dasein* se comporta «comprendiendo». Esta peculiaridad que llamamos «lenguaje» y que aquí Heidegger llama «mundo» no puede reducirse al esquema sujeto-objeto del modelo teleológico de acción —como vamos a intentar mostrar mediante la interpretación del análisis de la «estructura de ser del *Dasein*». Por lo demás, los mismos Lorenz y Mittelstraß parecen reconocer esto cuando, en el mencionado artículo, escriben: «Se puede mostrar que Heidegger, más tarde, concibe efectivamente el

Heidegger advertirá más tarde expresamente, en su artículo «*Vom Wesen des Grundes*», ante posibles malentendidos de este tipo:

Si se identifica el contexto *óntico* de los útiles, del instrumento, con el mundo y se interpreta el ser-en-el-mundo como trato con los útiles, resulta definitivamente imposible una comprensión de la trascendencia como ser-en-el-mundo en el sentido de una «estructura fundamental del *Dasein*» (WG, pág. 51, cursivas mías)³⁶.

No obstante, al examinar la estructura existencial del *Dasein* entraremos de nuevo, con más detalle, en los problemas que surgen de intentar retrotraer el plexo de referencias a la estructura del *Dasein* —problemas que ya se muestran aquí. Pero por lo visto hasta el momento, podemos decir que el hecho de que «la totalidad de conformidades misma, en definitiva, remit[a] a un “para qué”», es decir, al «ser del *Dasein*» no solventa todavía el problema de que «el plexo de ins-

lenguaje como condición de posibilidad del comprender. Sin duda ha reconocido que hablar de comprender sólo tiene sentido si se valora el papel del lenguaje de una manera totalmente distinta a la de *Ser y Tiempo*» (*op. cit.* pág. 199). La razón de que sea equivocado leer SyT como un intento de «fundar el lenguaje en lo no lingüístico» radica en la irreductibilidad del fenómeno del que parte SyT, a saber, el de un «mundo» estructurado simbólicamente (es decir, radica en la «peculiar determinación del mundo (...) mediante la expresabilidad, mediante el ya-haber-sido-hablado-y-rehablado» (GA, 20, pág. 75), que mencionamos al principio).

Por lo demás, la interpretación contraria propuesta por K.O. Apel —y, en particular, su afirmación de la «irrebasabilidad del lenguaje»— no implica en absoluto que nuestra relación con el mundo sea *exclusivamente* de naturaleza lingüística; la cuestión implícita en esta tesis es más bien la de si, una vez que nuestra relación con el mundo ha sido establecida lingüísticamente —mediante la «apertura del mundo» resultante del aprendizaje de la lengua materna—, este resultado puede rebasarse (*hintergehen*) de alguna forma, es decir, si recurriendo a otros criterios puede reducirse a relaciones «no lingüísticas». En este sentido, sin duda, la «estructura de cura del *Dasein*» se entiende como condición necesaria de la «significatividad», pero de ningún modo como condición suficiente. El «mundo», si se toma como base SyT, no puede ser interpretado como un rendimiento del *Dasein*.

³⁶ Por lo demás, Heidegger confirma nuestra interpretación de la relevancia del análisis del instrumento en el marco del análisis del mundo, cuando prosigue: «Cierto que la estructura ontológica del ente en el mundo circundante —en tanto que se descubre como instrumento— resulta ventajosa para una *primera caracterización* del fenómeno del mundo, para conducir al análisis de este fenómeno y preparar el problema trascendental del mundo. Pero ésta es también la *única* intención —señalada de modo suficientemente claro en el esquema y articulación del los §14-24 (SyT)— del análisis del mundo circundante; análisis que, visto en su totalidad y con referencia a su *objetivo principal*, tiene un significado de segundo orden» (WG, pág. 52, cursivas mías).

trumentos de un mundo debe estar ya dado de antemano al *Dasein*» (SyT, págs. 109/125).

Esto no tiene nada de sorprendente si se tiene en cuenta que el análisis del instrumento se plantea como una parte de la explicación de la «mundanidad del mundo» y no a la inversa; una explicación que debe mostrar que «el *Dasein*, en tanto que es, depende ya en cada caso de un “mundo” que sale al encuentro, a su ser le es inmanente, de modo esencial, esta *dependencia*» (SyT, págs. 87/102). Por ello, una vez alcanzado el fenómeno del mundo, Heidegger puede referirse al fenómeno global del «estado de abierto» de la siguiente forma: «El “estado de abierto” del comprender, en tanto que constituido co-originariamente por el “por mor de qué” y por la significatividad, afecta al integro “ser-en-el-mundo” (...) El “por mor de qué” y la significatividad están abiertos en el *Dasein*, es decir: el *Dasein* es un ente al que, en cuanto “ser-en-el-mundo”, le va él mismo» (SyT, págs. 143/160-161)³⁷.

A fin de poder ver en qué consiste la «mundanidad del mundo» como «determinación *existencial* (...) del *Dasein*» (SyT, págs. 88/102), pasaremos a analizar la estructura existencial o, lo que es lo mismo, el «estado de abierto» del *Dasein*.

1.4. El «estado de abierto» del *Dasein*

En la introducción de este análisis (parte 1ª, sección 5ª, capítulo 5º) Heidegger retoma su punto de partida —es decir, su crítica al esquema sujeto-objeto— que ya constituyó el hilo conductor de su análisis de la «mundanidad del mundo». Al volver al punto de partida reaparece de nuevo la dificultad de situar la tercera instancia (el «mundo») —requerida para dicha crítica— en la dicotomía *Dasein*/entes distintos del *Dasein*.

Heidegger describe la situación como sigue: «¿Pero qué otra cosa se nos presenta con este fenómeno [del mundo, C.L.], sino el *commercium* “ante los ojos” entre un sujeto “ante los ojos” y un objeto

³⁷ Aquí se puede reconocer ya gracias a la insistencia del propio Heidegger, lo que ya habíamos mencionado anteriormente (véase nota anterior), a saber, que la «estructura de la cura» propia del *Dasein* (que se aborda ya con el «por mor de qué») sólo puede ser una condición de posibilidad necesaria (no suficiente) del «mundo», de la «significatividad», pero de ninguna manera un rendimiento del *Dasein*. Esto quedará aún más claro a lo largo de nuestro análisis posterior.

“ante los ojos”?» (SyT, págs. 132/149). En contra de esta concepción del «entre» o, como él la llama, del «ser-en» como «un modo de ser de un sujeto “ante los ojos” producido a través de la cualidad de “ante los ojos” propia del “mundo”» (ibíd.), Heidegger considera «más bien el “ser-en” como el modo de ser esencial de este ente mismo. (...) El ente, que esencialmente se constituye a través del “ser-en-el-mundo”, es él mismo ya, en cada caso, su “ahí”» (ibíd.). Por ello el *Dasein* es «en el modo de ser de su “ahí”. (...) Es (...) iluminado en sí mismo *en cuanto ser-en-el-mundo*, no por obra de otro ente, sino de tal forma que él mismo es la iluminación. (...) *El Dasein es su “estado de abierto”*» (SyT, págs. 133/150). A pesar de que el análisis del fenómeno de partida —el «estado de abierto del ser» (o, lo que es lo mismo, el *factum* de la comprensión del ser)— había mostrado que éste «debe estar dado con antelación al *Dasein*», dicho fenómeno queda reducido, a causa de la estrechez del marco metodológico, al «estado de abierto» del *Dasein*: el *Dasein* es él mismo la iluminación, «pero», como Heidegger anotará más tarde al margen de su ejemplar de SyT, «no la produce» (SyT, pág. 442, [133b]). En esta inconsecuencia conceptual se aprecia ya la *Kehre*, puesto que tras ésta, la «iluminación del ente» se entiende, como veremos, como algo que «ha acontecido siempre ya, de modo inadvertido, en el lenguaje» (UKW, págs. 60/64).

A continuación intentaremos mostrar cómo, al retrotraer el problema del «mundo» a la «constitución existencial del «ahí»», Heidegger sólo está posponiendo la dificultad, puesto que con ello se reproduce la diferencia ontológica en el análisis mismo del *Dasein*, en tanto que «ser-ahí». Heidegger define el «estado de abierto» como constituido a través del «*encontrarse*», *el comprender y el habla*³⁸.

1.4.1. *El «encontrarse»*

En esta determinación del «estado de abierto» volvemos a toparnos con un problema que ya apareció en el contexto del análisis del instrumento: el análisis del «encontrarse» parece confirmar la tesis según la cual Heidegger, al referirse a los estados de ánimo (*Stimmungen*) del *Dasein*, intenta tematizar fenómenos prelingüísticos; de hecho, bajo el título de «estado de abierto», Heidegger sigue la huella

³⁸ Respecto a la diferenciación entre «lenguaje» y «habla» que, a consecuencia de ello, resultará necesaria para Heidegger, véase cap. 1.4.3.

de aquellos fenómenos que contribuyen a lo que él llama el «*perfecto apriórico*, que caracteriza el modo de ser del *Dasein* mismo» (SyT, págs. 85/99), es decir, aquellos fenómenos que nos retrotraen, por así decir, a la «prehistoria» del *Dasein*, que, de alguna manera, dan cuenta de su finitud y para los que éste, por ello, no puede reclamar autoría alguna. Sin duda hay que situar aquí los estados de ánimo en los que el *Dasein* se encuentra siempre ya. Estos son el correlato «óntico» del «encontrarse» «ontológico»: «Aquello que señalamos *ontológicamente* con el título de “encontrarse”, es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: la disposición, el estado de ánimo» (SyT, págs. 134/151).

Se podría tener la impresión de que la dimensión mencionada aquí por Heidegger es el único lugar sistemático en el que el estatus preeminente del lenguaje no está necesariamente pre-programado («miedo», «desaliento», «indiferencia» parecen apuntar al nivel pre-lingüístico, a un resto de naturaleza en el *Dasein*). Esto se podría colegir *prima facie* incluso a pesar de la afirmación expresa de Heidegger de que «el “encontrarse” y el comprender están cooriginariamente determinados por el *habla*» (SyT, págs. 133/150). Respecto a ello deben hacerse dos observaciones:

De entrada, Heidegger se interesa por los estados de ánimo sólo en tanto que son accesibles desde un punto de vista «ontológico»; es decir, en este contexto Heidegger está interesado solamente en «lo que “abre” el estado de ánimo y cómo lo abre» (SyT, págs. 135/153). Por consiguiente, aquello que para Heidegger es ontológicamente relevante, es el «“que es y tiene que ser” abierto en el “encontrarse” del *Dasein*» (ibíd.). Heidegger explica esto del siguiente modo: «En el estado de ánimo el *Dasein* está siempre ya abierto en tanto que *aquel* ente, al que se entregó al *Dasein* en su ser, como el ser que tiene que ser existiendo» (SyT, págs. 134/152). Aquí se aprecia cómo es la misma diferencia ontológica la que trae consigo la estructura del «algo como algo» o, por decirlo de otro modo, del «significar» (de ahí también la preeminencia del lenguaje), de forma que todo fenómeno que puede pertenecer al análisis existencial —o que tiene un aspecto ontológico o una «capacidad de apertura»— sólo es accesible en tanto que simbólicamente interpretado. Por lo demás, aquí mismo se podría encontrar ya una explicación del punto de partida de SyT, es decir, una explicación de que el *Dasein* sea aquel ente —accesible dentro del mundo— que tiene un *comprender* de sí mismo, del mundo y del ser del ente.

Por otra parte, se puede encontrar una explicación explícita de Heidegger para su afirmación de que «el “estado de abierto” y el comprender están cooriginariamente determinados por el habla», cuando prosiguiendo su «análisis del lenguaje» nos dice:

El lenguaje, en cuanto es un estado de expresado (*Ausgesprochenheit*) alberga en sí una interpretatividad (*Ausgelegttheit*) de la comprensión del *Dasein*. (...) Esta [interpretatividad C.L.] *regula y distribuye las posibilidades* del comprender de término medio y del correspondiente *encontrarse* (SyT, págs. 167-168/186-187, cursivas mías)³⁹.

1.4.2. *Comprender*

Si se tiene presente este contexto, resulta claro el desarrollo concreto del análisis del comprender (§ 31), cuyo núcleo es formulado por Heidegger del siguiente modo:

«El *Dasein* se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades» (SyT, págs. 145/163), y, por ello, «la posibilidad, en cuanto “existenciario”, [es] la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*» (SyT, págs. 143-144/161).

Que esto no se debe a la capacidad que el *Dasein* posee para la acción teleológica en sentido lato (en forma del «ser libre para» [SyT, págs. 144/162]), sino también a la existencia de un *medio simbólico* que «regula y distribuye» (SyT, págs. 168/187) —frente a la realidad presente o «ante los ojos»— las *determinadas* posibilidades⁴⁰, es algo

³⁸ Esta reflexión representa el complemento exacto del peculiar tipo de «apertura» que Heidegger ya atribuía al signo, en contraposición al instrumento, en el párrafo correspondiente; dicha «apertura» era precisamente «más originaria» (SyT, págs. 80/94) pues «el tomar algo como signo puede incluso descubrir» (ibíd.). La «apertura del mundo» —el «estado de interpretado»— que el lenguaje «alberga en sí», regula y distribuye las posibilidades dentro de las cuales pueden moverse las otras fuentes de «apertura» simbólica (como, por ejemplo, los estados de ánimo).

⁴⁰ No cabe duda de que las «posibilidades» sólo pueden «estar dadas» en un medio simbólico. El «ser libre para», entendido como el «estar abierto a posibilidades», sólo puede aparecer en el plano de la cultura, caracterizada por su estructura simbólica; precisamente aquí se muestra la limitada aplicabilidad del modelo teleológico de acción a los contextos culturales. Heidegger insiste explícitamente en que no se confunda su modelo del «proyecto» (*Entwurf*) con el de la acción teleológica: «Proyectar no tiene nada que ver con un comportarse de acuerdo con un plan pensado previamente, en virtud del cual el *Dasein* organiza su ser» (SyT, págs. 145/163).

que puede rastrearse ya en la conceptualización del *Dasein* como «proyecto arrojado».

Dado que el *Dasein* depende de *un* mundo, su «ser posible» —el «“ser libre” para el más propio “poder ser”» (SyT, págs. 144/161)— «le resulta a él mismo claro en diversos modos y grados posibles» (ibíd.), lo cual significa que «el *Dasein*, en tanto que esencialmente “situado”, está ya, en cada caso, sumido en determinadas posibilidades» (ibíd.). ¿De dónde surgen estas *determinadas* posibilidades que le están *dadas con antelación* al *Dasein*?

Para poder dar respuesta a esta cuestión Heidegger debe recurrir a la otra fuente de «apertura» del *Dasein*: «El “proyectarse” comprensivo del *Dasein*, en tanto que fáctico, es siempre en cada caso en *un* mundo descubierto. *De éste* toma (...) *sus posibilidades*» (SyT, págs. 194/215, cursivas mías).

A partir de estos dos componentes —sólo separables analíticamente— Heidegger puede explicar «el *Dasein* en tanto que comprender» mediante el modelo del «proyecto arrojado»: «El comprender, en tanto que “apertura”, concierne siempre a la total estructura fundamental del “ser-en-el-mundo”. (...) Proyecta el ser del *Dasein* tanto desde su “*por mor de qué*” como —*cooriginariamente*— desde la *significatividad* en tanto que la mundanidad de su *respectivo mundo*» (SyT, págs. 144-145/162-163, cursivas mías).

El comprender sólo puede tener lugar a partir de determinadas posibilidades, es decir, a partir del «margen de acción del “poder ser” fáctico». Para ello uno debe poder explicar la *facticidad* en la que el *Dasein* se encuentra «siempre ya» en tanto que «proyecto arrojado». A ello se refiere la siguiente concepción de Heidegger:

En razón de la forma de ser constituida por el existenciarlo de la «proyección», el *Dasein* es constantemente «más» de lo que *efectivamente* es. (...) Pero nunca es más de lo que *fácticamente* es, porque a su *facticidad* le es *inherente, de un modo esencial, el “poder ser”* (ibíd., cursivas mías).

Sin embargo, teniendo en cuenta que la «facticidad» del *Dasein* consiste precisamente en «ser-en-el-mundo» y el mundo representa una «totalidad de significatividad» (SyT, págs. 151/169) —es decir, es de naturaleza simbólica— Heidegger puede decir, de modo consistente, que «a su facticidad [la del *Dasein*, C.L.] le es inherente, de un modo esencial, el “poder ser”» o, dicho de otro modo, que «en tanto que “arrojado”, el *Dasein* está “arrojado” en el modo de ser del proyectar» (SyT, págs. 145/163).

Este segundo aspecto de la explicación del *Dasein* como «proyecto arrojado» se deriva de forma inmediata del hecho de que aquello que le está dado con antelación al *Dasein* son precisamente «posibilidades», en plural. Por un lado, al *Dasein* le están dadas *determinadas* posibilidades (lo que constituye el primer aspecto del «estado de arrojado»); sin embargo, por otro lado, —precisamente porque se trata de «posibilidades» (en plural)— el *Dasein* no puede evitar *proyectarse*, en cada caso, a partir de ellas, es decir, elegir entre ellas (esto es lo que Heidegger entiende por «tener que ser»).

Pero esto significa, al mismo tiempo, que este carácter dependiente del *Dasein*, tal como señala K. O. Apel, no puede entenderse en el «sentido puramente estático-sistemático de una presuposición necesaria»⁴¹, a pesar de que el modo en que Heidegger habla de «significatividad», «mundanidad», etc. —que representa, sin duda, el intento de concebir el «ser-en-el-mundo» como «estructura *a priori* necesaria del *Dasein*» (SyT, págs. 53/65)— pueda sugerirlo. Donde esto resulta más claro es en el núcleo del análisis de la «estructura de la cura» propia del *Dasein*, en cuyo marco se excluye sistemáticamente la autoría del *Dasein* frente al mundo. Véase sino el resumen que Heidegger ofrece de los momentos estructurales de la «estructura de la cura»:

1. A la constitución del ser del *Dasein* le es inherente, de modo esencial, el «estado de abierto» en general. Este «estado» abarca la totalidad de la estructura del ser que se ha explicitado en el fenómeno de la cura (SyT, págs. 221/242).

El segundo punto empieza con el mismo gesto trascendental:

2. A la constitución del ser del *Dasein* y precisamente como *constitutivum* de su «estado de abierto», le es inherente el «estado de arrojado» (*Geworfenheit*) (ibíd.).

A pesar de que en este punto resulta ambivalente lo que se quiere decir con «estado de arrojado», el asunto se aclara definitivamente cuando, para mayor precisión, se añade:

En éste [el «estado de arrojado», C.L.] se pone al descubierto que el *Dasein* ya está, en cada caso, en cuanto mío y éste, en un *determinado* mundo y entre un determinado círculo de determinados entes intramundanos. El «estado de abierto» es *esencialmente fáctico* (ibíd., cursivas mías)⁴².

⁴¹ Apel, K. O.: «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung», *op. cit.*, pág. 139.

⁴² Aquí puede verse cómo es llevada a cabo la detranscendentalización implícita

1.4.2.1. Comprender e interpretar

Una vez establecida la estructura del comprender —la estructura del *Dasein*— como «proyecto arrojado», Heidegger continúa con la diferenciación entre «comprender e interpretar» (§ 32), mediante la cual presentará, en el párrafo siguiente, el «enunciado como modo derivado de la interpretación». Estas distinciones tienen su sentido en el mismo contexto que la distinción entre lo «ante los ojos» y lo «a la mano», con la que Heidegger se refiere a los distintos «modos de ser» del *Dasein*. El enunciado es un modo *derivado* de la interpretación exactamente en el mismo sentido en que el conocer era un modo *fundado* del «ser-en-el-mundo», es decir, es el resultado de un rendimiento que Heidegger entiende como «una determinada desmundanización del mundo» (SyT, págs. 65/78); pues el ente, en tanto que «ante los ojos» o, por decirlo de otra forma, en tanto que aquello «sobre lo que» versa el enunciado determinante, se caracteriza precisamente por el hecho de que sale al encuentro aislado del contexto, es decir, «desmundanizado», y no sobre el transfondo de un «mundo» como una totalidad preestablecida.

Dado que Heidegger ha mostrado ya la estructura universal del comprender como el modo de ser más originario del *Dasein*, puede caracterizar todo rendimiento teórico como modo derivado de este comprender, esto es, como «una variedad del comprender (...), que se ha perdido en la legítima empresa de concebir lo “ante los ojos” en su esencial “incomprensibilidad”» (SyT, págs. 153/171).

ya en la «diferencia ontológica» (sustituta, como ya mencionamos anteriormente, de la dicotomía empírico/trascendental). De todas formas, ello no significa que SyT recaiga en el empirismo, sino más bien que Heidegger, con esta tercera instancia del «mundo» simbólicamente estructurado —y por tanto históricamente cambiante—, está abriendo el camino a una completa reelaboración de los problemas filosóficos tradicionales o, por decirlo de otro modo, está llevando a cabo el «giro hermenéutico». (Véase, en este sentido J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988, págs. 48-50.)

K. O. Apel, en *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (op. cit.), muestra hasta qué punto esta detranscendentalización está ligada con el paso del paradigma del la filosofía de la conciencia al paradigma del lenguaje: «De lo dicho hasta ahora resulta claro que el *a priori* trascendental de sentido de la comprensión del mundo —que se había supuesto siempre ya *en* y *con* el lenguaje cotidiano—, no puede equipararse sin más con el *a priori* kantiano de la “conciencia en general” y sus categorías. Aquel *a priori* no está establecido de una vez por todas para todos los seres humanos, sino que es simplemente el núcleo sustancial de aquella precomprensión del mundo en la que nosotros, como miembros de una comunidad histórica de lenguaje (...) nos encontramos en cada caso “de antemano” a cualquier comprensión presente del mundo».

Por el contrario, con la diferencia entre comprender e interpretar Heidegger no se refiere a un rendimiento teórico sino que intenta explicar el carácter de «proyecto» de todo comprender: «El proyectar del comprender tiene la peculiar posibilidad de perfeccionarse. Al perfeccionamiento del comprender lo llamamos *interpretación*. (...) Interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender» (SyT, págs. 148/166).

La interpretación se constituye mediante lo que Heidegger denomina la «estructura del algo como algo» (*Als-Struktur*):

Lo *expresamente* comprendido tiene la estructura del *algo como algo*. (...) El «cómo» constituye la estructura de la expresabilidad de algo comprendido; constituye la interpretación (SyT, págs. 149/167).

Sin embargo, con esta «expresabilidad» Heidegger no se refiere al hecho de que lo previamente comprendido se expresa lingüísticamente, sino que parece apuntar más bien a un tipo de expresabilidad que existe con independencia de que lo comprendido sea proferido o no en un enunciado, puesto que es precisamente tal «expresabilidad» la que tiene que posibilitar esto último. En este sentido, prosigue:

La articulación de lo comprendido en la aproximación interpretativa a los entes siguiendo el hilo conductor del «algo como algo» es *previa* al enunciado temático sobre ellos (ibíd.).

Para poder explicitar esto con más detalle 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 y por ello —en tanto que representa el equivalente del «ser-en-el-mundo»— es «más originario» (posteriormente se caracterizará como «articulación de la inteligibilidad» del «habla»). Mediante esta diferenciación Heidegger puede poner de relieve dos tesis —mutuamente relacionadas— que son las que constituyen el núcleo hermenéutico de SyT: 1) la universalidad de la estructura del «algo como algo» y 2) el carácter previo del comprender frente al conocer que se sigue de dicha universalidad.

1) La *universalidad de la estructura del «algo como algo»* se corresponde con la universalidad del signo tematizada en el análisis del «mundo». Heidegger defiende esta tesis afirmando que

«todo simple ver antepredicativamente lo “a la mano” es ya en sí mismo interpretativo-comprensivo» (SyT, págs. 149/167) ⁴³. Con esta afirmación se da el paso más importante en la crítica heideggeriana al modelo de la percepción de la filosofía de la conciencia. Desde un punto de vista sistemático, este paso trae consigo, al mismo tiempo, la sustitución del «mundo exterior», supuesto por la filosofía de la conciencia como independiente de toda interpretación y, en esa medida, accesible inmediatamente al «simple ver», por una multiplicidad infinita de interpretaciones (o «visiones del mundo», como las denominó Humboldt). Precisamente para dar cuenta de esta circunstancia, Heidegger introducirá la distinción entre comprender e interpretar.

2) *El carácter previo del comprender frente al conocer*, que se sigue de lo anterior, conduce a la tesis heideggeriana de que «el enunciado es un modo derivado de la interpretación» (I.4.2.2.); y esto en tanto que el enunciado no puede «por sí mismo “abrir” primariamente entes», sino que «tiene siempre ya por base el ser-en-el-mundo» (SyT, págs. 156/175). De lo que se sigue que «la manera original de llevar a cabo la interpretación no estriba en formular un enunciado teórico» (SyT, págs. 157/176). Con ello, en definitiva, se está sustituyendo el modelo «atomista» del enunciado por el modelo «holista» del texto. Y sólo mediante este giro es posible captar la relevancia del «círculo del comprender», pues «interpretación no es nunca un aprehender libre de supuestos de algo previamente dado» (SyT, págs. 150/168), sino que «toda interpretación que tenga que contribuir a la comprensión debe de haber comprendido ya lo que trate de interpretar» (SyT, págs. 152/170).

Desde esta perspectiva Heidegger puede entonces tematizar fenómenos específicamente hermenéuticos como la «preestructura del comprender» —o, dicho en la terminología de la filosofía del lenguaje contemporánea, el «*saber de fondo*»— (y que sustituyen al «simple ver» de la fenomenología husserliana) (I.4.2.3.).

1.4.2.2. La tesis del carácter «derivado» del enunciado

En este punto resulta inevitable volver a referirnos a la discusión en torno a la interpretación de *Ser y tiempo*; Tugendhat, por ejemplo,

⁴³ Al respecto véase la nota siguiente.

parece colegir de dicha tesis que la obra intenta tematizar ámbitos prelingüísticos; y ello le sirve como plataforma desde la que formular su crítica, en la que implícitamente se da por supuesta la equivalencia «antepredicativo=prelingüístico».

Para afrontar esta crítica parece de entrada aconsejable aproximarse un poco más a aquello que Heidegger concretamente perseguía con su referencia a lo «antepredicativo» y analizar qué premisas teóricas llevaba aparejado. Para ello debemos anticipar algunos de los resultados de este trabajo que, si bien sólo pueden analizarse de forma pormenorizada más adelante (cap. 1.4.3.), resultan imprescindibles para examinar la crítica de Tugendhat y, en concreto, para valorar hasta qué punto la mencionada equivalencia (sobre la que tal crítica se construye) está justificada.

Si se observa el contexto en el que Heidegger habla de «ante-predicativo» se puede ver, de forma más precisa, cuál es su objetivo último. Heidegger escribe:

El trato interpretativo y que «ve en torno» con aquello que es «a la mano» en el mundo circundante —un trato que «ve» esto *como* mesa, puerta, coche, puente— no necesita explicitar necesariamente lo interpretado en términos de «ver en torno» también en un *enunciado* determinativo. Todo simple ver antepredicativo de lo «a la mano» es ya en sí mismo interpretativo-comprensivo (SyT, págs. 149/167).

No obstante, esto no va más allá de lo que Heidegger ya había dicho en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925 como objeción contra Husserl, a saber, que «no hablamos sobre aquello que vemos sino al contrario, vemos lo que se habla sobre las cosas» (GA, 20, 75). Esta objeción se concreta a lo largo de esta lección (§ 28), cuando Heidegger analiza la «esencia del lenguaje» a partir de los cuatro momentos estructurales del habla. Aquí distingue —como veremos en el cap. 1.4.3.— el «develar» (*Offenbarmachen*) del lenguaje de otros dos momentos, el de la «comunicación» (*Mitteilung*) y el de la «manifestación» (*Kundgabe*). El «develar» incluye, a su vez, los siguientes dos momentos (en correspondencia con la distinción entre el *cómo* «hermenéutico» y el «apofántico»): *identificación* (es decir, «aquello sobre lo que el habla versa») y *predicación* (como «lo hablado» que califica lo anterior). En relación a lo primero, Heidegger explica: «esto no significa otra cosa que (...) el “sobre qué” (*das Worüber*) se devela en el habla» (GA, 20, pág. 361). Aquí se

encuentra precisamente, en términos sistemáticos, el paso que permite a Heidegger ir más allá del modelo de la percepción y del que necesariamente se sigue el modelo del comprender, porque si la identificación sólo es posible mediante el «habla que devela» (es decir, si la identificación, en este sentido, es siempre ya interpretación), entonces el modelo del comprender, en sentido heideggeriano, precede efectivamente al de la percepción.

Sobre este transfondo resulta evidente que en las mencionadas reflexiones el interés de Heidegger no gira en absoluto en torno a los rendimientos «prelingüísticos», sino que su argumentación, en tanto que sitúa aquellos dos momentos en el «habla», se mueve más bien —utilizando términos de filosofía del lenguaje— en el marco de la distinción entre *significado* y *referencia*. Pues sólo esta distinción permitirá a Heidegger hacer plausible la tesis de que a la identificación del referente —es decir, del «sobre qué del enunciado»— le es inherente ya una previa «apertura del mundo» (*Welterschließung*) —o «interpretación». Y sólo así obtiene toda su fuerza la tesis dirigida contra Husserl de que «todo simple ver antepredicativo de lo “a la mano” es ya en sí mismo interpretativo-comprensivo» (SyT, págs. 149/167)⁴⁴.

Por lo demás, y en relación a la crítica de Tugendhat, debe señalarse que Heidegger, con su tesis del «carácter derivado del enunciado» está queriendo mostrar que el enunciado no puede «por sí mis-

⁴⁴ En términos de teoría del significado, esta tesis —que ha de mostrar la estructura del «algo como algo» ya en lo antepredicativo— implícitamente obliga a Heidegger a presuponer que la relación de designación (entre un nombre y un objeto) puede entenderse —a la manera de Frege (véase nota 17)— como una atribución implícita mediante la cual, por medio de un nombre, se adscribe al objeto, al mismo tiempo, una determinada propiedad o un «sentido» «a partir del cual algo es comprensible como algo» (SyT, pág. 151). Con esta asimilación implícita de los nombres a predicados se establece ya la base para la posición que —siguiendo a Putnam— hemos denominado «intensionalismo» (véase cap. 2.1.1.) —es decir, aquella posición según la cual, la intensión (significado) determina la extensión (referencia). Siguiendo dicha concepción, un referente (es decir, un «ente») resulta accesible exclusivamente a través de su «sentido», siendo por tanto dicho sentido «constitutivo» de dicho referente (en tanto que «ente intramundano»). Es esta problemática —que se plantea en términos de teoría de la referencia y que resultará incluso mucho más clara tras la *Kebré*— y no cualquier apelación a lo prelingüístico, lo que motiva que Heidegger se ocupe en nuestro contexto del «ver antepredicativo» o de la identificación de los entes (la referencia a ellos) y explica, a su vez, su especial dedicación al análisis de la palabra (en lugar de la oración) después de la *Kebré*. En el capítulo 4 discutiremos ampliamente las dificultades de esta teoría de la referencia resultante de la interpretación heideggeriana de la relación de designación.

mo “abrir” primariamente entes», sino que «tiene siempre ya por base el ser-en-el-mundo» (SyT, págs. 156/175).

Así pues, subrayando el carácter circular de todo comprender (es decir, la estructura holista del lenguaje), Heidegger está más bien cuestionando el modo de operar tradicional que se limita al análisis del enunciado «como único hilo conductor para el *acceso* al ente particular» (SyT, págs. 154/173, cursivas mías). De modo que no se trata aquí de tematizar «fenómenos prelingüísticos» sino de sostener la prioridad del «comprender» frente al «conocer» —y con ello, la primacía del holismo en todo análisis de los fenómenos lingüísticos, así como del comprender. Para discutir ambas perspectivas será preciso acometer un examen detallado de la argumentación de Tugendhat.

En *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt, 1979) Tugendhat entiende el análisis del «mundo» emprendido por Heidegger en el sentido de «la tesis de que el ente no “sale al encuentro” aislado, sino en su “conformidad” dentro de una situación de acción determinada por el interés; ésta es lo que [Heidegger] designa como “mundo”» (pág. 186). Y, prosiguiendo esta interpretación del «mundo» —que, como mínimo, se aparta completamente del texto— continúa: «Heidegger piensa que el “estado de abierto” del ente intramundano, en tanto que “a la mano”, puede interpretarse como una forma antepredicativa de encontrar (§ 32)», pues «el “hacia qué” original del “abrir”» sería «la “totalidad de conformidades. De esta forma ésta resulta antepredicativamente accesible en tanto que “a la mano”» (pág. 187). Partiendo de ahí Tugendhat critica la tesis heideggeriana del «carácter derivado del enunciado» como sigue:

Sin embargo, no está nada claro que aquellos caracteres que una cosa tiene gracias a su referencia a una «totalidad de conformidades» y a un «por mor de qué», no puedan ser, por su parte, expresables mediante predicados. (...) Mientras que la tesis del «ser-para», en tanto que «sentido del ser» diferenciable del de lo «ante los ojos», es una tesis controlable porque se pueden presentar formas no asertóricas de oraciones en las que se expresa aquel sentido, *la tesis de lo «a la mano» como un «sentido del ser» propio conduce fuera del lenguaje*. Por muy clarificadora que sea la idea de que solo hay «estado de abierto» en relación con un interés (o la «cura») (...), de ello no se sigue que el «estado de abierto» constatativo que se articula en oraciones enunciativas sea el modo derivado de un «estado de abierto» primigenio. La tesis de un carácter derivado de este tipo es especulativa en el sentido de que no es posible ver mediante qué criterios puede juzgarse su corrección. Lo mismo ocurre con la tesis de que debe haber un sentido del ser —lo «a la mano»— que

no es aprehensible en el lenguaje, es decir, que no es ningún sentido del «ser» (págs. 187/188, cursivas mías)⁴⁵.

Pero el propio Heidegger acentúa expresamente que de ninguna forma está tematizando algo que se halle fuera de la estructura del «algo como algo» (es decir, del «significar»). Esto resulta especialmente claro en la caracterización del «enunciado» como «modo originario de la interpretación» (y no del comprender). Si en la especificación del comprender —así como del «encontrarse»— como algo «determinado originariamente a través del habla», se podría señalar una cierta vaguedad (en el sentido de que aún quedaría abierta la cuestión de si la distinción analítica entre «comprender» y «habla» permite concluir el carácter «prelingüístico» del *comprender*), no hay ninguna duda en cambio de que, en el caso de la *interpretación* (que Heidegger define como el «expresar y el debatir algo como algo» (SyT, págs. 62/74)), no se da una alternativa interpretativa de este tipo.

Incluso si Heidegger concibiera el comprender en términos prelingüísticos, ello todavía no aportaría nada en favor de una fundamentación del habla en un primigenio «estado de abierto prelingüístico». En este contexto resulta conveniente no perder de vista el modo en que Heidegger entiende el «estado de abierto»:

El «estado de abierto» se constituye a través del «encontrarse», del comprender y del habla (SyT, págs. 220/241).

Por lo demás, en el momento de introducir estos existencialistas, Heidegger había advertido ya expresamente de la imposibilidad de derivar unos de otros (lo que Heidegger llama «indeductibilidad») o, lo que es lo mismo, de «la co-origenariedad de los momentos constitutivos»: «La inductibilidad de algo originario no excluye sin embargo una multiplicidad de los caracteres del ser que son constituti-

⁴⁵ Teniendo en cuenta esta lectura cuando menos reduccionista, si no errónea, de SyT, resulta comprensible que Tugendhat, en sus *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt, 1976) considere que «la situación, en Heidegger, es especialmente desconcertante. (...) Frente al “estado de abierto” que se articula en oraciones [Heidegger, C.L.] pretende demostrar un “estado de abierto” pre-lógico y pre-lingüístico, más original que aquél; estado que analiza, sin embargo, siguiendo el hilo conductor de la estructura del enunciado (del “algo como algo”, § 32). Esta supresión de las oraciones del núcleo del análisis del “estado de abierto” se contradice con la importancia central que Heidegger otorga al lenguaje (“El lenguaje es la casa del ser”») (págs. 104-105).

vos para ello. Caso de que estos caracteres se muestren, entonces son existencialmente cooriginarios. El fenómeno de la *cooriginariedad* de los momentos constitutivos ha sido a menudo pasado por alto por la ontología» (SyT, págs. 131/148).

Ahí se encuentra precisamente la razón por la que Heidegger, con su tesis de que el enunciado es un modo derivado de la interpretación, no podía estar pensando en ningún caso en una «derivabilidad» del lenguaje a partir del comprender.

Que el lenguaje sea visto en SyT como *constituido* (o como «ente intramundano» que «puede encontrarse como algo “a la mano”» [SyT, págs. 161/180]) y que, con este fin y mediante una lectura hipostatizante de la diferencia ontológica, se retrotraiga a un fundamento existencial-ontológico no significa en ningún caso el establecimiento de una base «pre-lingüística». Pues el fundamento del lenguaje que Heidegger tiene en mente es el *habla*, es decir, «la articulación de la inteligibilidad» o «la estructuración significativa de la inteligibilidad del “ser-en-el-mundo”» (SyT, págs. 162/180). La articulación de la totalidad de significados (el «habla») es el fundamento *ontológico* de los lenguajes *ónticos* (o sistemas de signos) presentes o «ante los ojos». Gracias a esta división —y a pesar de las distintas «interpretaciones» del mundo que se derivan de los distintos lenguajes naturales existentes— Heidegger cree haber encontrado en el habla —en la «articulación»— una unidad a la que todos aquellos lenguajes pueden remitirse y que, por tanto, permitiría descubrir las «formas fundamentales de una posible articulación significativa de *lo comprensible en general*» (SyT, págs. 166/185, cursivas mías); de esta forma sería posible explicar, mediante la «temporalidad del habla», el «“surgimiento” del “significado”» (véase SyT, págs. 349/377-378).

Como veremos más adelante de forma detallada (cap. 1.4.3.), esta división es efectivamente inconsecuente. Pero, por las razones expuestas, esta inconsecuencia resulta inabordable, sin embargo, mediante una argumentación como la de Tugendhat. En este contexto se aprecia claramente que, para comprender el objetivo de la crítica heideggeriana al modelo de la percepción de Husserl, resulta completamente contraproducente insistir en esta cuestión, nunca planteada en SyT. Para poder determinar con mayor precisión dicho objetivo, hay que analizar con detalle el curso de la argumentación de Heidegger.

Basándose en la distinción entre el «cómo apofántico» del enunciado y el «cómo hermenéutico» de la interpretación, Heidegger defiende la tesis de que el enunciado es «un modo derivado de la inter-

pretación». Sin embargo, esta distinción —que resulta central para la argumentación de Heidegger tanto en éste como en otros contextos— desaparece totalmente en la interpretación de Tugendhat.

Esta distinción viene motivada por la intención de Heidegger de cuestionar aquella concepción del «conocer» —propia de la filosofía de la conciencia— que, al orientarse por el modelo de la «percepción», confía todavía en la posibilidad de un «simple ver». A Heidegger le interesa mostrar que no existe ninguna «aprehensión de lo dado libre de presuposiciones» (SyT, págs. 150/168) que pudiera «objetivarse» posteriormente mediante la capacidad predicativa del sujeto. En el marco de esta cita de SyT, Heidegger prosigue:

El «simple ver» de las cosas inmediatas que «tienen relación con»... lleva ya en sí mismo la estructura de la interpretación de modo tan primigenio que precisamente un aprehender algo *sin mediación del «cómo»* —por decirlo así, requiere una cierta transposición (...) Este aprehender sin mediación del «cómo» es una privación del ver *puramente* comprensivo, no más originario que éste, sino derivado de él. El estado óntico de «no-expresado» del «cómo» no debe inducir a pasarlo por alto como estructura existencial apriórica del comprender (SyT, págs. 149/167).

Heidegger no pretende dirigir la atención a algo que pudiera encontrarse entre lo lingüístico y lo pre-lingüístico (o, al menos, no existe en el texto ningún elemento que pudiera sugerirlo), sino a lo que tiene que darse previamente a cualquier preferencia de enunciados para que dicha preferencia pueda tener lugar. Heidegger señala al respecto:

La articulación de lo comprendido en la aproximación interpretativa a los entes siguiendo el hilo conductor del «algo como algo» es *previa* al enunciado temático sobre ellos. En éste no surge por primera vez el «cómo», sino que meramente es proferido por primera vez, lo cual sólo es posible si está a disposición en tanto que expresable (ibíd.).

Este argumento central —que constituye la crítica de Heidegger al modelo de la percepción propio de la filosofía de la conciencia— queda establecido aquí sin mayores explicaciones; será en el próximo párrafo cuando Heidegger explique lo que hay que entender por ese «cómo» primigenio (es decir, por la «articulación»). Más adelante (cap. 1.4.3.) veremos que Heidegger determina dicho fenómeno como «habla».

En la Lección del semestre de verano de 1925 Heidegger había señalado ya en qué dirección debía buscarse esa determinación. Allí y en relación con su interpretación «hermenéutica» de la «intuición categorial» había argumentado del mismo modo contra Husserl: «Vemos que, de modo general, todos nuestros comportamientos son vivencias en el amplio sentido del término, vivencias *expresadas*, si bien no en palabras sí al menos en una determinada articulación, mediante un comprender que yo tengo de ellas en tanto que simplemente vivo en ellas, aunque no las contemple temáticamente» (GA, 20, pág. 65). Esta «articulación» es concebida por Heidegger —como ya hemos citado al principio— como «la peculiar determinación del mundo y de su posible concepción y aprehensión por la expresibilidad, por el “haber-sido-ya-hablado-y-rehablado”» (GA, 20, pág. 75).

De ello se deduce ya lo que Heidegger tiene que objetar al intencionalismo propio de una filosofía de corte husserliano, en la que se considera la predicación como el único rendimiento («objetivización») responsable de la constitución del mundo por parte de un sujeto: una filosofía de este tipo, que tome la predicación (o el enunciado) como punto de partida, tiene que hacer la inaceptable presuposición de que dicho sujeto puede arreglárselas *sin un lenguaje estructurado siempre ya mediante la articulación* (que «esté previamente a disposición en tanto que expresable»), pues tal lenguaje, en realidad, ha de aparecer como resultado de la actividad de este sujeto. Si se establece la predicación como punto de partida se ha pasado ya por alto esta «articulación», es decir, la «estructuración significativa de lo comprensible del “ser-en-el-mundo”» (SyT, págs. 161/180) que es previa al enunciado temático y lo hace posible. Precisamente éste es el núcleo de la transformación *hermenéutica* de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger (o, como Gadamer titula en *Verdad y método*, del «descubrimiento de la pre-estructura del comprender por Heidegger») que socava las bases del modelo de la percepción propio de la filosofía de la conciencia.

A Tugendhat se le escapa que Heidegger, en este punto, está atacando la filosofía de la conciencia exactamente por las mismas razones que Tugendhat mismo esgrime en las lecciones novena y décima de su *Introducción a la filosofía del lenguaje*, a saber, por el hecho de que la relación sujeto-objeto sólo puede entenderse como mediada simbólicamente y no mediante el modelo de la percepción, según el cual «entender una oración» es concebido como un caso de «representarse un objeto».

El motivo por el que Tugendhat no ve este paralelo puede muy

bien encontrarse en que él recurre precisamente a la oración (o al enunciado) para argumentar contra Husserl que nuestra percepción remite ya implícitamente a una estructura proposicional y no al revés (que la estructura proposicional remita a la percepción o incluso sea reductible a ésta). Por eso Tugendhat considera que Heidegger, con su intento de mostrar el carácter derivado del enunciado nos «conduce fuera del lenguaje».

La cuestión que se plantea inmediatamente es si la identificación entre lenguaje y enunciado (o, incluso, entre lenguaje=conjunto de todos los enunciados) que Tugendhat presupone como evidente, es tan aporética como parece a primera vista, especialmente cuando aparece en el marco del intento de explicar la *comprensión* de una oración.

El modelo holista del lenguaje en tanto que totalidad transmitida y común que satisface una «específica función de apertura» (SyT, págs. 150/168) —que tiene que haber tenido lugar «siempre ya» antes de que el sujeto pueda «referirse a» o proferir algo «como algo»— ha sacado a la luz fenómenos inherentes al comprender (como la anticipación de sentido, el círculo del comprender, etc.) que hoy día ya no pueden dejarse de lado y, ante los cuales, un modelo de lenguaje centrado en el enunciado tiene que fracasar, en la medida en que intente objetivar dicha totalidad (o explicarla como un rendimiento del sujeto). Las características de este plexo de sentido estructurado simbólicamente que Heidegger intenta esbozar en SyT no se reflejan, ni tan sólo a pequeña escala, en el enunciado y no pueden adjudicarse a ninguna parte aislable de la oración. Por ello, no pueden tampoco verificarse mediante cualesquiera «formas de oración»⁴⁶.

⁴⁶ Aquí pueden apreciarse los límites de la concepción del lenguaje propia de la semántica formal en la que se apoya Tugendhat. Que Tugendhat considere las reflexiones de Heidegger relacionadas con la función de apertura del mundo del lenguaje como «especulativas» —por el hecho de que no existe ninguna forma de oración en virtud de la cual pueda establecerse tal apertura del mundo— no significa que un modelo como el de Tugendhat no se vea afectado por los problemas que aquí se ponen de manifiesto. Las dificultades inherentes a todo intento de buscar la unidad mínima de sentido en algo distinto del lenguaje como un todo —lo que desde hace un tiempo se viene investigando en la filosofía analítica bajo la rúbrica «holismo del significado»— no son otra cosa que las consecuencias de la problemática abordada aquí por Heidegger y que ha sido tratada desde un principio en la tradición de la filosofía del lenguaje alemana —la cual ha partido siempre de un modelo holista de lenguaje. (Hemos analizado con detalle esta cuestión en *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid 1993.)

Un buen testimonio de la reflexión en torno a estos problemas metodológicos en la

A ello apunta precisamente Heidegger con su tesis del carácter «derivado» del enunciado, pues éste no puede «por sí mismo, abrir primariamente entes. (...) Al enunciado (...) le es inherente, en cada caso, una articulación significativa de lo indicado; el enunciado se mueve en un determinada estructura conceptual. (...) La “anticipación conceptual” (*Vorgriff*) que acompaña siempre al enunciar permanece generalmente inadvertida, *porque el lenguaje, en cada caso, encierra ya en sí mismo una estructura conceptual formada*. El enunciado, como la interpretación en general, tiene necesariamente sus fundamentos existenciales en el “tener previo”, la “pre-visión” y la “anticipación conceptual»». (SyT, págs. 156-157/175, cursivas mías).

Así pues, es esta pre-estructura del comprender —y no el enunciado— la responsable de la «función de apertura de la interpretación» (SyT, págs. 150/168) y, por tanto, del «acceso a los entes», precisamente en cuanto marco orientador de toda «apropiación de lo comprendido», es decir, de toda interpretación. El papel preeminente del lenguaje en esta función de apertura se mostrará claramente más adelante (cap. 1.4.3.).

1.4.2.3. La «pre-estructura» del comprender

Para su investigación de la función de apertura Heidegger diferencia tres momentos estructurales que *sólo pueden separarse analíticamente*, es decir, que ni pueden ordenarse jerárquicamente —como pretenden Mittelstraß/Lorenz— ni pueden contemplarse independientemente —como intenta H. Dreyfus. Estos tres momentos son los siguientes:

a) El «tener previo» (*Vorhabe*), que se refiere a las orientaciones prácticas («interpretación circundante») en el trato cotidiano con lo «a la mano»: «Lo “a la mano” se comprende siempre ya a partir de la “totalidad de conformidades”. Ésta no necesita ser aprehendida explícitamente mediante una interpretación temática. (...) Precisamente

filosofía del lenguaje anglosajona lo ofrece H. Putnam en su artículo «Meaning Holism» (en Hahn, L./Schilpp, P. (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle, 1986) cuando dice: «Antes de Quine se nos había obligado a ver la oración y no la palabra como la unidad primaria; desde Quine (...) estamos obligados a ver *todo el lenguaje* como “la unidad de significado»» (pág. 409).

en este modo [no temático, C.L.] es fundamento esencial de la interpretación cotidiana, de la interpretación de lo circundante. Ésta se fundamenta en cada caso en un “tener previo” (SyT, págs. 150/168).

b) La «pre-visión» (*Vorsicht*) que se refiere a la perspectiva de sentido en la que tiene lugar la interpretación: «La apropiación de lo comprendido (...) produce el des-cubrimiento siempre bajo la guía de un “dirigir la vista” que fija aquello respecto a lo cual debe interpretarse lo comprendido. La interpretación se fundamenta en cada caso en una “pre-visión” que da a aquello que es tomado por el “tener previo” su “primer corte”» en dirección a una determinada posibilidad de interpretación» (ibíd.).

c) La «anticipación conceptual» (*Vorgriff*) que se refiere a la determinada estructura conceptual que está a disposición de la interpretación: «Lo comprendido que se contiene en el “tener previo” y a lo que se apunta con la “pre-visión” se vuelve, por obra de la interpretación, concebible. (...) La interpretación se ha decidido ya, en cada caso, por una determinada estructura conceptual; se fundamenta en una “anticipación conceptual”» (ibíd.).

Ante el trasfondo de este análisis, Heidegger puede establecer terminológicamente lo que entiende por *sentido*; aquí se aprecia ya hasta qué punto se sostiene o no la tesis de Lorenz/Mittelstraß, según la cual el sentido es considerado en SyT como algo prelingüístico. Heidegger da la siguiente definición: «Cuando los entes intramundanos se descubren con el ser del *Dasein*, es decir, se hacen comprensibles, decimos que tienen *sentido*. (...) *El sentido es el “hacia donde” —estructurado por el “tener previo”, la “pre-visión” y la “anticipación conceptual”— de la proyección, a partir de la cual algo es comprensible como algo*» (SyT, págs. 151/169-170). A lo que añade: «Llamamos sentido a aquello que es articulable en el “abrir comprensivo”» (ibíd.).

Por otra parte, para poder valorar el alcance de la interpretación de Dreyfus es preciso afrontar un análisis detallado de la argumentación que desarrolla en su artículo «Holism and Hermeneutics» (en *Review of Metaphysics*, 34, 1980, págs. 3-23), en el que se reelabora, de modo muy sugerente, la problemática de la «preestructura del comprender».

Mediante lo que él mismo llama «una lectura sin duda forzada de SyT» (pág. 10), Dreyfus intenta explicar, desde una perspectiva cono- cedora de la discusión actual en torno al «saber de fondo» «qué es lo que Heidegger intenta conseguir» (pág. 10). Según su interpretación,

con el «tener previo» o *Vorhabe* se hace referencia a «la totalidad de prácticas culturales», con la «pre-visión» o *Vorsicht*, a «el vocabulario o esquema conceptual que aportamos a cada problema» y con la «anticipación conceptual» o *Vorgriff*, a «una hipótesis específica que, dentro del conjunto de la teoría, puede ser confirmada o descartada por los datos» (ibíd.). Con relación a esta interpretación de los elementos de todo «saber de fondo», Dreyfus distingue entre aquellos autores que ponen el acento en el «tener previo» o *Vorhabe* (como, en su opinión, el Heidegger de SyT) —se trataría aquí de un «holismo práctico»— y aquellos otros (como el último Heidegger, Gadamer o Quine) que ponen el acento en la «pre-visión» o *Vorsicht* y en la «anticipación conceptual» o *Vorgriff* —entendidos como «sistema de creencias»; en este segundo caso se trataría de un «holismo teórico», puesto que estos autores se refieren, como hemos visto, a «nuestros supuestos y presuposiciones teóricas» (pág. 11). Sin embargo, con esta interpretación que combina el naturalismo quineano con la hermenéutica gadameriana, Dreyfus pasa por alto el punto más importante, que radica precisamente en la diferencia entre ambos puntos de vista. Sin duda Dreyfus interpreta erróneamente la «pre-visión» (*Vorsicht*) y la «anticipación conceptual» (*Vorgriff*); lo que él entiende por «pre-visión» es lo que Heidegger llama «anticipación conceptual» —que eventualmente también podría abarcar la «anticipación conceptual» de Dreyfus (es decir, hipótesis concretas en el marco de teorías), si bien Heidegger no hace alusión a ello: el mismo Heidegger sólo concibe como «anticipación conceptual» o *Vorgriff* las constituciones de sentido, en términos conceptuales, de las ciencias. Una explicación más elaborada de la «anticipación conceptual» se encuentra en el artículo de Heidegger «Vom Wesen des Grundes»:

Entre la comprensión del ser preontológica y la problemática expresa de concebir el ser hay varios niveles. Un nivel característico es, por ejemplo, la «proyección» de la estructura del ser de los entes, a través de la cual se acota un determinado campo (naturaleza, historia) como ámbito de objetivación posible mediante el conocimiento científico. (...) Es aquí donde la comprensión del ser de los entes «ante los ojos» es llevada a concepto; solamente la determinación conceptual (...), las definiciones, están reguladas, en cuanto a su planteamiento y alcance, a través de la problemática de fondo que afecta a los entes en la ciencia respectiva (WG, pág. 29).

En esta confusión de Dreyfus lo decisivo no es tanto la simplificación respecto al contenido, sino el hecho de que, por su causa, pasa

por alto aquello que Heidegger llama la «pre-visión» (*Vorsicht*), de modo que su interpretación no acierta a encontrar el verdadero sentido del análisis heideggeriano de la preestructura del comprender.

En Heidegger —y de modo semejante en Gadamer— con «pre-visión» no se entiende la interpretación teórica de eventos naturales o sociales a través de la formulación de hipótesis y de esquemas conceptuales, sino el tipo de mediación simbólica que nos hace accesible «algo como algo». Como subraya Heidegger continuamente en SyT, con la preestructura del comprender no se está apuntando a un tipo de conocimiento teórico, sino que se trata de los momentos estructurales a partir de los cuales «ocurre» *todo* comprender. El cambio de acento en relación al momento «pragmático» del «tener previo» (*Vorhabe*) que tiene lugar tanto en Heidegger después de la «*Kehre*» como en Gadamer de modo general y que Dreyfus constata, tiene su fundamento sistemático en el núcleo hermenéutico de SyT que Dreyfus pasa por alto en su interpretación. Este núcleo se halla en el fenómeno que Heidegger intentaba sacar a la luz con su análisis de la «mundanidad del mundo», a saber: en la *estructuración simbólica del mundo* en la que el *Dasein* se encuentra siempre ya, lo que, por otro lado, se opone totalmente al naturalismo de Quine. Desde esta perspectiva resulta totalmente inadecuado, por lo que respecta a Heidegger y Gadamer, hablar de un «holismo teórico» en el sentido de Dreyfus, es decir, el intento de entender el «saber de fondo (...)» como un «sistema de creencias» (pág. 8).

El sentido del análisis heideggeriano del «estado de abierto» consiste precisamente en mostrar que el carácter necesariamente holista de este plexo simbólico de sentido que posibilita el «estado de abierto» del *Dasein* hace imposible una clara división entre «saber del mundo» y «saber del lenguaje» (por lo que carece de sentido entonces distinguir entre un «holismo teórico» y uno «práctico»).

Con esta estructuración simbólica de toda experiencia posible del *Dasein* nos hallamos ante un saber de fondo holista y referido al contexto y no ante alguna especie de «saber teórico» —como Heidegger intenta mostrar con su tesis del «carácter derivado del enunciado». Por ello sólo «analíticamente» puede distinguirse entre el «transfondo de prácticas» —que *acaecen intramundaneamente* en el trato cotidiano con los entes— y la «estructura conceptual» —el «sentido»— con el que éstas son accesibles al *Dasein* en tanto que tales «prácticas». Resulta sorprendente que a Dreyfus le pase esto por alto cuando, por otro lado, él mismo califica estas «prácticas» como «*culturales*».

Heidegger subraya expresamente que la «preestructura del comprender» representa un «fenómeno unitario» (SyT, págs. 151/169) y ofrece la siguiente definición: «*El sentido es el “hacia donde” —estructurado por el “tener previo”, la “pre-visión” y la “anticipación conceptual”— de la proyección, a partir de la cual algo es comprensible como algo*» (ibíd.). Es precisamente esto lo que constituye el núcleo de SyT, a saber, el hecho de que el *Dasein* se comporta frente a sí mismo, frente al mundo y frente a los entes intramundanos *en actitud de comprender*.

Lo que por motivos sistemáticos deberá disminuir la relevancia del «tener previo» (*Vorhabe*) —que Dreyfus echa en falta en el desarrollo de la hermenéutica, tanto por parte de Gadamer como del Heidegger de UzS— o, mejor dicho, lo que trae consigo este «idealismo de la lingüisticidad» (y no el holismo «teórico») —presente en la prosecución de la hermenéutica por parte de Gadamer— es justamente la universalidad de la estructura del «algo como algo» y la concepción del habla como la «articulación de la inteligibilidad».

1.4.3. *Lenguaje y habla*

Como resultado de su análisis de la pre-estructura del comprender Heidegger había ofrecido en el último fragmento su definición de sentido como aquello «que es articulable en el “abrir comprensivo”» (SyT, págs. 151/169). Para clarificar lo que Heidegger tiene en mente con «articulación» debemos dirigir nuestra atención a su análisis del lenguaje que tiene lugar en el § 34: «*Da-sein y habla. El lenguaje*».

Ya al principio Heidegger advierte de las razones por las que «hasta ahora no se ha prestado atención al lenguaje y ello de modo deliberado» (SyT, págs. 160/179). Para una clarificación de esta cuestión es preciso ante todo recordar lo que, en el contexto del análisis de la significatividad (§18), nos llamó la atención sobre el lenguaje.

Heidegger emprendía allí la tarea de separar lo que en el análisis del signo aparecía como inseparable, pues el signo como tal sólo se podía caracterizar como algo a la vez óntico y ontológico, dado que su condición de «a la mano» consiste precisamente en *mostrar*; ello hacía inevitablemente surgir la cuestión de qué quedaría, en realidad, de lo que hace a un signo identificable en cuanto tal, si abstraemos de la «referencia a» (*Verweisung*) que lo constituye *en cuanto tal*.

Este platonismo implícito en la división entre el signo entendido como ente intramundano y su «referencia a» definida como «signifi-

catividad» —división que resulta posible gracias a la interpretación hipostatizante de la «diferencia ontológica» en SyT (a diferencia, por ejemplo, de la diferenciación metodológica significado/significante de Saussure)— es sin duda una herencia de la crítica al psicologismo (Husserl, Frege) que tiene lugar con el cambio de siglo y que Heidegger incorpora como algo evidente en SyT (y que más tarde estigmatizará como «metafísica») ⁴⁷. Sólo ante este transfondo pueden entenderse las reservas de Heidegger a identificar esta tercera instancia, mediadora entre sujeto y objeto, con el «lenguaje» (visto únicamente como instrumento intramundano, como sistema de signos).

En lugar de desarrollar una nueva concepción del lenguaje frente a dicha herencia (como realmente hizo después de la *Kehre*) ⁴⁸ Heidegger mantiene el término «lenguaje» en el sentido habitual, como instrumento/sistema de signos —«ente intramundano»— y recurre a la distinción humboldtiana entre el lenguaje como sistema («*ergon*») y el lenguaje como proceso o habla («*energeia*»), a fin de situar la especificidad del lenguaje —a saber: la estructuración simbólica del «mundo» entendida como «plexo de referencias» que, en el análisis del signo había sido conceptualizada como «significatividad» — en la «articulación del habla».

A diferencia de Humboldt, Heidegger cree, sin embargo, poder establecer mediante la distinción lenguaje/habla —distinción que, en realidad, sólo apunta a la diferencia *metodológica* entre dos perspectivas de tratamiento del lenguaje, como se aprecia tanto en el caso de Humboldt (*ergon vs. energeia*) como en el de Saussure (*langue vs. parole*)— una relación de *fundamentación*. Esta relación de fundamentación es aquella que Heidegger había establecido ya, en el contexto del análisis del signo, entre «significatividad» y «lenguaje», donde la significatividad se atribuía, sin mayores explicaciones, a la «constitución existencial del *Dasein*» (véase al respecto SyT, págs. 87/101-102). En conformidad con ello, dirá: «*el fundamento existencial-ontológico del lenguaje es el habla*» (SyT, págs. 160/179).

Heidegger define el habla como «la articulación de la inteligibilidad» (SyT, págs. 161/179) o como «la estructuración significativa

⁴⁷ Véase nota 17; cfr. UzS, págs. 129/117-118, así como ZSD, pág. 31.

⁴⁸ Véase cap. 2; Heidegger dirá en HWD: «El lenguaje no es sólo un instrumento que el hombre posee entre muchos otros, sino que el lenguaje es lo que, ante todo, garantiza la posibilidad de estar en medio de la apertura (*Offenheit*) de los entes. Sólo donde hay lenguaje, hay mundo» (págs. 38/58).

de la inteligibilidad que se encuentra en el ser-en-el-mundo» (SyT, págs. 162/180).

Esta maniobra tiene como resultado, sin duda, una perspectiva de tratamiento del lenguaje con fuertes resonancias humboldtianas en la que se hace valer el carácter *constitutivo* del lenguaje (en tanto que «habla») para el «estado de abierto» del *Dasein*⁴⁹; pero, por otra parte —y ello puede apreciarse en la crítica de Heidegger a Humboldt— en la medida que el habla es entendida como un «existenciario» del *Dasein*, permanece intacto el intento de conceptualizar dicho fenómeno (la «articulación») como algo categorialmente distinto del lenguaje (entendido como sistema de signos), de forma que la función de «apertura del mundo» del lenguaje —resultado en cada caso de la correspondiente «articulación de la inteligibilidad»— pueda atribuirse en última instancia al *Dasein* mismo. Pero dado que no puede explicar tal «articulación» como un rendimiento del *Dasein*, este proyecto, como veremos en seguida, está de antemano condenado al fracaso.

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» —en línea con la tradición de Hamann-Herder-Humboldt— del vocablo griego *logos*:

El *Dasein* tiene lenguaje. ¿Es una casualidad que los griegos (...) determinaran la esencia del hombre como *zôon lôgon êchon*? (...) *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 (SyT, págs. 165/184, cursivas mías)⁵⁰.

⁴⁹ Véase al respecto la nota siguiente.

⁵⁰ Ya en el marco de las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1923, Heidegger había declarado en este sentido: «El rendimiento del habla consiste en hacer accesible (...) algo ahí en tanto que abierto. Como tal, el *logos* tiene la posibilidad peculiar del *aletheúein* (poner a disposición lo previamente oculto, escondido, en tanto que desoculto, abierto ahí)» (GA, 63, pág. 11). Esto conecta con el pasaje al que ya nos referimos al principio de este capítulo (*vid.* nota 9) —y en virtud del cual señalábamos el giro lingüístico en Heidegger: «La primera experiencia natural del tipo del ser-con-otro (*Miteinandersein*) de los hombres concibe el hablar como un *develar por la palabra*, como un *pensar* regulativo, determinante. *Lenguaje —habla— pensamiento son una y la misma cosa* (...) La lógica como ciencia del *habla* investiga el hablar en lo que éste propiamente es, es decir, en éste *su develar*» (GA 21, pág. 6, cursivas mías).

Este pasaje de las Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925-26 está

Heidegger ofrece inmediatamente la explicación de la intención que motiva su división entre «lenguaje» (como sistema de enunciados) y «habla» (como corresponsable de la «apertura del mundo»): «Los griegos no tienen ninguna palabra para el lenguaje, entienden este fenómeno “inmediatamente” como habla. Sin embargo, dado que la reflexión filosófica se centró preferentemente en el *logos* como enunciado, el estudio de las estructuras fundamentales y los componentes del habla se hizo siguiendo el hilo conductor de *este logos*. La gramática buscó su fundamento en la “lógica” de *este logos*. Pero ésta se funda en la ontología de lo “ante los ojos”. (...) La tarea de *liberar* la gramática de la lógica requiere *previamente* una comprensión *positiva* de la estructura apriórica fundamental del habla en general como existenciario» (ibíd.).

Una vez se tiene claro dónde radica el interés de la distinción de Heidegger entre lenguaje y habla puede también explicarse cómo emprende la definición del habla como «el fundamento ontológico-existenciario del lenguaje».

A pesar de que ya desde el principio del análisis de la «estructura existenciaria del *Dasein*» sabemos que «el “encontrarse” y el comprender están determinados cooriginariamente mediante el *habla*» (SyT, págs. 133/150) o que «el habla es constitutiva del ser del “ahí”, es decir, del “encontrarse” y del comprender» (SyT, págs. 165/184), no es hasta este momento cuando Heidegger dice expresamente lo que hemos intentado mostrar al analizar los párrafos precedentes:

situado precisamente en el contexto que ahora nos ocupa, esto es, en la introducción del concepto de «habla» partiendo de la idea griega de *logos*. Mediante la traducción del concepto clásico de *logos* por el término «habla», Heidegger está intentando establecer la dimensión de «apertura del mundo» del lenguaje (su capacidad de «develar») como su rendimiento específico; y, con ello, esta instancia (el lenguaje) adquiere el rango teórico que la filosofía de la conciencia atribuía exclusivamente al sujeto. Lo cuestionable del intento de Heidegger de diferenciar categorialmente (en el sentido de una relación de fundamentación) entre este rendimiento propio del lenguaje en tanto que «habla» y el lenguaje en tanto que mero «sistema de signos» —para así poder remitir éste, en tanto que «existenciario», de alguna manera al *Dasein*— sólo puede apreciarse precisamente desde la perspectiva abierta por el paso dado por Heidegger (es decir, el «giro lingüístico»). El hecho de que en SyT se intente encontrar una unidad entre ambas estrategias teóricas —intento que tiene que sucumbir precisamente por el peculiar carácter de dicho «giro»— no es razón suficiente, sin embargo, para negar la presencia de esta nueva perspectiva (la del giro lingüístico) en SyT y sólo admitirla después de la *Kebre* como una aparición *ex nihilo*.

De este fenómeno [del fundamento ontológico-existencial del lenguaje, del habla, C.L.] hemos hecho ya *constante uso en la exégesis precedente del encontrarse, del comprender, de la interpretación y del enunciado*, pero lo hemos suprimido, por decirlo así, del análisis temático» (SyT, págs. 160-161/179, cursivas mías).

En el apartado «Comprender e interpretación» (§32) Heidegger había conseguido hacer tambalear el modelo husserliano de la percepción precisamente porque operaba con una distinción que suponía la aplicación tácita del fenómeno del «habla» —o articulación; se trataba de la distinción entre el «cómo apofántico» y el «como hermenéutico». Mediante la concepción del carácter siempre ya articulado de la inteligibilidad (o del «*simple* ver de las cosas próximas» puesto en juego por la filosofía de la conciencia) Heidegger podía mostrar una estructura «del algo como algo» que es subyacente a la predicación misma y que en ese contexto se caracterizaba, sin mayor detalle, como «articulación», al mismo tiempo que se definía como «específica función de apertura de la interpretación»; en este sentido, en dicho fragmento puede leerse lo siguiente:

La articulación de lo comprendido en la aproximación interpretativa a los entes siguiendo el hilo conductor del «algo como algo» es *previa* al enunciado temático sobre ellos. El «cómo» no aparece por vez primera en el enunciado, sino que sólo es expresado en él, lo cual sólo es posible en cuanto que se encuentra ya previamente como expresable (SyT, págs. 149/167).

No será hasta llegar al contexto que ahora nos ocupa que Heidegger podrá explicar de forma detallada qué se entiende con que la «articulación de lo comprendido» es «previa al enunciado temático», así como identificar aquello que debe estar presente «como expresable» para que el enunciado pueda ser proferido:

La inteligibilidad está siempre ya articulada incluso *antes* de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la inteligibilidad. Por ello sirve ya de base a la interpretación y al enunciado (SyT, págs. 161/179).

De modo que, finalmente aquí, en el análisis del habla, llegamos a saber, por propia boca de Heidegger, lo que, con carácter previo se encuentra *antes* del enunciado: como de alguna manera ya habíamos apuntado —en la discusión con Tugendhat—, *lo que se halla antes*

del enunciado, no es lo pre-lingüístico, sino el lenguaje mismo⁵¹ y, en concreto, el lenguaje como «una totalidad de significados articulada» que es la que proporciona al *Dasein* la «inteligibilidad» que en cualquier caso necesita para poder expresar un enunciado (pues «el habla es el estructurar “significativo” de la inteligibilidad» (ibíd.)). Para decirlo en palabras de Wittgenstein: «Entender una oración significa entender un lenguaje» (PhU I, § 199). En este sentido, Heidegger dirá después de la *Kehe*: «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». (UzS, págs. 179/160).

Precisamente *porque* el *Dasein* tiene a su disposición un lenguaje compartido con los otros «en la comprensión del ser propia del *Dasein* se encuentra ya (...) la comprensión de los otros» (SyT, págs. 123/139-140)⁵². Es el lenguaje lo que proporciona al *Dasein* la

⁵¹ En el marco de la referida discusión en torno a la importancia del lenguaje en SyT, K.O. Apel se enfrenta ya a aquellas interpretaciones que suponen que «la fundamentación del enunciado teórico-temático en la “inteligibilidad” siempre ya supuesta de la situación existencial equivale a la minusvaloración —típica de la filosofía fenomenológico-existencialista— de la mediación lingüística de toda comprensión del mundo» (K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico op. cit.*, pág. 55). Sin llegar a desarrollar una «crítica pormenorizada de estas interpretaciones de Heidegger», Apel objeta frente a ellas, refiriéndose precisamente a la «articulación de la inteligibilidad», que «el retroceder más allá del enunciado teórico no significa retroceder más allá del lenguaje, sino un fundar existencialmente el lenguaje teórico en el lenguaje preteórico en el que se constituye la inteligibilidad de la situación. La articulación, siempre subrayada por Heidegger, incluso de la inteligibilidad antepredicativa de la situación, apunta precisamente a este lenguaje preteórico» (ibíd.).

⁵² Hemos dejado de lado este aspecto del análisis de Heidegger (el «ser-con» (*Mitsein*) y el «uno» (*Man*) (parte I, sección primera, cap. IV)) dado que en el marco metodológico de SyT resulta escasamente fructífero.

Desde el momento en que Heidegger en la Introducción pasa, con toda naturalidad, de afirmar que «nosotros nos movemos siempre ya en una comprensión del ser» (SyT, págs. 5/15, cursivas mías) a constatar que «este ente que nosotros mismos en cada caso somos (...) lo concebimos terminológicamente como *Dasein*» (SyT, págs. 7/17); o, dicho de otro modo, desde el momento en que Heidegger responde a la cuestión de «el quien del *Dasein*» diciendo que «el ser de este ente es en cada caso *mi ser*» (SyT, págs. 41/53) sus análisis del «ser-con» («*Mitsein*») ya no pueden tener consecuencias para la lógica interna de SyT y el análisis del «uno» (*Man*) queda simplemente como una aplicación pseudosociológica de los resultados sistemáticos ya obtenidos en el curso de los otros parágrafos.

Para desarrollar las consecuencias sistemáticas del carácter «previo» de la «comprensión del ser» en la que el *Dasein* «se mueve siempre ya», SyT no necesita ningún

«inteligibilidad», es decir, la «comprensión del ser» que constituye su «estado de abierto», del cual habíamos partido.

Ante el transfondo de este fenómeno del «estado de abierto» el lenguaje adquiere un papel constitutivo (en tanto que «articulación», como ya ocurría en Humboldt) que es totalmente ajeno a la filosofía de la conciencia. De ahí que Heidegger se esmere en distinguir nítidamente esta nueva perspectiva en la comprensión del lenguaje de las anteriores, intentando evitar una posible interpretación equivocada de este fenómeno desde la perspectiva de la filosofía de la conciencia (como podría ser el entenderla como una simple constatación de que entre el sujeto y el objeto existe un instrumento llamado lenguaje). Con esta finalidad Heidegger reinterpreta la distinción terminológica habla/lenguaje en el sentido de una relación de fundamentación. Para ello define —acercándose peligrosamente a la misma perspectiva que pretende criticar— la relación entre habla y lenguaje de la siguiente forma:

Si el habla, la articulación de la inteligibilidad del «ahí», es existenciarío primigenio del «estado de abierto», mas éste resulta constituido primariamente por el ser-en-el-mundo entonces también el habla debe tener esencialmente un específico modo de ser *mundano*. La inteligibilidad «situada» del ser-en-el-mundo *se expresa como habla*. La totalidad de significados de la inteligibilidad *adviene a palabra*. A los significados les brotan palabras. Pero no se provee de significados a esas cosas que llamamos palabras. El «estado de expresado» del habla es el lenguaje. Esta totalidad de palabras, como aquello en que el habla tiene un ser «mundano» propio, *se encuentra ya delante, en tan-*

apoyo sociológico (como el análisis del «uno»), pues dichas consecuencias se contienen ya en la determinación de la facticidad —del «mundo»— como simbólicamente estructurada o, lo que es lo mismo, en la concepción del *Dasein* como «proyecto arrojado». Heidegger mismo parece haberlo visto así cuando en «Über den Humanismus» (en HB) declara: «Lo que se dice en SyT, §§ 27 y 35, sobre el “uno” no representa sólo una contribución ocasional a la sociología. (...) Lo dicho contiene más bien (...) una indicación sobre la pertenencia primaria de la palabra al ser» (HB, págs. 9/12-13).

No resulta nada sorprendente que a esas alturas Heidegger quiera minimizar los aspectos sociológicos que, sin duda alguna, constituyen el carácter específico del análisis del «uno», queriendo destacar, por contra, su contenido sistemático. Por lo que respecta al impacto de los aspectos sociológicos o a la fecundidad del análisis del «uno» para el desarrollo de un concepto de «esfera pública», debería bastar con recordar la supuesta obiedad a la que el sociólogo Heidegger apela para probar la plausibilidad de su concepto de «uno», como puede apreciarse en el siguiente fragmento: «“Distanciamiento”, “término medio”, “nivelación” constituyen, en tanto que modos de ser del “uno”, lo que conocemos como “esfera pública”» (SyT, págs. 127/144).

to que ente intramundano, como algo «a la mano» (SyT, págs. 161/180, cursivas más).

La insostenibilidad de la relación de fundamentación postulada por Heidegger puede apreciarse ya en su doble caracterización del modo de ser del lenguaje (como «mundano» y al mismo tiempo como «ente intramundano»), donde se adivinan ya las debilidades de la argumentación subsiguiente, mediante la cual Heidegger intenta anular la división precedente: «El habla es lenguaje existencial, porque el ente, cuyo “estado de abierto” es articulado significativamente por el habla, tiene el modo de ser del “ser-en-el-mundo” arrojado y dependiente del “mundo”» (SyT, págs. 161/180).

Precisamente si se presta atención al hecho de que al *Dasein*, en virtud de su «estado de abierto», le corresponde el «modo de ser de lo arrojado» y dependiente del «mundo» (atribuyéndose a la estructura sónica un rango constitutivo del «mundo» como plexo de referencias), inmediatamente resulta que la mencionada división entre «habla» y «lenguaje» tal como Heidegger la propone o, lo que es lo mismo, la división entre palabra y significado, resulta inaceptable (y, en cualquier caso, sólo podría implementarse desde una posición que no se viera afectada por la circunstancia del «ser-en-el-mundo»).

Heidegger reconocerá *explícitamente* la insostenibilidad de esta división cuando más adelante, en una nota al margen de su ejemplar de SyT, señale que «al lenguaje le es esencial el “arrojamiento”».

En esta puntualización de Heidegger se muestra con toda claridad el impedimento sistemático con el que ha de topar esta división: la dimensión ontológica del habla (la «articulación de la inteligibilidad») es precisamente una consecuencia del peculiar carácter óntico del lenguaje como algo «a la mano» (porque el lenguaje, como el *Dasein*, es un ente que «no sólo aparece entre otros entes»); por ello la «articulación de la inteligibilidad» sólo puede «tener un modo de ser *mundano* específico» en el *lenguaje*. Con ello recae en el lenguaje el mismo papel mediador entre lo óntico y lo ontológico que ya correspondiera al signo en el análisis de la estructura del «ser-en-el-mundo» (y que ya puso de relieve de dónde procedía en realidad la «preeminencia» falsamente atribuida al *Dasein*).

Esto tiene dos consecuencias graves: por una parte, aquí radica el motivo de las dificultades de Heidegger para recoger, mediante la distinción lenguaje/habla, la nitidez de la relación de fundamentación constitutivo/constituido. En este sentido, Heidegger debe siempre

repetir que «puesto que *el habla es constitutiva* del ser del “ahí”, es decir, del “encontrarse” y del comprender, pero *Dasein* significa: “ser-en-el-mundo”, el *Dasein*, en tanto que “ser-en” que habla, *se ha expresado siempre ya*. El *Dasein* tiene lenguaje» (SyT, págs. 165/184).

Pero además, esta instancia mediadora es irrenunciable para el «estado de abierto» del *Dasein*, por lo cual Heidegger, en el curso de su análisis, no tiene más remedio que anular *implícitamente* la citada división entre habla y lenguaje cuando señala que el «habla» «se ha expresado siempre ya. Es lenguaje» (SyT, págs. 167/186).

Por supuesto que con ello no quiere decirse que no sea posible una distinción puramente metodológica entre «habla» (en tanto que «articulación») y «lenguaje» (como sistema de signos); el déficit consiste más bien en el hecho de que de tal distinción —que se refiere sólo a las perspectivas bajo las que se considera el lenguaje— todavía no se sigue, en principio, ninguna división entre significado y palabra que pudiera servir de base para la relación de fundamentación afirmada por Heidegger.

Dicho con otras palabras: la orientación trascendental de SyT —y retomamos así lo ya expuesto al principio de este capítulo— había traído consigo una interpretación *hipostatizante* de la diferencia ontológica —casi en el sentido de una doctrina de los «dos reinos»— que impedía ver, por razones sistemáticas, dicha consecuencia (y comportaba, con ello, un olvido estructural del momento del «arrojamiento»); su admisión habría supuesto una reinterpretación de la diferencia ontológica contraria a la exigencias de la filosofía trascendental —similar, en cierto sentido, a la distinción, meramente *metodológica*, entre significante y significado introducida por Saussure— que habría puesto en cuestión las mismas bases metodológicas de SyT y, con ello, toda su estructura argumentativa.

Al margen de los comentarios referentes a la relación de fundamentación entre habla y lenguaje, Heidegger intenta no obstante, mediante la utilización de la mencionada distinción *metodológica*, concebir la «esencia del lenguaje» como habla, como *logos*, pero sin orientarse (como ya vimos) por el «habla como enunciado» (SyT, págs. 165/184), puesto que «hablar es hablar sobre... El “sobre qué” del habla no tiene necesariamente, ni siquiera regularmente, el carácter de tema de un enunciado determinante. También una orden se da “sobre” algo; el deseo tiene su “sobre qué”» (SyT, págs. 161-162/181).

La razón por la que Heidegger rechaza orientarse por el enuncia-

do se encuentra en el hecho de que una orientación de este tipo no «toma este fenómeno (...) en la originalidad fundamental y en la amplitud de un existenciario» (SyT, págs. 165/184). Heidegger ofrece una explicación más detallada en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925:

El *develar por la palabra* (*redende Offenbarmachen*) tiene ante todo y en general el sentido de la presentación interpretativa del entorno al que se atiende y no está en absoluto concebido para el conocimiento, investigación, enunciados teóricos y conjuntos de enunciados. Por ello resulta básicamente equivocado plantear el *análisis del lenguaje* basándose en el *enunciado teórico* de la lógica o en términos parecidos (GA, 20, págs. 361/362).

En conexión con ello, Heidegger esboza los rasgos centrales que debe tener un análisis de la esencia del lenguaje que explique éste no como un «ente intramundano» (un sistema de signos), sino «como posibilidad de ser del *Dasein*» (GA, 20, pág. 364), es decir, como «habla». Para ello Heidegger diferenciará de entrada tres funciones básicas del habla:

- el *develamiento* (*Offenbarung*) que surge, primero, en forma de la identificación de aquello *sobre lo que* se dice algo (lo «hablado en cuanto tal») y, segundo, de la predicación o de lo dicho («lo hablado»);
- la *comunicación* (*Mitteilung*) que es básica porque «toda habla es, por su propio sentido, habla a los otros y con otros (...). El habla, en tanto que modo de ser del *Dasein* qua «ser-con-otro» (*Mitsein*), es comunicación; de forma que en toda habla, aquello sobre lo que el habla trata es *compartido* con los otros mediante aquello que se dice. (...) En el habla en tanto que comunicación se produce una apropiación del mundo en la que uno está siempre ya en el «ser-con-otro». El comprender la comunicación es la *participación en el develar*» (GA, 20, pág. 362);
- la *manifestación* (*Kundgabe*, lo que en SyT denomina *Bekundung*), que afecta a la dimensión expresiva del habla: «En toda habla, si de otra forma es una posibilidad del *Dasein*, se descubre simultáneamente el *Dasein* mismo y su “encontrarse”. Esto significa que hablar (*reden*) con otros sobre algo es siempre, en tanto que hablar (*Sprechen*) “sobre”, un “expresarse”» (GA, 20, pág. 363).

Heidegger añade: «De este modo hemos hallado cuatro momentos estructurales que pertenecen esencialmente al lenguaje mismo: primero, el “sobre qué hablado”, segundo el “qué hablado”, tercero la *comunicación* y cuarto la *manifestación* (...). Los cuatro momentos estructurales pertenecen unitariamente a la “esencia del lenguaje” mismo, y toda habla está determinada por estos momentos; ahí cada momento en particular puede pasar a segundo plano, pero nunca falta ninguno. Las distintas definiciones de la “esencia del lenguaje” que hasta ahora se han intentado: como “símbolo”, como “expresión del conocimiento”, como “manifestación de vivencias”, como “comunicación” (...), todas estas definiciones aluden siempre sólo a *un* carácter fenoménico en el lenguaje mismo y ponen por base una determinación unilateral de la esencia» (GA, 20, pág. 364).

Ante el transfondo de un análisis de las funciones del habla como éste, se entiende la afirmación anterior de Heidegger según la cual «resulta básicamente equivocado plantear el análisis del lenguaje basándose en el enunciado teórico» (GA, 20, pág. 362). Si se quiere dar cuenta del lenguaje como habla, es decir, si se parte de su dimensión dialógica, se topa con la cuestión —que se había puesto de manifiesto ya en la tesis del carácter «derivado» del enunciado— de que el lenguaje, precisamente como habla —«develar por la palabra»— *es inexplicable sin la premisa de una «articulación significativa de la inteligibilidad “situada” del “ser-en-el-mundo”, «inherente al “ser-con”»* (SyT, págs. 161-162/180). Esto significa a su vez que habla y respuesta sólo son posibles porque «nos hallamos ya previamente con los otros y con el ente sobre el que el habla trata» (SyT, págs. 164/183), es decir, sólo «a partir del comprender del “sobre qué” del habla ya “compartido” en el “ser-con”» (ibíd.)⁵³ o, expresado con más precisión: «Sólo quien ya comprende, puede escuchar» (ibíd.)⁵⁴.

⁵³ En este punto puede verse ya con precisión la relación interna que existe entre la consideración del lenguaje en su dimensión comunicativa o dialógica y el problema de la función de apertura del mundo del mismo, es decir, su función «constitutiva»; esta problemática sólo puede entenderse en toda su amplitud —como vimos en la discusión con Tugendhat— si se parte (como hacen tanto Heidegger como Humboldt) de un modelo holista del lenguaje.

Lo que separa, sin embargo, a Heidegger de Humboldt y, al mismo tiempo, constituye su crítica a este autor puede apreciarse aquí en la formulación que ofrece Heidegger del «“sobre qué” del habla *ya* compartido» o en su insistir en el carácter «*ya acontecido*» de la «inteligibilidad». Esto lo analizaremos con más detalle en el capítulo siguiente (cap. 2.2).

⁵⁴ En relación con la importancia de este último punto de vista para la hermenéutica, véase M. Riedel: *Hören auf die Sprache*, Frankfurt, 1990.

Es aquí, en el marco de la crítica a la ciencia del lenguaje que «se orienta por el habla como enunciado» (SyT, págs. 165/184-185), donde Heidegger se remite explícitamente a Humboldt, en cuanto que éste intentó desarrollar un concepto de lenguaje orientado por el habla con el mismo propósito de poder satisfacer «la tarea de liberar la gramática de la lógica» (ibíd.).

Heidegger considera el intento de Humboldt como una contribución al desmantelamiento de aquella tradición filosófica en la que el *logos* fue reducido al enunciado, a partir de lo cual «el estudio de las estructuras fundamentales de las formas y los componentes del habla se hizo siguiendo el hilo conductor de *este logos*» (ibíd.). Por otra parte, sin embargo, Heidegger opone a Humboldt que la mencionada tarea, que «precisa *previamente* una comprensión *positiva* de la estructura básica apriórica del habla en general como existenciarior», sólo puede consistir en «indagar las *formas básicas de una posible articulación significativa de lo comprensible en general*, y no sólo de los entes intramundanos conocidos mediante la observación teórica y expresados en oraciones» (SyT, págs. 166/184-185, cursivas mías).

Esta última acotación pone de manifiesto la interpretación heideggeriana de los trabajos filosófico-lingüísticos de Humboldt; el motivo por el que Heidegger pudo pasar por alto el rechazo y la constante crítica de Humboldt al modelo del lenguaje como instrumento sólo puede entenderse si se tiene presente lo que Heidegger, apoyándose expresamente en Husserl, expone a continuación: «La teoría del significado tiene sus raíces en la ontología del *Dasein*» (ibíd.).

Aquí se encuentra la razón de la ceguera de Heidegger frente al intento de Humboldt de llegar con sus trabajos a una concepción no instrumentalista del lenguaje que le permitiera dar cuenta apropiada de su carácter constitutivo.

Heidegger se halla preso de la concepción del lenguaje como instrumento propia de la filosofía de la conciencia, lo cual viene motivado por su firme insistencia en mantenerse en la posición de partida de la filosofía trascendental, como muestra el hecho —que ahora tenemos delante— de privilegiar al sujeto, transformado en *Dasein*, como única posible instancia constitutiva. De forma que, después de ello, ya no es posible atribuir al lenguaje un papel semejante, ni siquiera cuando se trata de obtener las «formas básicas de una posible articulación significativa de lo comprensible en general» (ibíd.). No es por tanto sorprendente que inmediatamente Heidegger se pregunte «qué

modo de ser le 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?» (ibíd.).

Que esta problemática *tenga que aparecer* precisamente en este punto, a pesar de que anteriormente (SyT, págs. 161/180) parecía haber quedado ya establecido que el lenguaje debía ser considerado como «ente intramundano», tampoco es de extrañar si se tiene presente el objetivo que Heidegger se ha marcado para este párrafo: «La interpretación anterior del lenguaje debía (...) señalar el “lugar” ontológico de este fenómeno dentro de la constitución del ser del *Dasein*» (ibíd.). Si se le presentan tales dudas sobre «el modo de ser del lenguaje» es precisamente porque Heidegger ha conseguido tratar este fenómeno en su dimensión *ontológica*.

El mismo análisis que Heidegger emprende nos muestra ya la futilidad de esta remisión del lenguaje a la constitución del ser del *Dasein* mediante la distinción, totalmente inapropiado para ello, entre lenguaje y habla.

Después de haber reconocido ya en el curso de su investigación que la afirmación «el hombre se muestra como ente que habla» «no significa que le sea propia la posibilidad de la fonación vocal» —*que sería la única interpretación que aquella remisión admitiría*—, sino que le *está dada siempre ya previamente* «la estructuración significativa de la inteligibilidad del “ser-en-el-mundo”», el problema del «modo de ser» del lenguaje se hace todavía más agudo. Heidegger admite incluso esta discordancia con toda claridad cuando, dejando asombrosamente de lado todas las distinciones categoriales que previamente había introducido, señala:

El habla se expresa habitualmente y se ha expresado *ya siempre*. Es lenguaje. (...) *El lenguaje, en cuanto es un estado de expresado (Ausgesprochenheit) alberga en sí una interpretatividad (Ausgelegtheit) de la comprensión del Dasein. Esta interpretatividad dista tanto como el lenguaje de ser sólo algo «ante los ojos», antes bien su ser es él mismo como el del Dasein.* (...) El estado de expresado abarca en la totalidad de sus plexos de significados articulados un *comprender el mundo abierto* y, de modo igualmente originario, un comprender el «*ser con*» de los otros y el «*ser en*» propio en cada caso. La comprensión que de este modo se halla depositada en el estado de expresado concierne tanto al estado de descubierto (*Entdecktheit*) de los entes, alcanzado y transmitido en cada caso, como a *la comprensión del ser* y a las posibilidades disponibles y los horizontes para una nueva interpretación y articulación conceptual, también del caso. Por encima de un mero apuntar al *factum* de

este «estado de interpretado» del *Dasein* ha de indagarse sobre el modo de ser existencial del habla ya expresada y que se expresa. Si no puede ser concebida como algo «ante los ojos» ¿cuál es su ser [?] (SyT, págs. 167-168/186-187, cursivas mías).

Aquí encontramos el lugar clave para la comprensión de todas las inconsistencias que, de modo más o menos latente, han aparecido en los diferentes niveles del análisis llevado a cabo *de facto* por Heidegger. La misma autoría oculta que en el análisis de la estructura del «ser-en-el-mundo» recaía en la peculiar capacidad de *mostrar* de los signos, merced a la cual se tornaba accesible el plexo de referencias que es el «mundo», recae ahora, en el centro del análisis del «estado de abierto del *Dasein*», en forma del *habla*.

En el primer caso Heidegger consigue ignorar la importancia sistemática de esta tercera instancia por la vía de remitir la capacidad de *mostrar* de los signos a la estructura existencial del *Dasein* (SyT, págs. 83/97); pero puesto que en el contexto actual nos enfrentamos ya al núcleo mismo del análisis de la constitución de ser del *Dasein*, Heidegger no puede seguir eludiendo la cuestión y tampoco le queda la opción de presentar el habla, la «articulación», como un rendimiento del *Dasein* y, simultáneamente, como algo que ya le está previamente dado. Aquí se ve obligado pues a reconocer, por primera vez, que una instancia distinta del *Dasein*, el lenguaje o el habla, «alberga en sí una “interpretatividad”» que «dista tanto como el lenguaje de ser sólo algo “ante los ojos”, antes bien su ser mismo es como el del *Dasein*». Y de este modo el lenguaje, en su doble estatus óntico-ontológico, es hecho responsable de la «comprensión del ser» de cada caso, es decir, del *factum* del que partió SyT. Aquí encontramos la explicación sistemática —aunque en SyT mismo no se elabora en todas sus consecuencias— de por qué el *Dasein* pudo ser caracterizado tan convincentemente como «ser-en-el-mundo» o, lo que es lo mismo, de cómo es posible que al *Dasein* le esté dado, siempre ya, algo así como un «mundo» (y, por ello, su «estado de abierto es *esencialmente fáctico*»). La crítica al modelo de la percepción de la filosofía de la conciencia puede formularse ahora, bajo los nuevos supuestos, en los siguientes términos. Heidegger señala a continuación:

El Dasein no puede abstraerse jamás a esa interpretatividad cotidiana en la que se desarrolla inmediatamente. En ella, desde ella y contra ella se efectúa todo auténtico comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y

apropiarse de nuevo. No es el caso que alguna vez un *Dasein* no influido ni seducido por esa interpretatividad fuese puesto *ante el campo abierto de un mundo en sí* sólo para contemplar lo que le hace frente (SyT, págs. 169/189, cursivas mías)⁵⁵.

Aquí se aprecia el contexto en relación con el cual Heidegger lleva a término la consideración del lenguaje en su función de apertura del mundo (es decir, como portador de una interpretatividad (*Ausgelegtheit*), una comprensión del ser que «abre» el mundo al *Dasein*). Heidegger está intentando mostrar que el *Dasein* «no puede substraerse a ella» o, lo que es lo mismo, que el *Dasein* no puede distinguir en absoluto entre «óntico» y «ontológico» (y *por ello* «el estado de abierto es esencialmente fáctico» (SyT, págs. 221/242)). Sin embargo, esto significará también que al lenguaje le es propia una dimensión «ontológica» *constitutiva* y por esto «su ser mismo es como el del *Dasein*»; pero si ello es así, entonces resulta imposible sostener simultáneamente la división entre lo «óntico» y lo «ontológico» que sería necesaria para una fundamentación en términos de ontología fundamental.

De modo consecuente Heidegger identificará más adelante el «lugar» correcto de la «apertura del mundo» (*Welterschließung*) al situarla en la interpretatividad pública, en el «ser-con-otro»:

«Lo que se habla» (*Gerede*), y la interpretatividad pública que ello incluye, se constituye en el «*ser-con-otro*». No está «ante los ojos» como un producto

⁵⁵ K. O. Apel, en su artículo «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung» (*op. cit.*, pág. 140) comenta esta cita del modo siguiente: «Aquí resulta clara aquella dimensión del “siempre ya” de la “preestructura” del ser-en-el-mundo, dimensión a través de la cual la fenomenología “hermenéutica” de Heidegger se aleja definitivamente de la fenomenología “de la evidencia” —orientada en términos *óptico-prelingüísticos*— de Husserl». Apel sostiene también esta clara diferencia en la Introducción a su obra *Transformation der Philosophie* (Frankfurt, 1976), cuando enfrentándose «a la actual tendencia a silenciar a Heidegger y, por razones externas a la filosofía, remitirse a la fenomenología husserliana del “mundo de la vida”» (pág. 38), señala: «Fue precisamente la reflexión, característica de SyT, sobre el “apriórico perfecto” del “estar-anticipado-a-sí-mismo” del *Dasein* en tanto que “ser-en-el-mundo” lo que puso en marcha un nuevo estilo de reflexión trascendental; y esta forma de ver las cosas impedía seguir explicando el problema de la “constitución” trascendental, planteado por Husserl, como un problema relativo a las “capacidades” subjetivas de una “conciencia pura”. (...) Esta situación básica del “estar-anticipado-a-sí-mismo” —en la que pueden incluirse los factores cuasitrascendentales de la “pre-estructura” del comprender como, por ejemplo, el apriori del lenguaje— es de hecho “irrebasable” (*nichtbintergebbar*)» (pág. 39).

desligado de éste y para sí dentro del mundo. Tampoco puede evaporarse en un «universal» que, dado que esencialmente no le pertenece a nadie, no es «propiamente» nada y sólo tiene lugar «realmente» en el *Dasein* singular que habla (SyT, págs. 177/197), cursivas mías).

Heidegger nombra aquí —en oposición a su previa toma de postura metodológica en favor del *Dasein* en singular— el único lugar que se ofrece para hacer plausible la explicación de la estructura del «mundo» (como «totalidad articulada de significación») partiendo de la base de la «articulación» del habla⁵⁶; su desconsideración de lo «público»⁵⁷ constituye una de las razones principales que motivan que Heidegger se aparte, de modo tan inconsecuente, del camino inicialmente tomado y pretenda seguir otro que privilegie de nuevo al *Dasein* —un camino éste que se había ya marcado programáticamente mediante su insistencia apodíctica en que «la teoría del significado tiene sus raíces en la ontología del *Dasein*» (SyT, págs. 166/185).

Sobre el transfondo de estos resultados del análisis del «estado de abierto» del *Dasein* la empresa de Heidegger parece ciertamente implausible, si bien considerando la totalidad del proyecto de SyT no carece de cierta lógica. Efectivamente Heidegger había partido de la premisa de un sentido unitario del «ser» que tendría que extraerse de «la constitución existencial del *Dasein*». El sentido de un planteamiento semejante (dirigido a «fundamentar» el saber cultural *in toto*)

⁵⁶ En su conferencia «El concepto de tiempo» (1924) Heidegger había escrito —apuntando ya a esta dirección que en SyT no acaba de fructificar—: «“Ser-con-otro” en el mundo, en tanto que tener dicho mundo “compartido-con-otro”, posee una señalada determinación de ser. El modo fundamental de estar presente el mundo, de tenerlo ahí con otro, es el hablar (*Sprechen*). El hablar es, en su pleno sentido: expresarse hablando con un otro *sobre* algo. En el hablar se refleja primordialmente el “ser-en-el-mundo” del hombre. (...) En el modo en que el *Dasein* habla en su mundo sobre la forma de trato con su mundo está dada a su vez una *autointerpretación del Dasein*. Enuncia como qué se entiende el *Dasein* en cada caso, aquello por lo que se toma. En el hablar con otro, en aquello que se va hablando, se encuentra en cada caso la autointerpretación del presente contenida en esa conversación» (BZ, pág. 13).

⁵⁷ En este tratamiento de lo público, totalmente incompatible con la arquitectónica de SyT, puede distinguirse de nuevo, e incluso más claramente que antes, la tendencia general que Heidegger mantiene durante todo el análisis: el constante minusvalorar el contenido sistemático de su propia tesis sobre el «estado de arrojado» (*Geworfenheit*). Si se toman al pie de la letra las explicaciones sistemáticas de Heidegger sobre el «estado de arrojado», el intento de concebir lo que se define como estructura fundamental del *Dasein* (a saber, la «caída») como, al mismo tiempo, «alienación que *cierra* al *Dasein* su carácter propio» (SyT, págs. 178/198) no es sino inconsecuente.

procede del convencimiento —que Heidegger comparte con Husserl— de que es posible elaborar una ontología fundamental que sea la condición de posibilidad de toda otra ontología o, dicho de otra forma, de la creencia de que «la teoría del significado tiene sus raíces en la ontología del *Dasein*» (SyT, págs. 166/185).

Por ello, Heidegger intenta en su análisis del lenguaje proveer de la unidad requerida para tal tarea mediante la estricta separación entre los lenguajes dados, «ónticos» y una «articulación de la inteligibilidad» ontológica, singularizada mediante su propia abstracción y considerada, de ese modo, como separable de aquellos. Esta unidad es la que permitiría, tras haber alcanzado «una comprensión positiva de la estructura fundamental apriórica del habla en general en tanto que existenciarío» (SyT, págs. 165/184), «preguntar por las formas fundamentales de una articulación significativa posible de lo comprensible en general» (SyT, págs. 166/184-185). Con ella podría justificarse pues, sin más dificultades, el siguiente supuesto de Heidegger, a saber, que «el “surgimiento” del “significado” puede explicarse a partir de la temporalidad del habla, es decir, del *Dasein* en general» (SyT, págs. 349/378), y ello incluso evitando el rodeo —más bien incómodo para el planteamiento trascendental— de tener que tomar en consideración los distintos lenguajes «ónticos», que no garantizarían necesariamente esa unidad requerida (ésta es la crítica central de Heidegger a Humboldt en SyT).

Heidegger cree poder equiparar la «articulación» del habla con «el *Dasein* en general» —reduciendo de ese modo esa tercera instancia requerida en su análisis al *Dasein* mismo— mientras le sea posible (gracias a su lectura hipostatizada de la «diferencia ontológica») considerar la dimensión «ontológica» de la «articulación de la inteligibilidad» como algo separable de los distintos lenguajes «ónticos». Por esta vía Heidegger puede seguir una doble estrategia:

Por una parte, puede considerar el «habla» como elemento constitutivo del «estado de abierto» del *Dasein* —y, con ello, apelar a una inteligibilidad articulada siempre ya como vía primaria de acceso al ente (en lugar del «simple ver» de la filosofía de la conciencia); como tal «alberga en sí una “interpretatividad” de la comprensión del *Dasein*» (SyT, págs. 167/186), a la que «el *Dasein* nunca puede substraerse» (SyT, págs. 169/189) puesto que «abre las posibilidades de su ser y las regula» (SyT, págs. 20/30).

Por otra parte, puede asegurarse también la unidad requerida para

mantener el planteamiento trascendental mediante la hipostatización de una «articulación del habla» (en general) abstraída de los distintos lenguajes ya siempre articulados, lo cual le permite considerar plausible la búsqueda de «las formas fundamentales de una articulación significativa posible de *lo comprensible en general*» (SyT, págs. 166/184-185); éstas representarían pues —en tanto que «estructura fundamental»— las condiciones necesarias y suficientes para derivar toda constitución de sentido posible.

No es de extrañar que Heidegger, desde esa perspectiva, critique a Humboldt. Precisamente porque Humboldt es consciente —a diferencia de Heidegger en esta época— del papel constitutivo de los lenguajes en la «apertura del mundo» y, con ello, en el «estado de abierto del *Dasein*», no puede considerar plausible el intento de extraer «las formas fundamentales de una articulación significativa posible de *lo comprensible en general*» de la «ontología del *Dasein*». Precisamente desde esta perspectiva «la *unidad* de la significatividad, es decir, *la constitución ontológica del mundo*» (SyT, págs. 365/394), que Heidegger todavía cree poder postular, tiene que retroceder ante una diversidad irreductible de «perspectivas del mundo» (*Weltansichten*) inherentes a los distintos lenguajes dados. Éstas, a su vez, sólo son accesibles ya mediante un análisis filosófico de dichos lenguajes. La pluralidad de las «perspectivas del mundo» sólo se hace patente en el momento en que se hacen valer dos consideraciones sistemáticas —a las que Heidegger se refiere en las notas al margen de su ejemplar de SyT que citamos anteriormente— que desde distintos ángulos vienen a subrayar el papel «constitutivo» del lenguaje, a saber:

- en tanto que lugar «ontológico» en el que se produce la «apertura del mundo» (cfr. SyT, pág. 442 <87c>) y
- en tanto que dotado necesariamente de una estructura óntico-ontológica y, en esa medida, inseparable de su concreción material (cfr. SyT, pág. 443 <161a>).

Ambos reconocimientos vuelven imposible toda lectura hipostaticante de la «diferencia ontológica», lo que en última instancia impide también abstraer, a partir de los diferentes lenguajes naturales, algo así como «las formas fundamentales de una articulación significativa posible de lo comprensible en general».

Si Heidegger pudo llevar a cabo su análisis del «estado de arroja-

do» fue únicamente gracias a que previamente había establecido —mediante su sustitución de la dicotomía empírico/trascendental por la diferencia ontológica—, estas dos ideas, que constituyen las premisas ocultas de aquel análisis; al disponer de ellas podía entonces, sin mayores dificultades, defender la tesis de que «el “estado de arrojado” es inherente a la constitución del ser del *Dasein* y precisamente en cuanto *constitutivum* de su “estado de abierto”. (...) El “estado de abierto” es esencialmente fáctico» (SyT, págs. 221/242).

La incompatibilidad de los efectos detranscendentalizadores de estos dos puntos de vista mencionados con los objetivos metodológicos de la filosofía trascendental señala ya el callejón sin salida ante el que se encuentra SyT.

Ante el transfondo de estas discordancias —inevitables si se atiende a las características básicas del planteamiento— no sorprende tampoco que el «habla» (uno de los tres existenciarios cooriginarios del *Dasein*) «desaparezca», sin mayores explicaciones, del próximo paso que se emprende en SyT⁵⁸ —donde Heidegger intenta probar que todos los existenciarios (mostrados por vía fenomenológica) pueden retrotraerse a la estructura «de la cura» del *Dasein* (en singular); ni sorprende que, cuando finalmente, en el marco del análisis de la temporalidad —en la que «todas las estructuras fundamentales del *Dasein* mostradas hasta ahora» deben explicitarse «como modos de la temporización de la temporalidad» (SyT, págs. 304/331)— el habla, a causa de su incompatibilidad con cualquiera de los tres «éxtasis de la temporalidad», quede más bien relegada a un segundo plano⁵⁹ y no se acometa su análisis en profundidad. Pues aunque Heidegger establece que «sólo [puede] explicarse el “surgimiento” del “significado” a partir de la temporalidad del habla, es decir, a partir del *Dasein* en general» (SyT, págs. 349/378), se ve obligado a constatar: «El pleno “estado de abierto” del “ahí”, constituido mediante el comprender, el “encontrarse” y la “caída”, recibe del habla la articulación. De aquí que el habla no se temporece primariamente en un éxtasis determinado» (ibíd.). Heidegger no podrá dar cuenta en ninguna parte de esta

⁵⁸ Esto es algo que, en general, señalan todos los intérpretes de SyT. Véase al respecto: Wolfgang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger* (Berlín, 1960), págs. 54 y ss.; F. W. v. Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (Meisenheim, 1964), págs. 181 y ss., así como O. Pöggeler, «Zeit und Sein bei Heidegger», en E. W. Orth (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Munich, 1983), pág. 178.

⁵⁹ Véase Wolfgang Müller-Lauter, *op. cit.*, §23.

preeminencia⁶⁰ del habla frente a los otros existenciaristas que es contraria al planteamiento general de SyT⁶¹.

Nos hallamos aquí ante el mismo problema que ya conocemos del análisis del habla. Heidegger no podía precisar «qué 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?» (SyT, págs. 166/185). Pero para esta última posibilidad («ninguna de las dos cosas») no hay espacio en el marco de SyT.

⁶⁰ Heidegger había mencionado ya esta «preeminencia» del habla en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925: «El habla tiene una función *preeminente* en la formación del “estado de descubierto” del *Dasein*: el habla *interpreta*, es decir, pone de relieve las referencias de la significatividad en la comunicación. (...) Este habla expresada encierra en sí la interpretación. Esto es lo que queremos decir cuando decimos que las palabras tienen su significado. *El significado de las palabras y la totalidad de palabras como lenguaje es la interpretación del mundo y del Dasein* (“ser-en”) comunicada en el “ser-con-otro”» (GA, 20, pág. 370, cursivas mías).

Una caracterización más precisa de esta «preeminencia» —que apunta ya a ulteriores desarrollos de Heidegger— se expresa en el siguiente párrafo: «El “estado de descubierto” del *Dasein*, especialmente su “estado de situado”, puede hacerse visible mediante la palabra, liberando de esta forma ciertas nuevas posibilidades de ser del *Dasein*. Así, el habla puede, previamente a cualquier poetizar (*Dichtung*), liberar incluso nuevas posibilidades de ser del *Dasein*. Con ello el habla se acredita positivamente como *modo de la temporalización* del *Dasein* mismo» (GA, 20, pág. 376).

Aunque Heidegger no conseguirá explicar esto último más tarde en SyT, aquí podemos ver ya qué comprensión del lenguaje tiene en mente; si prescindimos del hecho de que Heidegger cree poder seguir manteniendo los métodos de la filosofía trascendental cuando intenta fundamentar el lenguaje, en tanto que sistema de signos, en el habla («*Existe lenguaje sólo porque existe el habla, no al revés*» [GA, 20, pág. 365]), cuando afirma: «*el lenguaje devela*» (GA, 20, pág. 361) se pone de manifiesto ya la consideración del fenómeno que Heidegger investigará más a fondo después de la *Kehre*.

⁶¹ Dicha «preeminencia» continúa siendo con ello, no obstante, metodológicamente problemática. Una vez más, Heidegger aplaza el problema, esta vez más allá del marco de SyT, diciendo: «El análisis de la constitución temporal del habla y la explicación del carácter temporal de la formación del lenguaje únicamente pueden afrontarse una vez que se haya desarrollado el problema de la relación fundamental entre el ser y la verdad a partir de la problemática de la temporalidad» (SyT, págs. 349/378). Como es sabido Heidegger proseguirá un camino distinto en sus investigaciones posteriores.

Capítulo 2

EL PAPEL DEL LENGUAJE DESPUÉS DE LA KEHRE COMO LUGAR SISTEMÁTICO DE LA «APERTURA DEL MUNDO»

En los trabajos posteriores a SyT Heidegger intenta buscar una solución a los problemas planteados en dicha obra. Dos años después de la publicación de SyT, en su ensayo «De la esencia del fundamento» (*Vom Wesen des Grundes*) preparado para el volumen de homenaje a Husserl, Heidegger vuelve a ocuparse del núcleo central de la problemática que había quedado irresuelta en SyT y somete a nueva consideración la constelación temática de la diferencia ontológica, el *Dasein*, el mundo, la verdad y el fundamento.

No nos ocuparemos de momento del problema de la «esencia del fundamento» —tema central de dicho artículo— puesto que dada su importancia para la clarificación de la relación entre el «estado de abierto» y la verdad, le dedicaremos un detallado análisis más adelante (cap. 3); aquí nos interesa más bien la relación, retomada de nuevo por Heidegger en este artículo, entre la diferencia ontológica y el mundo.

En torno a esta cuestión pueden seguirse en WG (de modo análogo a lo que ocurría en SyT) dos líneas de argumentación básicamente incompatibles que, aunque no contribuyen a solucionar las paradojas contenidas en SyT, arrojan una nueva luz sobre ellas.

Una de las líneas consiste en remitir la diferencia ontológica, que en tanto que «*factum* de la comprensión del ser» había quedado sin

explicar en SyT, a lo que Heidegger denomina en este artículo la «transcendencia» del *Dasein*. Esta transcendencia se define como «libertad» y, a causa de las primeras predecisiones metodológicas, se explicita como «posibilitación de la cuestión del “por qué”» y, de esta forma, es declarada «origen del fundamentar en general» (WG, pág. 64). Esta línea argumentativa se lleva a término haciendo uso simplemente de las posibilidades contenidas en el primer elemento de la caracterización del *Dasein* como «proyecto arrojado», a fin de explicar el origen de aquel *factum*.

Sin embargo la segunda línea —que puede entenderse como una elaboración del segundo elemento de esa fórmula (el «arrojamiento») — despoja de toda fuerza explicativa los enunciados obtenidos mediante la primera argumentación:

La «transcendencia» del *Dasein* debe entenderse, por un lado, como «proyectadora de mundo»: «Transcendencia significa proyecto de mundo (...) El *Dasein* establece (funda) mundo sólo fundándose a sí en medio de los entes» (WG, pág. 62). La presuposición para ello es que esta «transcendencia» del *Dasein*, «[hace posible] el proyecto de mundo, la comprensión previa del ser de los entes» (WG, pág. 63)¹. Dado que «esta comprensión del ser [hace posible] de entrada el “por qué”» (WG, pág. 65), la «transcendencia» se entiende como «libertad» y se declara «origen del fundamentar en general» (WG, pág. 60).

¹ Visto desde la perspectiva de las paradojas de SyT no es casual que precisamente en este lugar, que representa el punto central donde descansa toda la arquitectónica del artículo, Heidegger se muestre especialmente lacónico: «El proyecto de mundo hace posible (...) —cosa que no es posible mostrar aquí— la comprensión previa del ser de los entes» (ibíd., cursivas mías).

De hecho Heidegger no podrá mostrar esto mientras no abandone el intento de «fundar» el *factum* de la comprensión del ser o «el fundamento de la diferencia ontológica» (WG, pág. 31) en el *Dasein*, ya sea bien como «transcendencia» o como cualquier otra cosa.

Por lo que se refiere al intento de Heidegger en es artículo, es evidente que la «transcendencia» —que, como mostraremos, es vista como un sinónimo para la «comprensión del ser»— no puede servir para explicar esta comprensión del ser, ni tan sólo después de haberla definido como «libertad».

Esto resulta todavía más claro en las Lecciones de Marburgo de 1928 (GA 26), donde Heidegger observa: «transcendencia originaria y comprensión del ser en general son una y la misma cosa»; por ello, «la intención básica de esta analítica [la analítica del *Dasein* en SyT, C.L.] es la prueba de la posibilidad interna de la comprensión del ser, y esto significa, al mismo tiempo, de la transcendencia» (GA 26, pág. 177). No obstante, Heidegger no ofrecerá tal «prueba» ni en SyT ni en WG.

En este punto puede entonces formularse de forma más precisa que: «*La libertad es el origen del principio de razón suficiente*» (WG, pág. 68). No obstante, en contra de ello se encuentra el hecho de que Heidegger mantiene también que «el *Dasein* (...) como “poder ser” libre está arrojado como ente» (WG, pág. 70), de forma que «la transcendencia, como “acontecer originario” (*Urgeschehen*), no se encuentra en poder de esta libertad misma. Tal impotencia (arrojamiento) (...) determina su ser [el del *Dasein*, C.L.] como tal. Por ello todo proyecto de mundo es arrojado» (ibíd. cursivas mías).

Aquí el objetivo de Heidegger es probar el carácter infundado del *Dasein* (*Abgründigkeit des Daseins*) en tanto que «proyecto arrojado» o, lo que es lo mismo, mostrar que la «libertad» del *Dasein* sólo puede entenderse como «finita». Pero igual como ocurría en SyT, este intento sólo adquiere plausibilidad debido a la consideración de la dependencia del *Dasein* de un mundo ya dado (y por tanto, «proyectado»), sin que, no obstante, Heidegger pueda dar cuenta, en este contexto, del origen de este «mundo» ya dado. La paradoja —tampoco resuelta en este artículo— se identifica de forma especialmente clara en la definición del «ser-en-el-mundo» como «acontecer» (*Geschehen*):

Este acontecer del arrojamiento proyectante (...) es el «ser-en-el-mundo». «El *Dasein* trasciende» significa: pertenece a la esencia de su ser el *constituier mundo*, «constituier» en el sentido múltiple de que él [el *Dasein*, C.L.] *deja acontecer al mundo* [cursivas mías], con el mundo se otorga a sí mismo una mirada originaria que no abarca lo propio y, sin embargo, actúa precisamente como modelo para todo ente develado, entre los que se incluye el respectivo *Dasein* mismo (WG, pág. 55).

A fin de perfilar con más claridad la mencionada paradoja es necesario efectuar un seguimiento detallado de cada uno de los pasos de la argumentación de Heidegger.

Heidegger empieza el artículo intentando remitir la diferencia ontológica a lo que aquí denomina la «transcendencia» del *Dasein*: «Si (...) lo distintivo del *Dasein* se encuentra en el hecho de que se comporta respecto a los entes en actitud de “comprender el ser” (*Sein-verstehend*), entonces el poder diferenciar —mediante el cual la diferencia ontológica se hace fáctica— tiene que haber echado las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*. Denominamos este fundamento de la diferencia ontológica la *transcendencia* del *Dasein*» (GW, pág. 31).

Heidegger explica entonces lo que debe entenderse por «transcendencia»: «Transcendencia significa superación (*Überstieg*) (...) La transcendencia (...) indica aquello que es propio del *Dasein* humano y precisamente (...) en tanto que *estructura fundamental de este ente que acontece previamente a cualquier comportamiento*. (...) La transcendencia es la superación que hace posible algo así como la existencia» (WG, págs. 33/34). Por ello «con el *factum* del *Dasein*, la superación está ahí» (WG, pág. 35).

De forma más precisa, ello significa que «formalmente, la superación puede concebirse como una «relación» que lleva «de» algo «a» algo. De modo que es intrínseco a la superación aquel «*hacia lo qué*» en el que ésta se consume» (WG, pág. 33) Dado que con ello no puede estar pensándose en el «ente», Heidegger debe añadir:

Pero si el ente *no* es aquello «*hacia lo qué*» se consume la superación ¿como puede entonces definirse o, en general, buscarse este «hacia lo qué»? Llamamos *mundo* a aquello hacia lo que el *Dasein* trasciende y definimos ahora la transcendencia como «ser-en-el-mundo». El mundo co-establece la estructura unitaria de la transcendencia; en tanto que perteneciente a ella, el concepto de mundo se denomina un concepto *transcendental* (WG, pág. 35).

En relación con esto, Heidegger anuncia: «Con esta intención [la clarificación de la «relación» del *Dasein* con respecto al mundo, C.L.], se busca una interpretación del *fenómeno* «*mundo*», que debe servir para esclarecer la transcendencia en cuanto tal» (WG, pág. 38).

Apoyándose en una breve sinopsis histórica sobre los «significados principales (...) que en la historia del concepto de mundo se han ido abriendo paso» (ibíd.), Heidegger resume las propiedades características que debe suscribir todo intento adecuado de explicación del «fenómeno del mundo»:

1. Mundo significa un «*cómo*» *del ser* de los entes más bien que los entes mismos.
2. Este «*cómo*» determina los entes *en su totalidad*. Es, en el fondo, la posibilidad de cada «*cómo*» en general como límite y medida.
3. Este «*cómo*» en su totalidad es, en cierta forma, *previo*.
4. Este «*cómo*» previo, en su totalidad, es él mismo *relativo* al *Dasein* humano. El mundo es pues, precisamente, inherente al *Dasein* humano, aunque el mundo, al abarcar todos los entes, incluye también al *Dasein* en dicha totalidad (WG, pág. 39).

Aunque Heidegger aquí no consigue —ni puede conseguir— conciliar entre sí estas características del «mundo» mediante su defi-

nición de la transcendencia del *Dasein* como «libertad» (en concreto, libertad *finita* o «arrojada») —pues con esta última el fenómeno «mundo» se da siempre ya por supuesto— se pueden reconocer aquí ya los rasgos del concepto de lenguaje que Heidegger elaborará después de la *Kehre*. En consecuencia, el lenguaje debe representar un plexo de significados (como ya vimos en SyT) al que se debe:

1. Que al *Dasein* le sea accesible un «mundo». Es decir, el lenguaje ha de desempeñar una función de «apertura del mundo» (2.1) caracterizada por los siguientes rasgos:

a) hace accesible un mundo, no como la suma de los entes existentes, sino en tanto que un «cómo» de los entes (o, para decirlo con Husserl, como modo de estar dados los entes); utilizando los términos habituales en la filosofía del lenguaje actual diríamos: el lenguaje tiene, en tanto que plexo de significados, una irreductible dimensión *intensional* (2.1.1);

b) hace accesible los entes *en su totalidad*, es decir, tiene una *estructura holista* (2.1.2);

2. Que el lenguaje, en virtud de todo lo dicho, sea *al mismo tiempo* previo al *Dasein* y «relativo» al mismo (2.2). Lo que en el marco de SyT no pudo ser explicado satisfactoriamente en forma alguna puede así atribuirse al *lenguaje* de una manera trivial: por una parte, desde la perspectiva diacrónica, el lenguaje es algo dado de antemano a los sujetos; pero, por otra parte, visto sincrónicamente, son los individuos los que hablan el lenguaje. Pero trivialidad no significa ausencia de problemas: más bien es de esperar que las dificultades correspondientes se plantearán con idéntica fuerza en otro contexto. Con ello nos referimos a lo que Heidegger había señalado de modo complementario en el cuarto punto, a saber, que «el mundo es pues, precisamente, inherente al *Dasein* humano, aunque el mundo, al abarcar todos los entes, incluye también al *Dasein* en dicha totalidad»

3. Finalmente se verá que el lenguaje así concebido «no es objetivo» y que, por tanto, se resiste a todo intento sistemático de explicación (2.3). Con lo que se anticipa el callejón sin salida al que llegará el último Heidegger.

4. Efectivamente, la *tarea* que se plantea cuando se quiere ser consecuente con esta concepción del lenguaje —una tarea que el últi-

mo Heidegger caracterizará con el epigrama «*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*»*:— se mostrará como *imposible* (2.4). (Lo cual se puede entender, tal como ha señalado la reciente filosofía del lenguaje anglosajona, como un correlato de la dificultad —o incluso imposibilidad— de construir una teoría del significado.)

2.1. El carácter «constitutivo» del lenguaje como «apertura del mundo»

Sobre este transfondo, la afirmación de Heidegger —contenida en su escrito «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» de 1936— según la cual «[s]ólo donde hay lenguaje hay mundo» (HWD, págs. 38/58) puede verse como la respuesta sistemática con la que Heidegger, después de la *Kehre*, reacciona a las dificultades con las que nos habíamos encontrado en SyT.

El contexto en el que surge esta afirmación en HWD no es sorprendente: Heidegger tiene que separarse —a la manera característica en la tradición Hamann-Herder-Humboldt— de la concepción del lenguaje como instrumento, y con ello, a su vez, del concepto «oficial»² de «lenguaje» (como «ente intramundano») defendido en SyT, a fin de poder dar cuenta del carácter «constitutivo» del lenguaje como «apertura del mundo». Aquí tiene lugar el paso decisivo que le permite romper definitivamente con la preeminencia del *Dasein* pre-

* No existe en español un equivalente exacto de la expresión *zur Sprache bringen*. Un buen candidato sería «tematizar» (con lo que la frase podría traducirse como «tematizar el lenguaje en tanto que lenguaje»). Sin embargo, con tal solución se pierde el sentido último de lo que Heidegger quiere expresar con este juego de palabras, que sería algo así como «“hacer hablar” (hacer que se muestre) el lenguaje en tanto que lenguaje». (Cfr. UzS, págs. 242 y ss.) [N.T.]

² Así es como denomina G. Nicholson, en su artículo «The Meaning of the Word “Being”» (en F. Elliston [ed.], *Heidegger's Existential Analytic*, Nueva York, 1978, págs. 179-194) la concepción del lenguaje que Heidegger defiende en los correspondientes parágrafos de SyT. Nicholson piensa que la concepción de aquello que Heidegger llama «lenguaje» en SyT, es decir «esta teoría oficial del lenguaje en *Ser y Tiempo* se sostiene en un difícil equilibrio con otro punto de vista, uno que va mucho más hacia la raíz del fenómeno» (pág. 183).

A pesar de que Nicholson no indica en ningún momento donde se encuentra o en qué consiste esta segunda concepción del lenguaje «inoficial» —y que se encontraría en la base de la primera—, sí que identifica perfectamente el origen de esta última: «Si uno tuviera que calificar la teoría “oficial” del lenguaje que hemos esbozado en *Ser y Tiempo*, creo que el término sería “husserliana”» (pág. 185).

tendida en SyT, que consistía precisamente —como se desprende de la carta a Husserl— en considerar que el *Dasein* «alberga en sí la posibilidad de la constitución trascendental» (Carta, pág. 601). Dicho de otra forma: con este paso Heidegger reconoce al lenguaje su carácter «constitutivo» y deja de verlo como algo meramente «constituido». Respecto a esto indica expresamente: «El lenguaje no es un instrumento del que se dispone, sino aquel advenimiento (*Ereignis*) que dispone de la más alta posibilidad del ser humano (*Menschseins*)» (HWD, págs. 37-38/58).

Previamente Heidegger ha aclarado, desde una perspectiva que será relevante para nuestro análisis (II.2), el modo en que hay que entender esta afirmación:

El lenguaje sirve para el entendimiento (...) Sólo que la esencia del lenguaje no se agota en ser un medio de entendimiento. Con esa definición no se acierta con su esencia auténtica sino que meramente se menciona una consecuencia de ella. El lenguaje no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que el lenguaje es lo que previamente posibilita estar en medio de la apertura del ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo (ibíd.).

Una vez establecido que el lenguaje es el tan buscado «fundamento de la diferencia ontológica» —puesto que «el hombre está expuesto a un develamiento sólo gracias al lenguaje en general» (HWD, págs. 36/58)— Heidegger definirá el «modo de ser» —por decirlo en términos de SyT— del lenguaje: «Éste [el lenguaje, C.L.] acontece propiamente en el diálogo (*Gespräch*) (...). Pero ¿qué significa un “diálogo”? Obviamente el hablar con otro sobre algo (...). La unidad de un diálogo consiste, sin embargo, en que, en cada caso, esté develado (*offenbar*) 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. (...) El diálogo y su unidad sustenta nuestra existencia» (HWD, págs. 39/59-60).

Aquí puede reconocerse de nuevo lo que ya se había puesto de manifiesto en el análisis del habla en SyT y que establecerá la diferencia con Humboldt (y con ello la crítica de Heidegger a este autor), a saber: que el «lenguaje» consiste en el «diálogo» es —por decirlo heideggerianamente— una afirmación «ontológica», es decir, una afirmación sobre su «modo de ser» —dado que el lenguaje no puede ser adecuadamente entendido como «ente intramundano». Esto se infiere claramente del contexto donde Heidegger define el lenguaje indi-

cando: «Éste [el diálogo, C.L.] no es, sin embargo, sólo uno de los modos en los que el lenguaje tiene lugar, sino que el lenguaje sólo es esencialmente como diálogo. Lo que normalmente entendemos por “lenguaje”, a saber, un conjunto de palabras y reglas gramaticales, es sólo el preámbulo del lenguaje» (HWD, págs. 38-39/59).

Exactamente en la caracterización del diálogo como «acontecer» (lo que también Gadamer adoptará más tarde [véase WuM, págs. 387/461]) se encuentra, sin embargo, una diferencia de principio con la idea de Humboldt. Dicho brevemente, Heidegger pondrá el acento en un punto distinto a Humboldt: al contrario que éste, Heidegger intentará siempre destacar el carácter «derivado» de la dimensión pragmática del habla, frente a la dimensión semántica, «abridora de mundo», del lenguaje. Como se ha mostrado, la concepción del lenguaje como «medio de entendimiento» pertenece en opinión de Heidegger al conjunto de aquellas concepciones que consideran el lenguaje como «instrumento»; de modo que, sin ser falsa, resulta inadecuada, puesto que «con esta definición no se acierta a dar con su propia esencia, sino que simplemente se menciona una consecuencia de su esencia».

La razón para ello, con la que ya nos habíamos topado en SyT, es que el «diálogo», en tanto que «hablar con otro *sobre algo*» tiene como condición de posibilidad que «esté develado (*offenbar*) (...) lo uno y lo mismo en lo que nos ponemos de acuerdo, *aquello en base a lo cual estamos de acuerdo*» (ibíd., cursivas mías).

En la *equiparación* nada trivial que se desprende de las dos últimas frases se puede apreciar de nuevo, de forma muy clara, el *círculo del comprender* que ya había salido a la luz en SyT. Como se había puesto allí de relieve, en el análisis de la «preestructura del comprender», a fin de ponernos de acuerdo *sobre algo*, debemos tener a nuestra disposición (debe «estar develado») algo en común «en base a lo cual» podemos estar de acuerdo. 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 prioridad³ frente a la función comunicativa del lenguaje en tanto que medio de entendimiento.

³ Esta prioridad de la semántica frente a la pragmática que Heidegger infiere de la estructura general del hablar «con otro sobre algo» —o, dicho en otros términos, del carácter universal de la estructura de todo acto de habla: Mp— es de un tipo muy distinto al que desearía, por ejemplo, la semántica formal de Tugendhat. Para Heidegger resulta evidente que este «sobre algo» en general sólo puede estar a disposición del hablante gracias a la «apertura del mundo» que se produce a través del lenguaje. Visto así,

Todo el empeño de Heidegger se encamina aquí a investigar esta función de «apertura del mundo» del lenguaje, característica del medio lingüístico *mismo* (que precisamente no es un medio sin propiedades), y frente a la cual resultan secundarias aquellas otras funciones que se ponen en juego cuando se utiliza el lenguaje como medio de entendimiento⁴. En su primera —y, cuando menos, poco usual— definición del «diálogo» se alude ya a este punto, cuando Heidegger señala: «En tanto que el lenguaje *acontece* propiamente como diálogo (...) aparece un mundo» (HWD, págs. 40/60, cursiva mía). Heidegger denominará a continuación dicho «aparecer de un mundo» con el término «poesía» (*Dichtung*).

La evolución que lleva hasta esta concepción del lenguaje como «poesía» la había consumado Heidegger ya en su famoso artículo «Der Ursprung des Kunstwerkes» (1935), donde se presenta por primera vez de modo explícito la concepción del lenguaje como «apertura del mundo».

En dicho artículo Heidegger presenta esta concepción del lenguaje en oposición a todas las concepciones instrumentales del mismo (con lo que se distancia, en esa misma medida, de la concepción del lenguaje como «expresión» de representaciones dadas previamente y como «comunicación» de tales ideas, es decir, como «medio de entendimiento»):

se podrían diferenciar ambos planteamientos diciendo que la semántica veritativa no considera el lenguaje en su dimensión constitutiva, sino como suma de todos los enunciados que pueden ser verdaderos o falsos «en relación» con un mundo preexistente independiente de ellos; esta consideración no-holista del lenguaje (en términos de Heidegger: como «ente intramundano») se verá gravada, como es sabido, con el problema irresoluble de la correspondencia o, por decirlo de otra forma, con las dificultades que se derivan de todo intento de adoptar un punto de vista intermedio entre el lenguaje y el mundo.

El fecundo análisis de la preestructura o círculo del comprender en SyT (que después continuará la hermenéutica filosófica) puede considerarse, en este contexto, como una de las contribuciones más destacadas a la filosofía de este siglo tendentes a mostrar que la búsqueda de tal punto de vista es inevitablemente quimérica. Heidegger señala en WG —en su intento de defender SyT contra toda objeción de antropocentrismo— que ya con la introducción de la diferencia ontológica y el círculo del comprender en SyT se mostró que «la *esencia* del *Dasein*, que allí [en SyT, C.L.] se encuentra “en el centro”, es extática, es decir, “*excéntrica*” y que por ello también la pretendida ausencia de perspectiva (...) siempre será una ilusión» (WG, pág. 58). Éste es, sin duda, el mensaje general de la hermenéutica filosófica.

⁴ Cfr. cap. 2.2, especialmente nota 12.

En la concepción usual se considera el lenguaje como un tipo de comunicación. Sirve para conversar y para ponerse de acuerdo y, en general, para el entendimiento. Pero el lenguaje no es única ni primariamente una expresión sonora y escrita de aquello que debe ser comunicado. No sólo transmite en palabras y frases lo develado y oculto en tanto que así pensado, sino que *el lenguaje abre, antes que nada, el ente en tanto ente*. Donde no existe lenguaje, como en el ser de la piedra, la planta o el animal, allí tampoco hay ninguna «apertura» del ente y, por consiguiente, tampoco ninguna del «no-ente» ni del vacío (UKW, págs. 59/63, cursivas mías).

Heidegger llama «poesía» a este acto de «apertura» que tiene lugar gracias al lenguaje:

Cuando el lenguaje nombra *por primera vez* al ente, ese nombrar es el que le «da la palabra» al ente, lo hace aparecer. Ese nombrar lo es del ente *con respecto* a su ser y *desde éste*. Ese «decir» es un *proyectar del «Lichten»*, en el que queda dicho *como qué* es develado el ente. (...) 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 (UKW, págs. 59-60/63-64, cursivas mías).

A partir de esta comprensión de la poesía surge entonces la distinción de Heidegger entre «poesía en sentido esencial», que «acontece» en y a través del lenguaje y la poesía como «apertura del mundo» proyectante (creadora), que tiene lugar eminentemente en el arte:

Poesía (*Dichtung*) se entiende aquí en un sentido tan amplio y, al mismo tiempo, en unidad esencial tan íntima con el lenguaje y la palabra que debe quedar sin resolver la cuestión de si el arte, en todas sus formas, desde la arquitectura al poetizar (*Poesie*), agota la esencia de la poesía. El lenguaje mismo es poesía en sentido esencial. Pero dado que el lenguaje es aquel «acontecer» en el que por primera vez se abre a los hombres el ente en tanto ente, por eso el poetizar, la poesía en sentido estricto, es la poesía más originaria, en su sentido esencial. El lenguaje no es poesía por el hecho de que es el poetizar originario (*Urpoesie*), sino que el poetizar acontece en el lenguaje porque éste encierra en sí la esencia originaria de la poesía. La arquitectura y las artes figurativas, por el contrario, acontecen siempre ya y siempre sólo en el espacio abierto del decir y del nombrar. Están imbuidas y guiadas por éste. (...) *Son un poetizar —en cada caso en su respectiva forma—, dentro de la Lichtung del ente, la cual ha acontecido ya, inadvertidamente, en el lenguaje* (UKW, págs. 60/64, cursivas mías).

2.1.1. *Intensionalismo*

Sobre el transcurso de la concepción del lenguaje como «apertura del mundo» desarrollada en UKW puede entenderse la caracterización del lenguaje como «poesía» (*Dichtung*) que aparece en HWD, en cuyo marco Heidegger explica:

Poesía es creación (*Stiftung*) por la palabra y en la palabra (...). Es la creación del ser mediante palabras⁵, pues: «Ser nunca es un ente. Pero como el ser y la esencia de las cosas no pueden nunca calcularse ni derivarse de lo existente, tienen que ser creados, establecidos y donados libremente. Una libre donación como esa es creación (HWD, págs. 41/61).

De ahí se desprende que la poesía, como «creación por la palabra y en la palabra» no consiste en que «algo ya conocido de antemano sea dotado con un nombre, sino (...) que sólo mediante ese nombrar queda establecido lo que ese ente es. Así se vuelve cognoscible como ente» (ibíd.)

Una de las consecuencias de elevar el lenguaje al rango de una instancia constitutiva —en tanto que responsable del modo de estar dados los entes— radica en aceptar que «la intensión determina la extensión» —como podría decirse utilizando la expresión de H. Putnam⁶;. Teniendo en cuenta la relación entre «lenguaje» y «mundo»,

⁵ Aquí puede constatarse la necesidad interna de la *Kehre* desde otra perspectiva: sólo el lenguaje, como origen de la diferencia ontológica, es la fundación (*Stiftung*) del ser; es decir, es el «*factum*» que en SyT, dada su propia lógica interna —que no permitía que aquella fuera atribuida al *Dasein*— conducía a un déficit explicativo que confería a SyT su carácter provisional.

Sin embargo, la fundación (*Stiftung*) mediante el lenguaje, la «poesía», se puede ver, en cierta forma, como condición de posibilidad del «mundo» o la «cultura», como el mismo Heidegger hace, cuando dice: «La poesía (*Dichtung*) no es sólo un ornamento del *Dasein* (...). Poesía es el fundamento sustentador de la historia y, por ello, no solamente una manifestación de la cultura» (HWD, págs. 42/62). El paso que Heidegger intenta hacer plausible aquí hubiera sido impracticable antes de la *Kehre*. Ya que la «cultura» o, en otros términos, la constitución de sentido que representa, no puede ser concebida como un rendimiento del Yo transcendental —como en Husserl—, ni de un «*Dasein*» —como en SyT—, la *Kehre* está ya esbozada en SyT.

⁶ Utilizamos aquí la expresión «intensionalismo» para abreviar la tesis según la cual «la intensión determina la extensión». Con esta fórmula, procedente de Hilary Putnam (cfr. «The Meaning of “Meaning”», en Putnam [1975], págs. 215-272, aquí, págs. 219/136), se quiere caracterizar el principal punto débil de la teoría tradicional de la referencia: según esta teoría, la cuestión de la referencia de los signos lingüísticos es una cuestión puramente inmanente al lenguaje —o, en expresión de Putnam, exclusiva-

tal y como es planteada por Heidegger, resulta más bien trivial que sólo a través de la «intensión» (en tanto que «forma de estar dados» los entes) nos es accesible la extensión (en tanto que «dada para nosotros»)⁷. Con otras palabras: la adquisición del saber del lenguaje trae inevitablemente consigo la «creación» de saber del mundo.

En el artículo «Das Wesen der Sprache» (en UzS, págs. 157-216/141-214), Heidegger presenta las consecuencias que se derivan de esta premisa cuando, comentando el poema de Stefan George «Das Wort», elige la frase final del mismo como *leitmotiv*: «no hay cosa alguna donde falta la palabra».

Heidegger empieza este artículo delimitando su concepción del lenguaje como instancia «constitutiva» —en el sentido de su tesis de que «el ser humano tiene la morada propia de su *Dasein* en el lenguaje» (UzS, págs. 159/143)— frente a la concepción del lenguaje como «instrumento» propia de la lingüística. Esta última, según Heidegger, sólo «aspira, de forma cada vez más resuelta, a elaborar lo que se denomina el “metalenguaje”» y, con ello, tiende a la «tecnificación de todos los lenguajes como un único instrumento de información que opera interplanetariamente» (UzS, págs. 160/144). Distanciándose de tal concepción, prosigue: «Sólo que, sea donde sea y como sea que hablamos un lenguaje, el lenguaje mismo no toma nunca la palabra. Muchas cosas son tematizadas en el hablar, sobre todo aquello de lo que hablamos: un hecho, un suceso, una pregunta, un ruego. Pero sólo debido al hecho de que, en el hablar cotidiano, el lenguaje *no* se tematiza a sí mismo, sino que más bien se contiene, somos capaces precisamente de hablar un lenguaje, de tratar de algo y sobre algo en el hablar» (UzS, págs. 161/145).

De ahí que Heidegger apele a las dos experiencias paradigmáticas en las que el lenguaje mismo es accesible como «apertura» de mundo. La primera procede del *ámbito cotidiano* y es a la que apelan normal-

mente «intrateórica»— lo que trae como consecuencia inmediata un idealismo lingüístico insostenible. (Sobre esta cuestión, véase cap. IV).

⁷ Ch. Taylor pone de relieve la lógica de esta posición cuando, al hilo de plantearse en su artículo «Bedeutungstheorien» (en Taylor [1988], págs. 52-117): «¿Qué realizamos a través del lenguaje, es decir, qué es aquello que sólo puede llevarse a cabo mediante el lenguaje?» (pág. 65), responde indicando que «la articulación de nuestra concepción de una cosa está inseparablemente ligada con la identificación de sus caracteres esenciales» (ibíd.). Nos ocuparemos más detalladamente de esta tesis —tal y como es defendida por Heidegger a consecuencia de su concepción de la «diferencia ontológica»— en el capítulo IV.

mente todos los intentos de defender la constitución lingüística del pensar: «Pero ¿dónde es donde el lenguaje mismo, en tanto que lenguaje, toma la palabra? Curiosamente, allí donde no podemos encontrar la palabra justa (...) para algo que nos importa» (ibíd.). Y con la segunda, Heidegger enlaza con aquello que guía su concepción del lenguaje como «apertura del mundo» o como «poesía» (*Dichtung*), es decir, el fenómeno de la *creación de lenguaje*: «Pero allí donde se trata de tematizar algo que hasta entonces no había sido nunca dicho, todo depende de si el lenguaje ofrece la palabra apropiada o fracasa en ello. Uno de estos casos es el del poeta. Por ello, un poeta incluso puede llegar al punto de tener que tematizar expresamente, es decir poéticamente, la experiencia que hace con el lenguaje» (UzS, págs. 161-162/145).

Sobre este transfondo Heidegger intenta hacer fructífera la frase del poema de Stefan George «no hay cosa alguna donde falta la palabra». En la confrontación con *lo nuevo* (de la cual, según Heidegger, la creación lingüística en el arte —es decir, la poesía en sentido habitual— es sólo un ejemplo entre otros⁸) resulta claro que, en contra de cualquier realismo ingenuo, sólo mediante la conceptualización lingüística algo puede resultarnos accesible *como algo* y, por ello, pues, que «el lenguaje es la casa del ser»⁹. En este contexto, Heidegger explica:

⁸ En relación con la distinción que Heidegger lleva a cabo entre «poesía» como característica del lenguaje en tanto que «apertura del mundo» y «poesía» en el arte, véase supra, II.1.

⁹ Expresado en la terminología de Quine: «Ser es ser el valor de una variable» (evidentemente en el marco de una teoría dada, es decir, de un lenguaje); (véase W. V. Quine: «On What There Is», en *From a Logical Point of View*, Londres, 1953). La afinidad entre esta concepción de Quine y la de Heidegger puede llevarse todavía más allá: en la medida en que Heidegger califica de «ser» a aquello que es «abierto» *fundamentalmente* en el lenguaje está claramente muy cerca del proyecto de renovación de la ontología de Quine; pero, con ello, comparte también sus limitaciones. Respecto a las dificultades derivadas de tematizar la función de «apertura del mundo» del lenguaje siguiendo el hilo conductor del «ser veritativo» Tugendhat, en sus *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, señala: «Heidegger denominó “ser” a aquello que es “abierto” y, de este modo, pudo concebir al mismo tiempo el análisis del “estado de abierto” como reanudación de la pregunta por el ser, la cual, a su vez, tenía que liberarse de la tradicional vinculación a los objetos. Esta desacostumbrada forma de usar la palabra “ser” puede entenderse del modo siguiente: bajo los diferentes significados que la palabra “ser” tiene en el lenguaje, Heidegger se ha orientado *primariamente por el ser veritativo*, como se muestra especialmente en el hecho de que, para él, la pregunta por el “ser” sea al mismo tiempo una pregunta por el “no-ser”. Todo “estado de abierto” que se articula en enunciados es, en esa medida, un “estado de abierto” del ser (veritativo). Así es posible (...) extrapolar también el hablar de “ser” al

Sólo cuando se ha encontrado la palabra para la cosa, es ésta una cosa. Sólo entonces *es*. (...) La palabra es la que proporciona el ser a la cosa», pues: «algo *es* sólo, cuando la palabra apropiada *y*, por ello, pertinente, nombra algo como siendo *y*, de este modo, *crea el ente* correspondiente *en cuanto tal* [cursivas mías] (...) El ser de todo aquello que es habita en la palabra. Por ello es válido el principio: el lenguaje es la casa del ser (UzS, págs. 164-166/147-149).

Heidegger aclarará después cómo ha de entenderse tal rendimiento del lenguaje cuando, comentando el mencionado poema «Das Wort», explicita la «experiencia poética con el lenguaje» (UzS, págs. 173/155):

El poeta ha hecho la experiencia de que sólo la palabra permite a una cosa *aparecer* —y, por tanto, estar presente— *en tanto* la cosa que es. La palabra se concede al poeta como aquello que sostiene y mantiene una cosa en su ser (UzS, págs. 168-169/151, cursivas mías).

2.1.2. *Holismo*

Heidegger ve muy bien las consecuencias de tal concepción. Aquello que permite que las cosas se nos hagan presentes debería, por su parte, poder hacérsenos presente también para que nos resultara accesible, es decir, para que pudiera *ser* para nosotros, de modo que, como ya indica el título del artículo, fuera posible explicitar «la esencia del lenguaje». En relación con esto, Heidegger apunta a lo que ya anticipadamente nos referimos en el capítulo anterior:

El lenguaje nos precede siempre. Nosotros sólo le seguimos, repitiéndolo continuamente. De este modo estamos siempre tras aquello que, previamente

concepto general de afirmación, de forma que pueda decirse, en este sentido, que todo “estado de abierto” que se articula en oraciones es un “estado de abierto” del ser. (...) Sin embargo, Heidegger mismo nunca ha dado cuenta explícita de su forma de usar la palabra “ser”. Por una parte, da por supuesto ingenuamente que los significados de la palabra “ser” (precisamente) conforman un plexo unitario; por otra parte, parece resultarle evidente, como a la tradición objetivista, que todo ser es un ser del ente, aunque esto no se adecua en absoluto al ser veritativo ni, por descontado, a ese concepto más amplio de ser» (*op. cit.* págs. 90-91, cursivas mías).

Charles Taylor, en «Theories of Meaning» (*op. cit.*), hace una propuesta interesante sobre la forma en qué podría explicitarse la función de «apertura del mundo» del lenguaje en relación con otras dimensiones distintas de la «cognitiva», es decir, la del «ser veritativo». (Al respecto, véase la nota 11 de este capítulo.)

te, tenemos que haber alcanzado para poder hablar de ello. Por consiguiente, hablando del lenguaje, nos hallamos enredados continuamente en un hablar insuficiente. Esta situación nos cierra el paso frente a aquello que debería manifestarse al pensamiento (UzS, págs. 179/160).

Sin embargo, Heidegger no contempla el *holismo* aquí expresado como un obstáculo insuperable para la explicación de la «esencia del lenguaje», sino que lo ve —al menos para un pensar que intenta superar «el prejuicio, tejido a lo largo de los años. (...) de que el pensar es asunto de la *ratio*, es decir, del cálculo en sentido amplio» (UzS, págs. 173/155)— como un obstáculo evitable, ya que «este enredo, que el pensar nunca debe tomar a la ligera, se resuelve tan pronto como contemplamos la particularidad del proceso del pensar y volvemos la cabeza hacia el lugar donde el pensar se aloja. Ese lugar está abierto por doquier en las inmediaciones del poetizar» (UzS, págs. 179/160).

A fin de apuntalar la plausibilidad de este «pensar poético» o de su «invocar lo poético en la proximidad del pensar» (UzS, págs. 185/165), Heidegger concluye: «El pensar no percibe en ello nada extraño. Pues entre lo más primigenio que llegó a expresarse a través del pensamiento occidental se encuentra la relación de cosa y palabra, y precisamente en forma de la relación entre ser y decir. Esta relación asalta al pensar de forma tan sorprendente que se proclama en una única palabra: *logos*. Esta palabra expresa conjuntamente el nombre para el ser y para el decir» (UzS, págs. 185/165).

La determinación de este «decir» es la respuesta a la pregunta por el rendimiento originario del lenguaje, es decir, por la «esencia del lenguaje». Heidegger prosigue: «Poetizar y pensar son formas del decir. Pero a la cercanía que convierte en vecinos el poetizar y el pensar la llamamos «el decir». Aquí barruntamos la esencia del lenguaje. Decir (...) significa mostrar: dejar aparecer, un liberar que aclara y oculta, en tanto ofrecimiento de aquello que llamamos mundo» (UzS, págs. 199-200/178-179). A ello se debe que: «el lenguaje se muestra en el hablar como una revelación que le sucede al ser humano» (UzS, págs. 203/181).

La impresión de que aquí se encuentran muchas resonancias con el Wittgenstein del *Tractatus* se verá todavía más reforzada en pasajes posteriores; Heidegger dirá más adelante, en «Der Weg zur Sprache», con más claridad todavía: «El “decir” no se deja atrapar en ningún enunciado» (UzS, págs. 266/241). Dificultad que explica del modo siguiente: «No hay cosa alguna donde falta la palabra. Una cosa existe,

primera y solamente, allí donde no falta la palabra, de forma que “es” ahí. Sin embargo, si la palabra existe, entonces debe ser ella misma también una cosa; pues “cosa” significa aquí todo aquello que de alguna forma *es*. (...) Aquello que confiere el ser ¿no debe, primero y antes que nada, “ser” y, por ello, ser “lo más ente”, ser en mayor grado que las cosas que son?» (UzS, págs. 191/171).

Para oponerse a tal ejemplo de «pensar objetivante» —es decir, al intento de explicar «metafísicamente» los entes a partir de otros entes (lo que Heidegger denomina, peyorativamente, «calcular») — Heidegger recurrirá al «pensar del ser». Para ello utiliza la diferencia ontológica, retrotraída ahora, después de la *Kehre*, al lenguaje. Heidegger prosigue: «Desde esta óptica [la del pensar objetivante, C.L.], se nos ha de representar el estado de cosas en tanto que calculamos —es decir, en tanto que calculamos el fundamento suficiente para algo que “es”, aquél que funda al ente como la consecuencia de ese fundamento, como su efecto y, de esa forma, libera nuestra representación. Conforme a ello, también *la palabra, si debe conferir a la cosa su “es”,* debe ser con anterioridad a cualquier cosa, es decir, ella misma ha de ser, incuestionablemente, una cosa. Así nos encontraríamos con que una cosa, la palabra, le proporciona a otra cosa el ser» (ibíd., cursivas mías). Frente a este punto de vista Heidegger objeta: «Si el pensar intenta reflexionar sobre la palabra poética, se muestra que la palabra, el decir, carece de ser. (...) La palabra —ninguna cosa, ningún ente. (...) Al “es” le ocurre como a la palabra. Igual que ésta, tampoco el “es” forma parte de las cosas que son» (UzS, págs. 192-193/172).

El «lenguaje que nombra y crea» sería accesible solamente como «experiencia poética», es decir, mediante un pensar que pudiera «reflexionar» sobre esta experiencia. Sin embargo, Heidegger no clarifica con más detalle la estructura de este pensar especial; lo único que parece poder aclarar son las tareas que tal pensamiento tendría que solventar: «¿Qué muestra la experiencia poética con la palabra cuando reflexiona sobre el pensar? (...) *Muestra* aquello que hay pero que, al mismo tiempo, no “es”. La palabra forma parte también de lo que hay; quizá no sólo *también*, sino *ante todo* lo demás, y esto incluso de tal modo que en la palabra, en su esencia, se esconde aquello que hay. Pensando correctamente, nunca deberíamos decir de la palabra: “es”, sino: “hay” —y esto no en el sentido de que hay [se dan] palabras, sino de que la palabra misma “da”. (...) Entonces, *pensando en aquel “lo que hay” [lo que se da], tendríamos que buscar la palabra*

como “*lo que da*”, pero nunca es “*lo dado*”». (UzS, págs. 193/172-173, cursivas mías).

2.2. Lenguaje como «apertura del mundo» vs. lenguaje como «actividad» comunicativa» (semántica vs. pragmática)

Heidegger, en su artículo «Die Sprache», se propone de nuevo «investigar» el alcance y las consecuencias de definir el lenguaje como «apertura del mundo» (puesto que: «no queremos acometer el lenguaje para hacerlo presa de ideas preestablecidas» (UzS, págs. 12/12)). Heidegger explica a continuación en qué consiste la alternativa: «Investigar el lenguaje no significa tanto situarlo a él, sino a nosotros, en el lugar de su esencia: reunión en el advenimiento» (UzS, págs. 12/12).

Debido al hecho de que el lenguaje, la palabra, se contempla «como lo que da, pero nunca está dado», es decir, debido a que el lenguaje, ante todo, debe verse en su dimensión «abridora de mundo» (y con ello, simultáneamente, también como «advenimiento»), a Heidegger le está vedada la posibilidad de intentar «objetivarlo», es decir, contemplarlo como «ente intramundano»; por ello, afirmará: «No queremos ni fundamentar el lenguaje a partir de otra cosa que no sea él mismo, ni tampoco explicar otra cosa mediante el lenguaje» (UzS, págs. 13/12).

Está claro que aquello que se contempla como dimensión constitutiva no puede retrotraerse a su vez a otra dimensión. En la medida en que Heidegger se toma en serio esta consecuencia de la *Kehre*, se aparta de todo intencionalismo; sobre ello señala explícitamente: «El lenguaje es lenguaje. La oración no nos lleva a otra cosa más que allí donde el lenguaje se fundamenta» (UzS, págs. 13/13).

Heidegger menciona entonces, como ejemplos de variantes reduccionistas de teorías del lenguaje, las tres concepciones clásicas del lenguaje como instrumento:

La opinión corriente al respecto dice así: hablar es activar los instrumentos de la fonación y el oído. Hablar es la expresión sonora y la comunicación de emociones humanas. Éstas están dirigidas por los pensamientos. Según esta caracterización del lenguaje se dan por establecidas tres cosas:

Primero y ante todo, hablar es un *expresar*. La idea del lenguaje como una expresión es la corriente. Presupone ya la idea de una *interioridad* que se exterioriza. Si se toma el lenguaje como expresión, entonces se representa exteriormente, y esto precisamente al explicar la expresión mediante la remisión a una interioridad.

Por otra parte, se acepta el lenguaje como una *actividad del ser humano*. (...)

Finalmente, el expresar practicado por los seres humanos es continuamente un idear y *representar lo real* y lo irreal.

Desde hace tiempo se sabe ya que las precedentes características no son suficientes para delimitar la esencia del lenguaje (UzS, págs. 14/13-14, cursivas mías).

Encontramos aquí las tres variantes típicas de la teoría «reductiva» del lenguaje, a la que se enfrenta Heidegger:

Primero, la versión *intencionalista* (que, como ya vimos, todavía se aceptaba en SyT como una herencia de Husserl), según la cual el lenguaje es instrumento de la *expresión* de intenciones prelingüísticas de una conciencia (o, por decirlo con Heidegger, de una interioridad que se exterioriza); según Heidegger esta versión representa el ejemplo paradigmático de un intento de «explicar» el lenguaje recurriendo a algo distinto o, dicho de otra forma, de intentar «fundamentarlo» en algo previo, como pueden ser los actos intencionales de la conciencia (o del hablante).

En segundo lugar Heidegger cita la versión *pragmatista* de aquel reduccionismo, según la cual el lenguaje se reduce a una «actividad», es decir, puede reconstruirse como un caso especial de acción en general (concepción de la que todavía podemos ver trazos en SyT, especialmente si nos atenemos a las indecisiones en el contexto del «por mor de qué» y la «significatividad»¹⁰).

En tercer lugar menciona Heidegger la versión *cognitivistista*, según la cual el lenguaje es una «copia» del «mundo», es decir, la *representación* de la realidad, entendiéndose ésta, por consiguiente, como independiente de cualquier representación (el análisis de la estructura del «ser-en-el-mundo» de SyT ya iba dirigido contra tal posibilidad).

Heidegger se dirige contra estos intentos reduccionistas¹¹ en su

¹⁰ Sobre ello, véase *supra*, cap. 1.3.

¹¹ A cada una de estas concepciones del lenguaje «reductivistas» que Heidegger esboza le corresponde una de las diferentes funciones que pueden atribuirse al lenguaje en tanto que medio de entendimiento, tal y como han sido sistematizadas, por ejemplo, por K. Bühler en su *Sprachtheorie* (Jena, 1934): función expresiva, función apelativa y función representativa. Con el cambio de perspectiva que Heidegger lleva a cabo al investigar el lenguaje primariamente como un medio (*Medium*) que se caracteriza por su función de «abrir mundo» —haciendo frente así a aquella concepción de las funciones del lenguaje en tanto que simple medio (*Mittel*) de entendimiento— no se

conocido aforismo: «El lenguaje, en virtud de su esencia, no es ni una expresión ni una actividad de los seres humanos. *El lenguaje habla*» (UzS, págs. 19/17). Heidegger mismo hace explícita esa intención cuando aclara a continuación: «Hasta ahora esta tesis [“El lenguaje habla”, C.L.] debía únicamente prevenir contra la arraigada costum-

está postulando en absoluto una nueva función junto a las otras tres; más bien puede entenderse que con ello se está extrayendo la consecuencia de la prioridad o «carácter dominante de la función representativa» —ya señalada por Bühler— frente a las otras dos funciones. De entrada, la predominancia de la función representativa apunta ya a la limitación de esta perspectiva (del lenguaje entendido como medio de entendimiento) frente a la propuesta por Heidegger; F. Kainz, en su «Nota introductoria» a la *Sprachtheorie* de Bühler, señala: «[Bühler] ve lo decisivo del lenguaje en el hecho de que éste es un sistema de signos. Esto es y continúa siendo correcto, sólo que hoy no contemplamos la representación como una función y un rendimiento del lenguaje entre otros (...), sino como lo esencial en el lenguaje, como su momento central, que está detrás de todos sus rendimientos y los hace posibles» (pág. xiv).

En este sentido, el análisis heideggeriano de la función de «apertura del mundo» del lenguaje se podría entender precisamente como una radicalización de las concepciones del lenguaje centradas en su función representativa. El reconocimiento de la estructuración simbólica de la «realidad» que tiene lugar gracias a la dimensión de «apertura del mundo» del lenguaje —y de la que, por tanto, ninguna concepción del lenguaje que recurra al concepto de representación puede dar cuenta— hace superflua para Heidegger una toma de posición explícita en contra de ese tipo de concepción.

Ch. Taylor, en su artículo «Bedeutungstheorien» (*op. cit.*) presenta una interesante propuesta, inspirada en Heidegger, de reunificar en una teoría del significado ambos aspectos (las «funciones del lenguaje» y su «dimensión abridora») cuando, siguiendo la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, considera al «lenguaje como el lugar donde tienen lugar distintos tipos de “apertura”» (pág. 89) y, por consiguiente, interpreta las funciones lingüísticas bühlerianas basándose en la «dimensión abridora», pues «las tres funciones tienen que ver, de distinta forma, con la “apertura”, con el develar las cosas. (...) Por eso resulta fácil reunir [estas funciones], como hace Heidegger, en un único concepto. Mi concepto (...) del “abrir” o el “develar” traduce su concepto de “estado de abierto” (*Erschlossenheit*)» (págs. 83/84). En este sentido, el planteamiento de Taylor puede verse como un intento de hacer productivo el fenómeno del «estado de abierto», analizado en SyT, en términos de teoría del lenguaje. De SyT mismo resultaba ya que el *Dasein* se caracterizaba principalmente por el hecho de tener una comprensión de sí mismo, de los otros y del mundo. Taylor, como ya hiciera el último Heidegger, concibe a su vez este «estado de abierto» que abarca esas tres dimensiones como constituido mediante el *lenguaje*, pues «sin lenguaje no existiría para nosotros aquello que describimos como comprensión común» (pág. 87). Con ello, Taylor puede reconstruir las tres funciones lingüísticas de Bühler del modo siguiente:

— La «función representativa», que nos permite «formular algo» mediante el lenguaje, se retrotrae a la «articulación» —en el sentido de Humboldt— que tiene lugar a través del lenguaje, pues sólo el lenguaje como totalidad estructurada nos posibilita alcanzar «una concepción articulada del mundo» (pág. 67).

bre de relegar el hablar a las apariencias del expresar, en lugar de pensarlo a partir de sí mismo.» (UzS, págs. 20/18). Heidegger intenta caracterizar de modo más preciso este «hablar del lenguaje», añadiendo: «Buscamos ahora el hablar del lenguaje en el poema. Según ello lo buscado se encuentra en lo poético de lo hablado» (UzS, págs. 19/17).

Lo *poético* en el «hablar del poema» lo esboza de nuevo como sigue: «El poeta, poetizando, preforma *lo posiblemente presente* en su presencia» (ibíd., cursivas mías). En este recurso al ámbito de lo «posible» en contraposición al de lo «real» podemos reconocer la analogía con la forma de tematizar el comprender —el «proyecto» (*Entwurf*)— en SyT. Heidegger, al hilo del comentario de un poema de Georg Trakl, señalará que los versos «hablan como enunciados, *como si* constataran algo existente» (UzS, págs. 21/19), es decir, los enunciados crean «posible realidad» (o «presencia» (*Anwesenheit*)), en tanto que «hacen a las cosas venir al mundo y el mundo a las cosas» (UzS, págs. 24/22).

La condición de posibilidad de la poesía así entendida (que Heidegger llama aquí de nuevo «imaginación poética» [UzS, págs. 19/18]) radica, como ya sabemos, en el lenguaje; por ello «[e] lenguaje habla, puesto que al ordenar la diferencia invoca al mundo y las cosas en la unicidad de su intimidad» UzS, págs. 30/27). Por esta razón la poesía (*Dichtung*) en el caso del arte poética (*Poesie*) (como el «invocar que hace venir la intimidad de mundo y cosa» [UzS, págs. 30/27]) sólo es posible —como ya habíamos visto con motivo de UKW— sobre la base de una «poesía (*Dichtung*) propia» del lenguaje, en el que «acontece el diferenciar» (UzS, págs. 30/27) (es decir, que representa el origen de la diferencia ontológica). Heidegger explica: «Poesía, en su sentido más propio, nunca es solamente una forma más elevada (...) del lenguaje cotidiano. Más bien al contrario: el habla cotidiana es un poema olvidado y desgastado del que apenas resuena ya eco alguno.

— La «función apelativa», que nos permite «exponer un asunto entre dos participantes en una conversación» (pág. 67) —y, de este modo, «el establecimiento de una relación» (pág. 68)—, remite a la «dimensión constitutiva del lenguaje» (pág. 88), pues: «el lenguaje crea algo que podría describirse como espacio público o como punto de partida común desde el que, juntos, contemplamos el mundo» (pág. 68). (Con esta constitución de un «mundo social» el lenguaje pasa a formar «parte de la realidad “sobre” la que se habla» [pág. 89]).

— La «función expresiva», finalmente, remite a la «dimensión expresiva del lenguaje» (pág. 82), en virtud de la cual nos resulta posible desarrollar una «autocomprensión» que es responsable de la constitución de un «espacio subjetivo».

Lo contrario a lo puramente «hablado», al poema, no es la prosa. La prosa pura no es «prosaica». Es tan poética (...) como la poesía (*Poesie*)» (UzS, págs. 31/28).

Después de haber reformulado la tercera versión reduccionista del lenguaje como representación de la realidad por la vía de mostrar el carácter lingüístico de ésta (o, lo que es lo mismo, el carácter «fundante» del lenguaje), puede referirse ya, sin mayores dilaciones, a los déficit que aparecen inevitablemente en las dos otras versiones. Para ello explica:

Si se dirige la atención exclusivamente al hablar humano, si se toma éste sólo como la manifestación sonora de la interioridad de los hombres, si esta forma de considerar el hablar se tiene por el lenguaje mismo, entonces la esencia del lenguaje sólo puede aparecer como expresión y actividad de los seres humanos (UzS, págs. 31/28).

La discusión directa con el punto de vista pragmatista que concibe el lenguaje como actividad se encuentra, en forma de una crítica explícita a la concepción del lenguaje de Humboldt, en el último artículo de UzS, «*Der Weg zur Sprache*» (1959). Heidegger caracteriza aquí el concepto de lenguaje de Humboldt del modo siguiente:

El lenguaje es concebido desde el hablar, por referencia a los sonidos articulados, portadores de significados. El lenguaje es un tipo de actividad humana. Con diversas variaciones esta (...) idea del lenguaje ha permanecido a través de los siglos en el pensamiento europeo-occidental como la fundamental y predominante. (UzS, págs. 245-246/220). Esta «consideración del lenguaje llega a su culminación en la reflexión sobre el lenguaje de Wilhelm von Humboldt, en la amplia introducción a su trabajo sobre el lenguaje kawi de la isla de Java (ibíd.).

Según la opinión de Heidegger esta introducción determina «para bien o para mal, explícita o implícitamente, toda la ciencia del lenguaje posterior hasta nuestros días» (ibíd.). A continuación Heidegger se refiere a la conocida cita —que se encuentra en la introducción al mencionado trabajo— donde Humboldt señala:

El lenguaje (...) no es un producto (*ergon*) sino una actividad (*energeia*). (...) Es el trabajo del espíritu, que se repite eternamente, de capacitar al sonido articulado para expresar el pensamiento (citado de UzS, págs. 247/222).

La crítica de Heidegger se concentra especialmente en el hecho de que «Humboldt define la esencia del lenguaje como *energeia* y, sin embargo, entiende ésta de forma completamente ajena al sentido originario griego, en el sentido de la monadología de Leibniz, como la actividad del sujeto. La vía de Humboldt hacia el lenguaje toma la dirección del hombre, conduce, a través del lenguaje, a *otra cosa*: a la indagación y presentación del desarrollo espiritual del género humano» (UzS, págs. 249/224-225, cursivas mías).

Desde esta perspectiva la crítica de Heidegger a Humboldt se mantiene en línea con su crítica general a la filosofía de la conciencia: «Humboldt presenta el lenguaje como un particular “trabajo del espíritu”. (...) El trabajo del espíritu es, según la doctrina del idealismo moderno, el “poner” (*setzen*). Dado que el espíritu es concebido como sujeto y, de este modo, representado según el esquema sujeto-objeto, esa “posición” (tesis) ha de ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos. Lo así “puesto” ofrece una perspectiva de la totalidad de los objetos. Lo que la fuerza del sujeto elabora, lo que “pone” mediante el trabajo entre sí y los objetos, lo llama Humboldt un “mundo”. En una “perspectiva del mundo” semejante se expresa una cierta humanidad» (UzS, págs. 248/223).

Los trabajos de Humboldt son sin duda producto de su tiempo y, por tanto, en referencias como la del «trabajo del espíritu», son todavía muy claras las huellas del esquema sujeto-objeto propio de la filosofía de la conciencia; pero a pesar de la proximidad que se aprecia en ese modo de hablar, una interpretación como la de Heidegger, que reconstruye el lenguaje en Humboldt como mera expresión de un espíritu que existe con independencia de aquél —es decir, como un instrumento que media entre dos polos fijos, el espíritu y el mundo— resulta inadecuada. Heidegger malinterpreta la concepción humboldtiana del lenguaje al suponer que Humboldt entiende el lenguaje como mera expresión de una actividad independiente de aquél; sin duda, Heidegger puede encontrar en los textos de Humboldt suficientes puntos de apoyo, como la cita transcrita, en la que Humboldt define el «trabajo del espíritu» como «[el trabajo] de capacitar al sonido articulado para expresar el pensamiento» de modo que puede parecer que aquí se consideran independientes la dimensión del pensamiento (o «espíritu») y la de la expresión (o lenguaje).

Pero si se toma la concepción del lenguaje de Humboldt en su totalidad, una lectura como la de Heidegger no puede sostenerse. Precisamente uno de los objetivos principales de la concepción humbold-

tiana del lenguaje es destacar la indivisibilidad o «identidad» entre «constitución de pensamientos y fonación». Heidegger pasa por alto totalmente esta línea de argumentación con la que Humboldt ataca continuamente la concepción instrumental del lenguaje. La causa de ello se encuentra en que Heidegger considera desde un principio que Humboldt ha visto en el lenguaje sólo *un* medio entre otros —«una de las fuentes principales»— de la constitución del mundo, es decir, «*un* tipo y una forma de las perspectivas del mundo elaboradas en la subjetividad humana» (UzS, págs. 249/224). Esta crítica, sin embargo, no tiene en cuenta la evolución posterior que se produce en el planteamiento de Humboldt, a lo largo de la cual éste opta por un análisis sistemático, comparativo, de los lenguajes precisamente al reconocer su carácter constitutivo para toda «perspectiva del mundo» (es decir, al darse cuenta de la «constitución lingüística del pensar»). Esto lo muestra J. Trabant claramente en su libro *Traditionen Humboldts* (Frankfurt, 1990), donde señala: «También en la (...) obra sobre *Herrmann und Dorothea* de Goethe el lenguaje aparece todavía como un signo arbitrario, puramente intelectual, como “órgano del ser humano” opuesto a la imagen sensible y al arte, los cuáles aparecen, frente a él, como “espejo del mundo”. A la vista de esta oposición entre signo e imagen, en aquel libro Humboldt considera todavía que el problema estético específico de la poesía como arte del lenguaje consiste en *superar* (...) la contraposición entre signo e imagen, entre entendimiento y sensibilidad. Lo nuevo de la carta a Schiller es la concepción de que el lenguaje mismo es lo que media entre esta oposición, el hecho de que el lenguaje, como se dice en esta carta, es “al mismo tiempo obra del hombre y expresión del mundo”, es signo e imagen a un tiempo, es decir, el lenguaje mismo es ya poético» (págs. 37/38).

A pesar de todo ello, la crítica de Heidegger a Humboldt resulta acertada en lo que respecta al intento de éste de *anclar*, en términos pragmáticos, la constitución de una «perspectiva del mundo» en la actividad del habla, esto es, en el diálogo. Heidegger acepta la caracterización del lenguaje como *energeia* —no como *ergon* (como sistema de signos)— y, por tanto, como *diálogo*; pero su objeción contra Humboldt será que «[e]l lenguaje requiere el hablar humano y, sin embargo, no es meramente el producto de nuestra actividad de hablar» (UzS, págs. 256/230).

Con ello Heidegger dirige la atención a un aspecto que se descuida en la concepción del lenguaje como habla. Apunta, dicho más

exactamente, a la discordancia que se aprecia en la concepción de Humboldt entre aquellos dos puntos de vista que, al tematizar el lenguaje en profundidad, aparecen conjuntamente: por una parte, la dimensión cognitiva y, por otra, la dimensión comunicativa del lenguaje. Si se tiene esto presente se ve claro el objetivo de la crítica de Heidegger: cuando se toman en serio los resultados de la consideración de la dimensión cognitiva del lenguaje —precisamente en el sentido de Humboldt— es decir, si se considera el lenguaje como constitutivo de la «perspectiva del mundo» de la que disponen los individuos, entonces *ya no puede considerarse el lenguaje como resultado de la actividad de estos mismos individuos*¹². Por esta razón, Heidegger entiende las funciones comunicativas del lenguaje en tanto que «medio de entendimiento» como subordinadas a la función de «apertura del mundo». En este sentido señala:

Se trata de aproximarnos a la peculiaridad del lenguaje. También aquí el lenguaje se muestra, en principio, como nuestro hablar. Ahora *sólo* prestamos atención a *todo aquello que siempre ya* y en la misma medida, tanto si nos damos cuenta como si no, *resuena (Mitspricht) en el hablar* (UzS, págs. 250/225, cursivas mías).

Desde esta perspectiva, Heidegger prosigue: «Nosotros no hablamos sólo *el* lenguaje, hablamos *desde* del lenguaje. Esto sólo nos es posible porque “siempre ya” hemos escuchado al lenguaje. ¿Qué escuchamos ahí? Escuchamos el hablar del lenguaje (...) El lenguaje habla al “decir”, esto es, al mostrar» (UzS, págs. 254-255/229-230).

Precisamente este «mostrar» del lenguaje, su dimensión intensional, es, como vimos en HWD, la condición de posibilidad de que «esté develado (*offenbar*) lo uno y lo mismo en lo que nos ponemos de acuerdo, aquello en base a lo cual estamos de acuerdo» (HWD, págs. 39/60). Por ello señala Heidegger a continuación:

lo «esenciante» del lenguaje es el «decir» (Sage) como un «mostrar» (Zeige). Su «mostrar» no descansa en signos de ningún tipo, sino que todos los signos

¹² Si, como precisamente le ocurre a Humboldt, se comparte la concepción intensionalista del lenguaje que Heidegger esboza, la hipostatización del lenguaje que se sigue de ello resulta inevitable, dado que este modelo del lenguaje presupone ya aquella prioridad de la semántica frente a la pragmática. Sólo se abren posibilidades de evitar tal hipostatización si se parte de una concepción del lenguaje que, sobre el transfondo del giro lingüístico, permita pensar de nuevo, desde un punto de vista pragmático, el carácter constitutivo del lenguaje en su dimensión cognitiva. (Véase sobre ello cap. 4.)

proceden de un «mostrar» en cuyo ámbito (...) pueden ser signos. Con respecto a la estructura del «decir» *no podemos, sin embargo, atribuir el «mostrar» ni exclusiva ni preponderantemente al hacer humano* [cursivas mías]. El «mostrarse» caracteriza, como «aparecer», la presencia y ausencia de lo presente de todo tipo y nivel. Incluso allí donde el «mostrar» tiene lugar mediante nuestro «decir», le precede a ese mostrar, en tanto que indicar, un dejarse mostrar (UzS, págs. 254/229).

Con otras palabras: la intersubjetividad de la comunicación sólo es posible sobre el transfondo de un lenguaje común, capaz de abrir un mundo compartido (es decir, un «sobre qué» del habla ya «compartido») (SyT, pág. 164); pero este lenguaje no puede pensarse como resultado de aquella intersubjetividad de la comunicación, sino más bien al contrario, como su necesaria condición de posibilidad (pues todo intento de «mostrar» tiene lugar sólo en el marco de un previo «dejarse mostrar»). Esto es lo que Heidegger quiere subrayar con su provocativa afirmación «el lenguaje habla», y a lo que apuntaba ya en SyT con la frase «sólo el que ya entiende puede escuchar». Con ese mismo motivo enlaza también aquí, cuando señala:

El hablar es en sí un escuchar. Es escuchar al lenguaje que hablamos. Por ello, hablar no es simultáneamente sino *previamente* un escuchar» (ibíd.)¹³.

Hasta qué punto esta concepción del lenguaje, en sí misma consistente, debe conducir al tipo de consecuencias hipostatizantes que Heidegger extrae de ella es algo que investigaremos en el capítulo 4, después de que hayamos aclarado el resultado que tal concepción tiene para la comprensión del concepto de verdad (cap. 3).

2.3. La tarea imposible

Esta primera aproximación a la definición de la «esencia del lenguaje» como el «mostrar» debe situarse en el marco del programa de Heidegger de elaborar una nueva concepción no objetivista del lenguaje que pueda dar cuenta de su dimensión de «apertura del mundo». Con relación a esta pretensión Heidegger había señalado ya en su artículo «*Die Sprache*» (UzS, págs. 9-34/9-32): «No queremos ni fundamentar el lenguaje a partir de otra cosa que no sea él mismo, ni

¹³ Véase *supra*, págs. [105 y ss. del original] y la nota 3 de este capítulo.

tampoco explicar otra cosa mediante el lenguaje» (UzS, págs. 13/12). Es sobre el transfondo de esta declaración como ha de entenderse la tarea que Heidegger se propone, condensada en su fórmula «*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*». A lo largo de ese artículo se mostrará, sin embargo, que ésta es una tarea imposible.

De entrada Heidegger resume una vez más las consecuencias derivadas de su crítica a Humboldt: «El “decir” que muestra impulsa el lenguaje hacia el hablar del hombre. El “decir” necesita ser proferido en la palabra. Pero el hombre sólo puede hablar en tanto que, perteneciendo al “decir”, lo escucha para, repitiéndolo, poder decir una palabra» (UzS, págs. 266/240). Sin embargo, este punto de vista sistemático tendrá también consecuencias para su propio intento de clarificar la «esencia del lenguaje». Heidegger añade: «Porque nosotros, hombres, para ser lo que somos, permanecemos inmersos en la esencia del lenguaje y por ello nunca podemos salir de ella para mirarla desde cualquier otro sitio, por ello podemos vislumbrar la esencia del lenguaje sólo hasta el punto en el que estamos alumbrados por ella, sumergidos en ella» (ibíd.) Por consiguiente, Heidegger afirma que «no podemos saber la esencia del lenguaje» (ibíd.).

Aquí se muestra la *consecuencia sistemática* que Heidegger tiene que sacar inevitablemente en relación con la posibilidad de una teoría del lenguaje no objetivista, de un poner en claro la «esencia del lenguaje» (o, dicho de otra forma, en relación con la posibilidad de «*die Sprache als Sprache zur Sprache bringen*»). Sobre ello Heidegger explica:

La peculiaridad del lenguaje determinada por el «advenimiento» (*Ereignis*) todavía se puede conocer menos que lo particular del lenguaje, si por conocer se entiende: haber visto algo en la totalidad de su esencia, haberlo abarcado con la mirada. *La esencia del lenguaje no podemos vislumbrarla porque, nosotros, que sólo podemos «decir» (sagen) repitiendo el «decir» (die Sage), pertenecemos al «decir».* (...) El «decir» no se deja atrapar en ningún enunciado (UzS, págs. 265-266/240, cursivas mías).

Fiel a la temática en cuyo desarrollo trabajó incansablemente —a saber, «la relación (...) entre lenguaje y ser» (UzS, págs. 96/88)—, Heidegger había intentado, por una parte, tomar como punto de partida la dimensión de «apertura del mundo» del lenguaje. Una dimensión de la que filosofía de la conciencia, en virtud de sus propias presuposiciones, era incapaz de dar cuenta. Por otra parte, sin embargo, al partir de esa base Heidegger se encuentra —como aquí se muestra—

con una dificultad a la que la filosofía de la conciencia era totalmente ajena; J. Habermas, en *Pensamiento postmetafísico* (1988), caracteriza el problema de modo ejemplar: precisamente el carácter «totalizante», «holístico» e «intematizable» de este lenguaje «que abre mundo» —y, por ello, nos precede siempre ya— tiene que frustrar todo intento de «“hacer hablar” (hacer que se muestre) el lenguaje en tanto que lenguaje» (*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*).

En el desarrollo de las consecuencias derivadas de su concepción del lenguaje en su dimensión constitutiva —es decir, como «lo que da, pero nunca está dado»— pueden apreciarse claramente los problemas inherentes a todo tipo de giro lingüístico, debido al cual 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). Como destaca D. Koppelberg en el contexto de su discusión del «empirismo holista» de Quine (*Die Aufhebung der analytischen Philosophie*, Frankfurt, 1987), «no podemos usar el objeto de nuestro análisis filosófico al mismo tiempo como instrumento de dicho análisis» (pág. 117)

En esta conclusión se muestra la misma aporía con la que se encuentra Heidegger al querer solventar la tarea que él mismo se había impuesto. Pero la estrategia que propondrá para escapar de ella resulta, asimismo, harto problemática. Como Heidegger destacará a continuación, es efectivamente imposible «“hacer hablar” (hacer que se muestre) el lenguaje en tanto que lenguaje» («*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*») mientras con ello se entienda la adquisición de un saber en forma de enunciados verdaderos. Por ello hablábamos también antes de la imposibilidad de una *teoría* del lenguaje entendido como totalidad holista, «abridora de mundo».

Sin embargo, Heidegger aún juega con la idea de que sería posible llevar a buen término su intento de «pensar en pos de la esencia del lenguaje» mediante una transformación en el lenguaje mismo. En este sentido afirma:

El hecho de que no podamos «saber» la esencia del lenguaje —según el concepto de saber tradicional, definido a partir del conocimiento como representación— no es sin embargo ninguna carencia, sino la ventaja gracias a la cual nos hallamos previamente situados en un ámbito de excepción. (...) Para pensar en pos de la esencia del lenguaje, para, repitiéndola, decirle lo que le es propio, 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 (UzS, págs. 267/242).

Esta transformación de nuestra relación con el lenguaje, como subraya Heidegger, debería romper con aquel intento de «atrapar» la esencia del lenguaje en enunciados. Heidegger identifica los «enunciados verdaderos» como correlato del «pensamiento objetivante» y con ello —totalmente en línea con su conocida crítica del pensamiento moderno como «*Gestell*»— cree, al mismo tiempo, en la posibilidad de un presunto nuevo pensar «más riguroso que el conceptual» (como se lee en HB), que estaría al alcance de la «poesía y la filosofía». Sin embargo, con estas especulaciones, Heidegger toma una dirección en la que resulta más que problemático seguirle. Las aporías inherentes a tal perspectiva pueden verse con especial claridad en su artículo «El fin de la filosofía y la tarea del pensar» (en ZSD), donde éstas cristalizan en una apreciación preñada de esperanzas de imposible cumplimiento: «Quizá hay un pensar más allá de la distinción racional e irracional» (ZSD, págs. 79/151).

Capítulo 3

«APERTURA DEL MUNDO» Y VERDAD

Con lo expuesto hasta ahora podemos hacernos ya una clara idea de la continuidad temática que exhibe el desarrollo del proyecto de Heidegger. Sin embargo, esta perspectiva que venimos manteniendo resulta especialmente manifiesta en la concepción de la verdad que Heidegger esboza en SyT y que continuará sosteniendo prácticamente sin cambios —aunque desarrollándola y ampliándola— hasta 1964, cuando en «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (en ZSD, págs. 61-80), se retracte explícitamente de ella.

La concepción de la verdad de Heidegger es especialmente apropiada —tanto por esta razón como por su significado fundamental en tanto que punto de intersección de los temas más relevantes dentro de su obra— para valorar el alcance de las premisas heideggerianas, así como para analizar las dificultades inherentes a las mismas. A lo largo de este trabajo se mostrará que, en relación con la elaboración y desarrollo por parte de Heidegger de su concepción de la verdad, después de la *Kehre* no se produce en absoluto un cambio de acentos más o menos arbitrario entre el «proyecto» [*Entwurf*] y el «arrojamiento» [*Geworfenheit*], sino que dicho cambio ha de considerarse más bien como una consecuencia obligada que se deriva de las bases mismas sobre las que se asienta SyT, a saber, la concepción heideggeriana de la «diferencia ontológica» que, en forma de la «pregunta por el ser»,

constituye la línea de fuga del desarrollo conceptual y temático de la obra de Heidegger. Sobre esta base, que se mantiene hasta el final como idea rectora, se erigen en definitiva —como ya señalábamos en las primeras páginas— todas las premisas centrales de sus trabajos.

Como ya vimos, la concepción de la «diferencia ontológica», en tanto que sustituto de la dicotomía «empírico-transcendental», es la que le permite a Heidegger elaborar de nuevo la cuestión de la condición de posibilidad de la «constitución de todo lo positivo» (Carta, pág. 600). En este punto deben subrayarse dos presuposiciones básicas:

1.: Que «*el ser es lo trascendens por antonomasia*» (SyT, págs. 38/48) o, dicho de otra forma, «que el ser no es nunca explicable mediante el ente, sino que es *en cada caso ya*, para todo ente, lo “transcendental”» (SyT, págs. 208/228, cursivas mías). De ello se sigue, como corolario:

— *Por un lado*, la tesis de *la necesaria relación entre «ser» y «comprensión»*: «El ser “se da” sólo en un específico “estado de abierto” que caracteriza el comprender del ser» (GA, pág. 24). Esto significa, al mismo tiempo, que el ser del ente, es decir, el *qué* y el *cómo* son los entes (véase WG, pág. 28), sólo es accesible en el *comprender* del ente y, con ello, que «la realidad sólo es posible en la comprensión del ser» (SyT, págs. 207/228) la cual, de esta forma, constituye el «ser-ensí del ente» o, dicho de otra forma, lo «abre» (véase SyT, págs. 88/102-103). Una implicación interesante de esta tesis consiste en el *mantenimiento de la división estricta entre a priori y a posteriori*, o entre la comprensión del ser ontológica, apriórica y el conocimiento óntico, tal como se señala en el siguiente pasaje: «El mundo es la totalidad que representa la suma de aquellas determinaciones aprióricas que expresan lo que es propio de un posible ente, en función de su “contenido esencial” (*Wesgehalt*)» (GA 26, pág. 228),

— *Por otro lado*, la tesis de la relación de determinación entre saber del significado y saber del mundo, es decir, la tesis según la cual la *comprensión del ser* en tanto que «apertura del mundo» determina en concreto *lo que «sale al encuentro» intramundamente*: «El mundo no es él mismo un ente intramundano, y sin embargo *determina al ente intramundano hasta tal punto* que éste sólo puede “salir al encuentro,” y el ente descubierto mostrarse en su ser, en la medida en que “hay” mundo» (SyT, págs. 72/86).

2.: Que el «ser» sólo es *siempre ya* «para cada ente lo trascendental», puesto que por su parte, en su concretización, en tanto que «comprensión del ser, acontece» (SyT, págs. 207/228) *en cada caso* y, por ello, es históricamente cambiante.

Mediante esta lectura hermenéuticamente transformada de lo «trascendental» se lleva a cabo, claramente, una «temporalización» o historización del mismo, aunque, como vimos, no siempre de una forma decidida. A consecuencia de esta *detranscendentalización* la instancia de la constitución trascendental en cada caso está a su vez siempre ya constituida, por lo que puede encontrarse como «*factum*» o «ente» (SyT, págs. 212/233). En este sentido, en su carta a Husserl, Heidegger había argumentado ya contra él que «lo que constituye no es “nada”, es decir, es algo y existente —aunque no en el sentido de lo positivo» (Carta, págs. 601-602), sino precisamente en el sentido defendido en SyT al señalar que «el “estado de abierto” es esencialmente *fáctico*» (SyT, págs. 221/242, cursivas mías).

También intentaremos mostrar a continuación que las dos ideas básicas inherentes a esta concepción de la «diferencia ontológica» generan un quiasmo con dos problemáticas fundamentales, relativas tanto a la dimensión de la constitución de sentido (a) como a la de la verdad (b):

ad a) Precisamente a causa del *idealismo* (contenido en las dos tesis mencionadas en el punto 1. anterior) se le plantean a Heidegger considerables problemas ya al nivel de la tematización del fenómeno de la «*constitución de sentido*» —tematización que, en principio, resulta plausible.

Ya hemos visto que la lectura hipostatizante que hace Heidegger de la «diferencia ontológica» arrastra consigo una teoría del significado muy específica que en el apartado II.1.1. hemos denominado «intensionalismo»: esta doctrina más bien tradicional es idealista en tanto que opera sobre la base del supuesto de un reino de significados o «intensiones» (como «posibilidades» contenidas en una determinada comprensión del ser) que, en tanto que mediadoras entre las palabras y la realidad, deben ser «aprehendidas» por un hablante para fijar la referencia, es decir, para garantizar la identidad de la referencia. Heidegger apela a esta teoría del significado frente a las otras teorías del significado tradicionales (el convencionalismo y su versión empiricis-

ta) cuando, en sus Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38, defendiendo su muy particular concepción del intensionalismo y con referencia a la especificidad de la «esencia» (o de los significados) dice:

La esencia debe estar ya *puesta* de antemano para poder ser dicha y nombrada en tanto que lo mismo en la misma palabra. O sea, el propio «nombrar» y «decir» es sin duda el «poner» originario de la esencia, aunque no mediante el convenio y el acuerdo, sino a través de un mandatorio *decir dominante*. Como quiera que ello sea, la esencia no admite en ningún caso una derivación a posteriori —ni partiendo del convenio en el uso del lenguaje ni partiendo del comparar casos particulares (GA 45, págs. 80-81)¹.

La preeminencia del significado sobre la referencia que postula Heidegger aquí se condensa en su fórmula «el ente sólo es *accesible* si *existe* una comprensión del ser» o su equivalente «la realidad sólo es posible en una comprensión del ser»; pero Heidegger *no* concibe tal preeminencia en el sentido aporético de una condición formal de posibilidad de la referencia, sino —y ahí radica el paso decisivo hacia el idealismo— como la *determinación* unilateral de *qué y cómo son las cosas mismas*. Ello conlleva una relativización de la referencia respecto a la comprensión del ser dada en cada caso, es decir, postular el papel determinante de la comprensión del ser —o, expresado en la fórmula de Gadamer: su carácter de «instancia previamente dada, en términos de contenido»² de todo «descubrir» futuro. Esto, a su vez, implica recurrir a la presuposición fuerte de que, en el sentido habitual de la palabra, no puede «descubrirse» nada que no esté previamente «abierto» ya, en tanto que posibilidad, en la comprensión del ser correspondiente. Pero de este modo, *lo que* las cosas son pasa a depender completamente de lo que contingentemente está «abierto» a priori a la *correspondiente* comunidad lingüística a través del lenguaje respectivo, quedando dicha apertura con ello separada por completo de todo proceso de aprendizaje intramundano: lo que las cosas son está decidido siempre ya (en la «comprensión del ser» que rige en cada caso) y ello significa, al mismo tiempo, que nuestro saber sobre ello no puede seguir entendiéndose como un efecto cognitivo

¹ Respecto a la concepción heideggeriana del «poner la esencia» (*Wesenssetzung*) en tanto que «puesta-en-vigor-de-la-verdad» (*In-Kraft-setzen-der-Wahrheit*) en UKW, véase el apartado III.2 del presente trabajo.

² Véase H.-G. Gadamer: *Hermeneutik II*, GW, vol. 2, pág. 50.

de procesos de aprendizaje intramundanos. Este idealismo se hace valer precisamente en SyT cuando se dice que «lo real sólo es susceptible de ser descubierto sobre la base de *un mundo ya abierto*» (SyT, págs. 203/223), puesto que «es sobre la base de la mundanidad del mundo como cabe descubrir por primera vez estos entes [intramundanos, C.L.] en su “en-sí” “sustancial”. Y solamente cuando estos entes intramundanos pueden “salir al encuentro” en general, existe la posibilidad de hacer accesible, en el campo de estos entes, lo que todavía es sólo “ante los ojos”» (SyT, págs. 88/102).

Que no se trata aquí de una manifestación casual³ puede apreciarse si se tiene en cuenta las afirmaciones hechas ya en el marco de SyT —que incluso van más allá— según las cuales «el ente sólo puede *experimentarse* “efectivamente” cuando se ha comprendido ya el ser, aun cuando no se haya conceptualizado» (SyT, págs. 315/343, cursivas mías), o también que «toda experiencia óptica de los entes se funda en un proyectar, más o menos transparente, el ser del ente respectivo» (SyT, págs. 324/352). Esto viene a significar en última instancia que estos «proyectos» de mundo «abiertos» a priori si bien, por un lado, determinan completamente el «qué» y el «cómo» de los entes intramundanos, por otro lado, y al mismo tiempo —frente a la concepción tradicional de *a priori*— *varían históricamente*, es decir, están históricamente relativizados. Pero dado que —a causa de la lectura hipostatizante de la diferencia ontológica que hace Heidegger (su estricta división entre «óptico» y «ontológico»)— aquello que «sale al encuentro» intramundano no puede tener ninguna influencia en la comprensión del ser originaria correspondiente, Heidegger sólo puede retrotraer los cambios que se producen en esta comprensión del ser —cambios que ya se dan por supuesto debido a la detranscendentalización— a un «acontecer» (*Geschehen*) totalmente librado al destino (es decir, inexplicable por razones sistemáticas) de cambios epocales absolutamente discontinuos. Un acontecer que, en tanto que mera serie de fases «esencialmente fácticas» excluye sistemáticamente

³ Teniendo en cuenta las múltiples citas de SyT que hemos aportado hasta ahora, probablemente resulte claro que con la fórmula «mundanidad del mundo» que aparece en el pasaje anterior Heidegger no está apuntando a ninguna lectura *formal*. Una cita extraída de las Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38 puede servir casi de prueba definitiva: «según de qué manera y hasta qué punto vislumbramos la esencia somos capaces de *tener experiencia y determinar* las cosas particulares. Aquello que anticipamos y *cómo* lo anticipamos *decide* sobre lo que en cada caso efectivamente *vemos* en particular» (GA 45, pág. 65, cursivas mías).

de antemano una interpretación de las transformaciones históricas como procesos de aprendizaje.

De momento dejaremos aquí, con estas breves notas, el análisis de los problemas relativos al fenómeno de la «constitución de sentido» en los que desemboca (debido a la lectura hipostatizante de la «diferencia ontológica») la concepción del lenguaje de Heidegger, a fin de tratarlos con más detalle en la segunda parte de este trabajo.

ad b) La otra problemática originada también por la lectura hipostatizante de la «diferencia ontológica» tiene que ver con el alcance de la *detranscendentalización* operada por Heidegger, ya que ésta no se limita únicamente al fenómeno de la «constitución de sentido» (a consecuencia de la cual, como se ha apuntado más arriba, la relación referencial quedaba relativizada a la comprensión del ser) sino que se extiende *también a la verdad*. De la misma manera que la «constitución de sentido», en tanto que ámbito de posibilidades históricas y concretamente «abiertas» —y en contraposición con la concepción clásica de la filosofía trascendental orientada exclusivamente a justificar la posibilidad de la objetividad en general—, ha de ser detranscendentalizada, así también el carácter *contrafáctico* de la *verdad* (y de la razón) ha de caer víctima de esta maniobra. La verdad queda, de este modo, relativizada a las diferentes comprensiones del ser «esencialmente fácticas», cerradas e históricamente localizables; es decir, queda identificada con los standards de verificación o los criterios de verdad dados en cada caso correspondiente. Desde este punto de vista, en lo que sigue quedará patente hasta qué punto la teoría heideggeriana de la verdad como *alétheia* (o «desocultamiento» [*Unverborgenheit*]) representa sólo una prosecución consecuente de lo que ya había quedado establecido en SyT. Heidegger no efectúa ningún cambio de importancia sistemática en esta concepción de la verdad hasta su retractación en «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (en ZSD) —salvo en lo que se refiere a la instancia con la que, en cada caso, se identifica la verdad: en SyT se denomina «estado abierto del *Dasein*», después de la *Kehre* «*Lichtung* del ser».

3.1. «Estado de abierto» y verdad en *Ser y tiempo*

Un análisis de la teoría heideggeriana de la verdad como «desocultamiento» no puede pasar por alto —aunque sólo sea por hacer

justicia a su repercusión e influencia— la crítica formulada por Tugendhat⁴ a mediados de los años sesenta, así como la discusión desencadenada por ella. Dicha discusión es especialmente relevante precisamente porque Heidegger, en ese mismo momento, se alejará de modo muy considerable de su posición inicial; y es esta retractación, a su vez, la que otorga a los resultados de la crítica de Tugendhat toda su fuerza, pues a partir de ellos se pueden analizar con más claridad importantes aspectos de la perspectiva inaugurada por Heidegger.

La sorprendente incompreensión con que dicha crítica ha topado hasta ahora entre los intérpretes de Heidegger⁵ ofrece un motivo especial para hacer valer de nuevo las razones de la misma —las cuales, por lo demás, pueden considerarse como motivos del abandono por parte de Heidegger de su posición inicial. Lo que asombra de esta habitual recepción de Heidegger es, ante todo, el hecho de que en lugar de aceptar como tal la retractación —relativamente clara— de la concepción de la verdad como «desocultamiento» que Heidegger lleva a cabo en ZSD, se intenta más bien buscar explicaciones para pasarla por alto. Así pues, empezaremos analizando más de cerca esta recepción tanto de Heidegger como de Tugendhat, a fin de obtener en la medida de lo posible una interpretación más plausible de ambas.

La respuesta habitual a la argumentación de Tugendhat suele articularse en dos pasos: en primer lugar se objeta que Tugendhat presupone *dogmáticamente* la noción de verdad proposicional como la única concepción posible (o justificada) de la verdad, por lo que se le escapa que Heidegger no apuntaba en absoluto a la verdad proposicional, sino a un fenómeno totalmente distinto. El segundo paso consiste en ofrecer una explicación de este otro fenómeno —el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) o el «desocultamiento» (*Unverborgen-*

⁴ La primera versión de esta crítica se presenta en la conferencia que Tugendhat leyó en febrero de 1964 en la Universidad de Heidelberg bajo el título «La idea de Heidegger de la verdad» (publicada en O. Pöggeler [ed.], *Heidegger*, Berlín, 1969). La formulación *in extenso* de esta crítica se encuentra en su escrito de habilitación *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín, 1967).

⁵ Este tipo de recepción de los argumentos de Tugendhat se encuentra, por ejemplo, en los artículos de C.F. Gethmann («Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeit* (§ 44)», en *Forum für Philosophie Bad Homburg* [ed.], *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, 1989), de O. Pöggeler («Heideggers logische Untersuchungen» en *ibíd.*) y de E. Richter («Heideggers These vom “Überspringen der Welt”...», en *Heidegger Studies* 5, 1989, págs. 47/78), así como en el libro de E. Schönleben *Wahrheit und Existenz*, Würzburg, 1987.

heit)— sin hacer ya referencia alguna a la crítica de Tugendhat puesto que ya se ha mostrado previamente que la crítica de Tugendhat es totalmente *externa* al proyecto de Heidegger y, por tanto, ha quedado ya neutralizada en el primer paso.

De esta forma se pasa simplemente por alto la objeción central de Tugendhat, a saber, «qué justificación y qué significado tiene elegir precisamente la palabra “verdad”» («Heideggers Idee von Wahrheit», *op. cit.*, pág. 287) para referirse a ese «otro» fenómeno.

La situación resulta especialmente irónica si se tiene en cuenta que Heidegger mismo parece haber sido uno de los pocos en prestar atención a este argumento: al contrario que sus intérpretes —que, mediante la estrategia esbozada más arriba, intentan ofrecer una lectura «ortodoxa» de Heidegger—, Heidegger señala explícitamente en ZSD que con en el fenómeno del «estado de abierto del *Dasein*» o de la «*Lichtung* del ser», «todavía no» (ZSD, págs. 76/148) se ha alcanzado la cuestión de la verdad⁶. Hasta qué punto la mencionada res-

⁶ Por ejemplo, la argumentación de O. Pöggeler en relación con este tema (en el artículo «Heideggers logische Untersuchungen», en *op. cit.* págs. 75-100) resulta francamente inexplicable. En este artículo Pöggeler presenta dos argumentos contra la interpretación de Apel, según la cual la retractación de Heidegger viene motivada por la crítica de Tugendhat. El primer argumento se refiere a las fuentes. El segundo se dirige más bien a una clarificación de las evidencias textuales.

Respecto al primer punto, Pöggeler indica que fácticamente no es posible que Heidegger se refiriera con su revisión a la crítica elaborada por Tugendhat, puesto que Heidegger dio su conferencia en abril de 1964, es decir, casi tres años antes de la publicación del escrito de habilitación de Tugendhat en 1967. Aunque desde un punto de vista filosófico resulta siempre algo superfluo centrar la discusión en torno a las fuentes, debe señalarse que Pöggeler ha pasado sin duda por alto que los puntos centrales de la crítica de Tugendhat se hayan elaborados ya en la conferencia «Heideggers Idee der Wahrheit» que este último dio en febrero de 1964 en Heidelberg, la cual está publicada, por cierto, en un volumen colectivo editado por el propio Pöggeler (*Heidegger*, Berlín, 1969). Se puede aportar además, en apoyo de Apel, un argumento no tan externo como el de las fuentes: Heidegger, en su retractación —respecto de la tesis sobre «un cambio de esencia de la verdad, es decir, del “desocultamiento” a la corrección (*Richtigkeit*)»— indica explícitamente que «ya desde Homero la palabra *alétheia* se usa siempre (...) para los enunciados y, por ello, en el sentido de corrección (*Richtigkeit*) y fiabilidad (*Verlässlichkeit*), no en el sentido de “desocultamiento” (*Unverborgenheit*)» (ZSD, págs. 77/148-149). En su conferencia (*op. cit.*) Tugendhat utiliza casi literalmente este argumento filológico contra el punto de vista sostenido originalmente por Heidegger.

Respecto al segundo punto, Pöggeler discute también la existencia de la palabra «todavía» en un pasaje de ZSD citado por Apel, donde se dice que «la cuestión del “desocultamiento” no es todavía la cuestión de la verdad»; respecto a ello Pöggeler escribe en su artículo: «Si se busca la cita de Apel resulta que *el decisivo “todavía” no*

puesta estándar a Tugendhat representa también un desconocimiento del valor de la retractación de Heidegger —así como de lo que ésta permite comprender en relación con la problemática filosófica del concepto de verdad— puede mostrarse por dos vías.

Por un lado, si uno se encastilla precipitadamente en la tesis de que Heidegger, con su revisión, no tenía ante sí la verdad proposicional sino un concepto radicalmente distinto —algo así como un término técnico propio— se pasa por alto el núcleo de la crítica de Tugendhat. Por otra parte —y aquí pasamos del plano de la crítica textual al de los contenidos— se oscurece también, de este modo, el papel teórico que este otro fenómeno juega en la destructiva crítica heideggeriana de una versión específica de la verdad proposicional.

En relación con lo primero hay que tener en cuenta que precisamente Tugendhat ha recalcado constantemente —e intentado explicar— hasta qué punto el análisis heideggeriano del concepto de verdad al mostrar la relación interna entre «estado de abierto» y verdad significa un giro decisivo en la reflexión tradicional sobre la problemática de la verdad y, al mismo tiempo, una ampliación de la misma a aspectos que hasta ese momento habían pasado desapercibidos. Para Tugendhat, el problema principal del planteamiento de Heidegger consiste más bien en el tipo de ampliación que éste emprende, debido a la cual «la verdad no sólo debería explicarse recurriendo al “estado de abierto”, sino que en realidad coincide con él» (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, pág. 328).

Respecto al segundo punto hay que indicar que el intento de minimizar el peso de la discusión de Heidegger con la concepción tradicional de la verdad tiene dos inconvenientes graves: el primero consiste en que, con ello, se olvida *a fortiori* la acertada crítica que la argumentación de Heidegger contiene a una determinada interpreta-

puede encontrarse en Heidegger» (pág. 81, cursivas mías). Siendo así, argumenta Pöggeler, resulta justificado el supuesto de que Heidegger tenía en mente «algo totalmente distinto», a cuya clarificación se dedica el resto del artículo. No queremos tampoco discutir aquí el supuesto, más bien escolástico, de que la plausibilidad de una interpretación pueda depender por completo de una frase o incluso de una palabra del texto interpretado. Pero dado que Pöggeler le concede tan decisiva importancia, baste con señalar que el «todavía» que él no consigue encontrar se halla efectivamente en el texto de Heidegger, concretamente dos páginas antes del pasaje de Apel consultado por Pöggeler. En las págs. 76/148 de ZSD se puede leer: «*Alétheia*, “desocultamiento” pensado en tanto que *Lichtung* de lo presente, no es todavía verdad» (en relación con esto véase el apartado III.3).

ción de la concepción «tradicional» de la verdad, a saber, la teoría de la evidencia: al poner en juego ese «otro fenómeno» (el «estado de abierto del *Dasein*»), Heidegger socava totalmente las bases de aquella concepción que confiaba en la evidencia en tanto que criterio de verdad. Además, la precisión inmanente de la argumentación heideggeriana resulta imposible de reconstruir si se deja al margen esa discusión con la concepción tradicional de la verdad que Heidegger sitúa precisamente en el centro de su reflexión.

Tal interpretación de Heidegger se apoya en un error de comprensión relativamente fácil de explicar desde un punto de vista metodológico: Heidegger mismo entiende su concepción de la verdad como una radicalización de la concepción tradicional de la verdad como corrección y, con ello, entiende que ésta, en tanto que caso límite, estaría contenida o sería explicada por aquella (así hay que entender la tesis de que «la esencia de la verdad no se agota en la corrección del enunciado» (WW, pág. 87)); lo que Heidegger pretende mostrar, desde la perspectiva de esta radicalización, es que la adopción de esa concepción trae consigo la pérdida de un sentido de la verdad todavía más originario. Esto significa, a su vez, que la cuestión relativa a si la reconstrucción heideggeriana de la concepción (tradicional) de la verdad como corrección es precisa o adecuada es algo que afecta inmediatamente al plexo interno de su argumentación. El motivo de orden metodológico anteriormente mencionado consiste en el simple hecho de que Heidegger difícilmente puede radicalizar un punto de vista relativo a la verdad —o analizar y elaborar sus condiciones de posibilidad—, a fin de llegar a un fenómeno más originario, si en el plano de la explicación del punto de vista que quiere superar ya ha perdido de vista precisamente las propiedades específicas de la correspondiente concepción de la verdad (como corrección). Por consiguiente, es imprescindible una discusión pormenorizada de la explicación heideggeriana de la verdad proposicional, a fin de poder dar cuenta exacta de su «radicalización» en cuanto tal.

Lo que a Heidegger le interesa mostrar es que «la pregunta por la verdad es, en el fondo, la pregunta por la “apertura” del “ocultarse”» (GA 45, pág. 217), es decir, precisamente la pregunta por el «desocultamiento» (*Unverborgenheit*). En consecuencia, su explicación tiene que conectar con el «uso del lenguaje» (GA 21, pág. 11) precisamente por razones sistemáticas (y no solamente para facilitar la introducción a otro problema), puesto que su objetivo radica en demostrar

que aquello que siempre ya (en términos de lenguaje cotidiano, en la historia de la metafísica) se ha buscado y se ha nombrado como «verdad» es, en realidad, el «desocultamiento».

Esta indicación debería bastar para dejar claro que en esta situación no es preciso seguir aferrado a ningún determinado concepto de verdad para hacer referencia a los correspondientes problemas internos de la reconstrucción heideggeriana de la verdad proposicional. Estos problemas pueden caracterizarse del siguiente modo:

Por una parte, Heidegger determina lo que él llama el concepto de verdad como corrección a partir de los rasgos *normativos* contenidos en el mismo. Estos aspectos normativos forman parte así de la definición de la verdad o, por decirlo de otro modo, forman parte de la respuesta a la cuestión de qué significa «verdad». Lo que aquí llama la atención es que estas características puestas en juego por Heidegger para la identificación de este concepto de verdad ni pueden encontrarse en su propia propuesta de reformulación del mismo ni pueden siquiera reconstruirse con su ayuda.

Con esto se hace patente que la crítica de Tugendhat a la propuesta de reformulación de Heidegger no parte en absoluto de elementos externos sino que surge precisamente del hecho de que los aspectos subrayados por Heidegger mismo, específicamente normativos —en términos de validez— de la verdad proposicional ya no aparecen en el resultado y no pueden tampoco derivarse de éste. Con ello, sin embargo, no se explica precisamente el concepto de verdad como *corrección* —como Heidegger pretende; en lugar de una «reformulación» tiene lugar más bien una modificación de sentido cuya consecuencia es una transformación del concepto a explicar en otro distinto. Ante este transfondo debe darse entonces la razón a Tugendhat que localiza en este movimiento el lugar clave que hace posible el desarrollo, por parte de Heidegger, de la concepción de la «verdad» como «desocultamiento». Es precisamente la estrategia de separar la explicación del significado de la «verdad» de la explicación del significado *normativo* de la «corrección» lo que en definitiva hace que el segundo paso de Heidegger —el desarrollo de su propio concepto de verdad— parezca concluyente (3.1.1.).

Por otra parte, la concepción heideggeriana de una «verdad más originaria» (del «desocultamiento») como condición de posibilidad de la verdad proposicional plantea, cuando menos, las dos cuestiones siguientes:

- a) si dicha concepción de la verdad puede responder en general a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la corrección; y
 b) si este nuevo concepto presenta efectivamente características de un concepto de verdad (3.1.2.)

Antes de pasar a responder estas cuestiones y de elaborar con más detalle la primera problemática antes mencionada parece aconsejable, por razones sistemáticas, clarificar en primer lugar los pasos que Heidegger sigue para llegar precisamente a la discordancia allí mencionada. Para ello, y por razones temáticas, resulta conveniente ir más allá de SyT y tomar en consideración también las lecciones del semestre de invierno de 1925/26 —contemporáneas a la escritura de SyT— que llevan por título «Logik. Die Frage nach der Wahrheit» (GA 21). En lo esencial la argumentación de Heidegger se desarrolla como sigue:

En primer lugar, Heidegger identifica el sentido normativo de la *verdad como corrección* con una concepción muy determinada de la verdad proposicional, a saber, con la *teoría de la correspondencia* (es decir, de la «correspondencia de un juicio con su objeto»). Aquí Heidegger no se refiere a ninguna teoría concreta sino que intenta buscar el común denominador de los elementos normativos que se encuentran en todas las concepciones de la verdad proposicional. A este común denominador lo llama la «estructura formal del “tal-como”» (GA 21, pág. 10).

En un siguiente paso Heidegger interpreta esta *definición de la verdad* —es decir, la verdad entendida como «correspondencia de un juicio con su objeto»— *eo ipso* como *criterio de verdad*. Pero esto tiene como consecuencia que su argumentación posterior se va alejando progresivamente de la cuestión de partida relativa a la *definición* de la verdad (o el sentido de la verdad) para acercarse cada vez más a la cuestión de la *constatación* de la verdad.

Después de haberse introducido, de esta forma, en el ámbito de las cuestiones epistemológicas relativas a la constatación (o «mostración») de la verdad, Heidegger, prosiguiendo *esta* línea, puede tomar entonces una determinada teoría de la constatación de la verdad —en concreto la teoría de Husserl de la verdad como evidencia— como base para su ataque, más general, a la concepción tradicional de la «correspondencia» en su conjunto. El núcleo del mismo consiste en una crítica al supuesto fundamental que constituye la característica común a todos los planteamientos inspirados en términos de correspondencia, a saber, concebir esta correspondencia según el modelo de

una relación intramundana (de «similitud») entre entes existentes. A ello se añaden después todas las implicaciones críticas frente a la teoría husserliana de la verdad como evidencia de la correspondencia que se apoyan en la reflexión de Heidegger en torno al carácter condicionado de dicha evidencia —la cual aún había sido considerada por Husserl como instancia *última* para la «verificación» de nuestros juicios cognitivos. En la condición de posibilidad de la evidencia, el «estado de abierto de los entes intramundanos» o «estado de descubierta», divisa Heidegger finalmente aquello a lo que todas las teorías de la verdad proposicional deben referirse implícitamente, es decir, aquello que podría designarse como el sentido de la verdad proposicional: «el “*ser verdadero*” (*verdad*) del enunciado debe entenderse como “*ser-descubridor*”» (SyT, págs. 218/239). Sin embargo, de la misma forma que «evidencia» y «verdad» no pueden identificarse la una con la otra —es decir, la «evidencia» no puede valer como definición de la verdad— tampoco la condición de posibilidad de la evidencia puede ser entendida como «verdad».

A fin de analizar con más precisión este punto, es decir, para someter a examen la pertinencia de este último paso, resulta instructivo acudir al texto de Husserl —las *Investigaciones lógicas*— al que se remite Heidegger en su discusión de la concepción tradicional de la verdad. En este texto —como puede apreciarse ya en una nota de SyT en la que se menciona este pasaje— se utiliza el título «Verdad y evidencia» para encabezar el análisis del concepto de verdad. Es decir, Husserl no identifica de ninguna manera ambos conceptos, sino que más bien *define* la verdad como «corrección» (*vid.* LU II/2, págs. 125 y ss./687 y ss.) y propone «evidencia» como *criterio* para la constatación de la verdad. Esta constelación representa el núcleo de la argumentación de Husserl, de tal forma que, para él, obviamente lo contrario de «evidente» no es «falso», sino «absurdo» (*vid.* LU II/2, págs. 126/688 y s.); Husserl mismo no identifica en ningún punto el par conceptual «verdadero/falso» con el par «evidente/absurdo». Esta precisión en la argumentación de Husserl es importante en nuestro contexto en la medida en que deja ver más claro el objetivo del análisis de Heidegger: su tematización de la verdad «más originaria» se apoya tanto en el concepto de evidencia de Husserl (como veremos a continuación más detalladamente) que, en realidad, tiene mucho más en común con la oposición evidente/absurdo (o con sentido/sin sentido) que con la oposición verdadero/falso.

Como queda patente en el curso de la argumentación, es debido a la ambigüedad de Heidegger —que oscila continuamente entre *definición* y *criterio* de verdad— que, partiendo de la cuestión de la condición de posibilidad de un determinado criterio de verdad (a saber, la «evidencia» como criterio para la «correspondencia») así como de la pertinente crítica implícita a la misma (remitiéndose al *factum* del «estado de abierto del *Dasein*» o de la «comprensión del ser» del que depende dicha evidencia), le parece aporofundado concluir que es posible así superar (o explicar como algo igualmente «derivado») el *sentido mismo de la verdad como corrección* —responsable precisamente de la búsqueda de tal criterio⁷.

Esta estrategia, sin embargo, no puede contribuir en absoluto al buen éxito del propósito de presentar la corrección como un sentido derivado de la verdad, puesto que en el marco de la reflexión sobre la condición de posibilidad de dicho criterio de verdad, Heidegger mismo *ha de presuponer ya el sentido de la verdad como corrección* en tanto que responsable de la búsqueda de tal criterio⁸.

⁷ Aquí debe señalarse, además, que a Heidegger lo que le importa no es demostrar el carácter derivado de la verdad proposicional frente al fenómeno del «estado de abierto» o de la verdad «más originaria», sino mostrar que el *sentido* de la verdad como *corrección* no corresponde al sentido «más originario» de la «verdad». Por ello se ocupa, en lo principal, de las diferentes concepciones de la verdad en la tradición filosófica a fin de demostrar, mediante los resultados de su investigación, el carácter derivado del *concepto* mismo tradicional de verdad. Así se desprende, con especial claridad, de las Lecciones de Friburgo del semestre de invierno 1937/38, donde Heidegger señala: «Si nuestro representar y nuestro enunciar —por ejemplo en la frase “la piedra es dura”— ha de adecuarse *al* objeto, entonces dicho ente —la piedra misma— tiene que *ser accesible previamente* [cursivas mías], a fin de poder ofrecerse, en tanto que “abierto”, *al* “adecuarse a” él. Brevemente: el *ente*, en este caso la cosa, debe encontrarse abierto. (...) La “apertura” (*Offenheit*) es la base, el fundamento y el ámbito de toda corrección. Pero mientras la verdad se conciba como corrección y la corrección misma se tome como algo indubitado —y esto significa: como lo último y lo primero—, entonces esta concepción de la verdad continúa sin fundamento. Sin embargo, tan pronto como se vislumbra esta “apertura” como posibilidad y fundamento de la corrección, la verdad, concebida como corrección, resulta cuestionable» (GA 45, págs. 19-20).

⁸ Una confirmación explícita de ello se encuentra en las Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38: «Al *retrotraernos a aquella* “apertura” —sólo a través de la cual resulta posible toda corrección— presuponemos ya que la determinación de la verdad como corrección es ella misma correcta. (...) Por más que inevitablemente tengamos que reconocer esa “apertura” aún y así resulta dudoso al mismo tiempo que, retrotrayéndonos a la “apertura” como fundamento de la corrección, nos liberemos de

Heidegger mismo es consciente de esto cuando subraya expresamente que con su reformulación de la definición de la verdad no pretende «destruir la tradición» sino llevar a cabo una «apropiación originaria» de la misma, es decir, una mejor explicación de lo que significa «verdad» en el *sentido de corrección*⁹.

Sin embargo, en su propia definición de la verdad proposicional no se encuentra —ni puede establecerse— elemento normativo alguno puesto que la estructura que Heidegger mismo había señalado como denominador común, en sentido estricto, de la dimensión de validez de la verdad (es decir, la estructura normativa del «tal-como») no se reformula en tal definición sino que desaparece por completo en el intento de reformulación. Esto tiene, sin duda, importantes consecuencias: si *desaparece* la estructura del «tal-como» —irrenunciable para considerar la evidencia como *criterio*— entonces la definición de Heidegger de la verdad en tanto que «ser-descubridora» no satisface

- ni los requisitos de un *criterio de verdad* que pudiera competir con otros (pues en definitiva se trata aquí de un *factum*, a saber, el *factum* del «estado de abierto de los entes intramundanos» o su «estado de descubierto»),
- ni tampoco los requisitos de una *definición de la verdad* que pudiera capturar el sentido de la verdad como *corrección* (siguiendo la pretensión del propio Heidegger de llevar a cabo una «apropiación originaria» de dicho concepto).

Sólo en el caso en que del «estado de descubierto» (*Entdecktheit*) de los entes intramundanos fuera posible derivar el sentido de la verdad como corrección; es decir, sólo si pudiera traducirse, sin pérdida alguna, el «ser verdadero de la proposición» por su «ser descubridora» estaría justificado decir, con Heidegger, que: «Lo que hace posible este descubrir mismo [de lo verdadero, C.L.] debe llamarse nece-

la concepción corriente de la verdad. Precisamente nos apoyamos en ella, y ello hasta tal punto, que buscamos la base para este apoyo y con ello queremos justamente confirmarla.» (GA 45, págs. 31/38).

⁹ En cierto sentido esto no es sino consecuente puesto que si se diera el caso de que aquello que Heidegger llama «verdad» no conectara de *ninguna* manera —aunque sólo fuera en forma de «apropiación»— con el sentido habitual inherente al uso cotidiano del término «verdad» (es decir, que efectivamente se tratara sólo de un término técnico homónimo), entonces la discusión sobre este punto sería meramente terminológica y se podría decidir, llegado el caso, regalándole el término a Heidegger. Obviamente, una interpretación semejante no haría justicia a la pretensión de Heidegger.

sariamente “verdadero” en un sentido todavía más originario» (SyT, págs. 220/241). Si, por el contrario, el término «descubrir» no permitiera expresar en absoluto el sentido de la verdad como corrección —lo cual significaría, en última instancia, que la problemática de la verdad como corrección habría quedado eliminada ya en la mera traducción— entonces no habría tampoco base alguna para la propuesta heideggeriana de mostrar un sentido «todavía más originario» del concepto habitual de *verdad*. Pero dado que, por otra parte, no hay nada más lejos de la intención de Heidegger que postular un *nuevo* sentido de este concepto, su propuesta sólo podría entenderse como *explicación* de la noción de verdad si se consigue demostrar que «lo que hace posible este descubrir mismo» puede considerarse efectivamente como condición de posibilidad de la corrección (del enunciado) y que, en este sentido, *ya está contenido* en ella. Heidegger lo expresará más adelante en los siguientes términos:

Si aprehendemos y concebimos esta «apertura» como el fundamento de posibilidad de la corrección, entonces nos topamos con lo que, originaria y propiamente, es la verdad en su esencia. Pero el recurso a esta «apertura» sólo nos lleva hasta la esencia originaria de la verdad si, previamente y en general, es acertado considerar que la *corrección* ya contiene de algún modo, aunque no sea originario, la *esencia de la verdad* (GA 45, pág. 45).

En este sentido la crítica de Tugendhat a la definición de la verdad proposicional de Heidegger no puede paliarse —como intentaremos mostrar con mayor claridad a continuación— apelando a una supuesta insistencia dogmática en este concepto de verdad y a una consecuente inmunización frente a cualquier otro posible por parte de Tugendhat, sino que ha de reconocerse en su carácter de *crítica inmanente* de la argumentación de Heidegger: con ella puede mostrarse en detalle hasta qué punto en dicha argumentación no puede hallarse explicación alguna del sentido de la verdad como corrección sino meramente un desplazamiento en la temática a raíz del cual dicho sentido no sólo no resulta más comprensible sino que simplemente desaparece.

3.1.1. *El sentido de la verdad como corrección*

Heidegger se ocupa del concepto de verdad como corrección (es decir, el «concepto tradicional de verdad») en la primera parte del § 44

de SyT que lleva por título «El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos». Una elaboración más detallada del análisis del concepto de verdad se encuentra ya en las Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1925/26 que, por ello, vamos a tomar en consideración —como indicamos antes— en tanto que obra paralela.

En el marco de su análisis de la «verdad en el sentido de verdad de la oración, en el sentido de la validez de los enunciados» (GA 21, pág. 25) —es decir, de la verdad como corrección—, Heidegger subraya dos características formales de la misma:

- por una parte, *el modo de funcionamiento binario* del concepto de verdad del que forma parte «el “o lo uno o lo otro” de verdadero-falso» (GA 21, pág. 129) o, dicho de otro modo, el sentido normativo del mismo que se muestra precisamente en la contraposición verdadero/falso (3.1.1.1.);
- por otra parte, el carácter «regulativo» (*Maßcharakter*) que forma parte del significado del concepto de verdad; es decir, con él se expresa una cierta *obligatoriedad* (o *validez universal*) puesto que «la validez como objetividad y la validez como vinculación universal» (GA 21, pág. 82) son ambos aspectos internos de la «validez de los enunciados» (3.1.1.2.).

En este sentido, la verdad puede entenderse tanto como una «característica de los enunciados sobre entes» —o como «un modo de estar constituidas las oraciones en virtud del cual éstas pueden expresar algo *tal como es*» (GA 21, pág. 9, cursivas mías)— así como también «en el sentido de lo real» (ibíd.), es decir, como correlato de la «realidad». Lo último califica el concepto de verdad como *idea regulativa* o, para decirlo con las propias palabras de Heidegger, la verdad es entendida aquí «como ideal: la totalidad de posibles verdades cognoscibles» (GA 26, pág. 47).

Heidegger indica también otros usos del predicado «verdad», pero que pueden considerarse, sin embargo, dirigidos a la estilización de un «momento formal estructural» que todos ellos poseen, a saber, «la estructura formal del “tal-como”» (GA 21, pág. 9) en la que se expresa el sentido normativo de la verdad como corrección.

Estas breves indicaciones clarificadoras pueden servirnos como punto de partida ideal para acometer el análisis de la primera parte del § 44 de SyT. Aquí, y de modo extremadamente condensado, Hei-

degger resume en tres tesis fundamentales lo que caracteriza «la concepción tradicional de la esencia de la verdad», que después criticará:

1. El «lugar» de la verdad es el enunciado (el juicio).
2. La esencia de la verdad reside en la «correspondencia» del juicio con su objeto.
3. Aristóteles (...) remitió la verdad al juicio en tanto que su lugar de origen e inauguró también la definición de la verdad como «correspondencia» (SyT, págs. 214/235).

La estrategia de Heidegger consistirá en poner en cuestión tanto la primera como la tercera de las tesis mediante una crítica a la segunda; la explicación del concepto de «correspondencia» le servirá como punto de partida. De entrada deja claro que la «verdad caracteriza al conocimiento», concretamente el caso en que «el conocimiento se muestra *como verdadero*. La automostración le asegura [al conocimiento, C.L.] su verdad. En el plexo fenoménico de la automostración es donde, según esto, ha de tornarse visible la relación de correspondencia» (SyT, págs. 217/238).

Aquí resulta evidente que Heidegger en este punto —como ya indicamos— reduce o «estrecha» la explicación del concepto de verdad a la explicación de los criterios de «mostración» o comprobación de la verdad (es decir, de «verificación» (*Bewährung*) del conocimiento, de los juicios), de forma que realmente la argumentación se mueve más bien en el terreno epistémico de la constatación de la verdad (o de la verificación de los juicios cognitivos) que en el del sentido de la verdad mismo. Un motivo para estas imprecisiones podría derivarse del hecho de que Heidegger se apoye principalmente en la teoría de la evidencia que Husserl expone en sus *Investigaciones lógicas*, como la última (o «mejor») versión de la verdad como corrección.

Sin embargo, habría que recordar —enlazando con lo que señalamos anteriormente (*cf.* pág. 149)— que Husserl mismo no dio lugar a un estrechamiento semejante entre el *criterio* de la evidencia y el *sentido* de la verdad en cuanto tal. Por lo demás, parece más bien dudoso que las distintas versiones de la teoría de la verdad como correspondencia puedan considerarse, en virtud de su sentido, como expresando un criterio de verdad; más bien parecen intentos de formular una definición de la verdad, es decir, de explicitar lo que habitualmente entendemos por verdad¹⁰.

¹⁰ N. Rescher ofrece una elaboración especialmente clara de este punto en su

Debido al hecho de que Heidegger no distingue claramente entre estos dos planos —el semántico y el epistemológico—, en su argumentación se lleva a cabo, bajo mano, una transformación de la cuestión inicial relativa al sentido de la verdad y sus fundamentos ontológicos (es decir, «lo que es la verdad» y «cómo es posible la verdad») en la cuestión relativa a la constatación o comprobación de la verdad (es decir, «cómo es posible comprobar la verdad» o «cómo es posible la correspondencia»). Esta transformación tiene efectos importantes, pues a partir de la discusión en el plano epistémico sobre un criterio particular de verdad, Heidegger intentará extraer consecuencias semánticas, es decir, que afectan al sentido mismo de la verdad (al considerar la «corrección» como un sentido derivado de verdad frente al de «desocultamiento»).

Es, pues, la problemática epistemológica la que ofrece el hilo conductor del análisis que Heidegger emprende de la condición de posibilidad de la evidencia, en cuyo marco vendrá a poner en cuestión el ideal de la evidencia (o «certeza») —propio de la filosofía de la conciencia— como garantía última de la verdad; y lo hará remitiéndose al *factum* de un mundo siempre ya «abierto» (en el que el *Dasein* que «tiene la vivencia» de la evidencia se encuentra siempre ya).

Para este fin, Heidegger sólo ha de enlazar con su propio argumento central —desarrollado en los párrafos previos— contra la estructura conceptual básica de la filosofía de la conciencia, a saber, que todo «simple “ver” lo “a la mano” es ya en sí mismo interpretativo-comprensor» (SyT, págs. 149/167). Con ello se abre una posibilidad en el análisis de Heidegger que Husserl tenía sin duda vedada: el sentido y el funcionamiento de la evidencia como criterio de verdad dependían para Husserl directamente de la presuposición (que garantizaba validez universal) de que cuando «alguien tiene la vivencia de la evidencia A, ningún otro puede tener la vivencia de la absurdidad del mismo A» (LU II/2, págs. 127/189). Sin embargo, esta presuposición pierde su plausibilidad una vez que se reconoce el «estado de abierto del *Dasein*», puesto que ello implica reconocer que el sentido de un enunciado depende de una *previa* comprensión fáctica del ser o, lo que es lo mismo, de un mundo siempre ya *interpretado*.

Pero esta consecuencia, es decir, la puesta en cuestión del criterio

de evidencia como tal —que se ha generalizado con el desarrollo de la hermenéutica— no constituye en absoluto el objetivo de la argumentación de Heidegger. Por el contrario, ya en el § 7 de SyT se aprecia hasta qué punto Heidegger sigue profundamente ligado en dicha obra al paradigma de la evidencia característico de la fenomenología. Precisamente por ello en SyT Heidegger *no* extrae dicha consecuencia de su transformación hermenéutica de la fenomenología. Heidegger acepta sin cuestionar la teoría de la evidencia como la mejor explicación de la concepción tradicional de la verdad y, preguntándose por la condición de posibilidad de la «evidencia», intenta llegar al fenómeno originario del «estado de abierto de los entes intramundanos», de la «apertura».

Por ello, Heidegger no entiende su radicalización de la teoría husserliana de la evidencia como crítica a *un* criterio de la verdad como corrección, tal y como Husserl la había concebido —y que, sobre el transfondo de la nueva concepción heideggeriana, ya no podría sostenerse—, sino *eo ipso* como una radicalización del *sentido mismo de la verdad*. Naturalmente, para ello tiene que presuponer —como ya hemos indicado— que el sentido tradicional de la verdad como corrección en general puede ser explicado por completo mediante el recurso a un criterio como el de la evidencia del mundo de la vida.

No obstante, mediante este cortocircuito entre la cuestión —completamente legítima— relativa a la constatación de la verdad y sus criterios (del mundo de la vida, en su caso) y la cuestión, bien distinta de la anterior, relativa al sentido de la verdad como corrección, se pierde el *sentido normativo* —implícito en la segunda cuestión— propio de la *validez*¹¹ que pretendemos para nuestros enunciados y que se

¹¹ En este punto puede verse con precisión por qué la citada confusión entre ambos planos (el del sentido y el de la constatación de la verdad) no es nada inocente; la mencionada anulación de la validez no se produce en absoluto por medios argumentativos sino simplemente a través de un cambio de perspectiva que se produce, así, de forma disimulada. Y ello a pesar de que la tesis de Heidegger del carácter derivado del sentido de la verdad como corrección debe servir precisamente para desacreditar de una vez por todas este aspecto de la verdad (cfr. GA 21, § 9, especialmente págs. 81 y ss.). Este déficit argumentativo no llama la atención mientras la argumentación de Heidegger se mueve exclusivamente en el nivel de los criterios de verdad (que son únicamente medios de constatar la validez de determinados enunciados y, con ello, presuponen ya la validez misma). Pero en el momento en que se insiste en la perspectiva que ha sido desconsiderada sin más a fin de buscar los argumentos concretos que Heidegger puede ofrecer para su tesis del carácter derivado de la «corrección», se encuentran pocos y precarios argumentos del tipo siguiente: «Allí donde la verdad se cubre con la forma

expresa precisamente en el momento estructural del tal-como. Y es precisamente *el carácter contrafáctico de esta validez el que implica que en ningún caso puede considerarse un criterio fáctico como explicación de la «verdad»*¹².

Una vez clarificados en abstracto los niveles en los que se desarrolla la argumentación de Heidegger, es preciso hacer lo mismo con

de la “razón” o de lo “racional”, aparece en su perversión: aquel poder destructor del “válido para todos” por el que a cualquiera se le concede el derecho y se le da el placer de que, en realidad, nadie aventaja a nadie en lo esencial. Este “embuste” de la validez universal es el que afianza el dominio de la interpretación de la verdad como corrección y el que la ha hecho casi inquebrantable» (VE, pág. 343).

¹² La confusión categorial entre una cuestión semántica y una cuestión epistémica en relación con la «verdad», es decir, la divergencia que aparece cuando se priva al concepto de verdad de su sentido normativo o contrafáctico mediante la identificación del mismo con algún criterio fáctico para la constatación de la propiedad «verdadero» (es decir, mediante un criterio de verdad) es algo que ha mostrado, por ejemplo, Hilary Putnam en *Meaning and the Moral Sciences* (Londres, 1978) aplicando de modo análogo el argumento de la «cuestión abierta» que Moore desarrollara para el predicado «bueno» al predicado «verdad». Moore había mostrado la «indefinibilidad» del predicado «bueno» mostrando la «falacia naturalista» que surge cuando no se distingue claramente entre la *definición* de un concepto y el *criterio de constatación* de la propiedad nombrada mediante tal concepto: cuando se sustituye el predicado «bueno» por cualquier estándar —sea el que sea— queda siempre abierta (o resulta siempre pertinente) la cuestión autorreferencial de si este sustituto es, a su vez, «bueno» (*cf.* G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1959, págs. 15 y ss.). En relación con el predicado «verdadero», Putnam argumenta en contra de la propuesta de M. Dummet de «definir» la verdad mediante el concepto de «aseverabilidad garantizada» de modo semejante: con independencia de qué criterio de constatación de la verdad tomemos como definición P de «verdadero» quedará siempre abierta la cuestión de si «S puede tener la propiedad P y no ser todavía verdadera» (*op. cit.* pág. 109). Esta cuestión apunta precisamente a la diferencia categorial entre un criterio *fáctico* de constatación de la verdad (en respuesta a la pregunta: bajo qué condiciones reconocemos algo como prueba de la existencia de esta propiedad) y el *sentido contrafáctico* del concepto de verdad.

Frege ofreció ya una de las mejores aportaciones al análisis de esta problemática en su manuscrito «Logik» de 1897 (en G. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, ed. por G. Gabriel, Hamburgo, 1990), «Sería vano intentar aclarar mejor, mediante una definición, lo que se entiende bajo “verdadero”. Si se dijera: “una representación es verdadera cuando se corresponde con la realidad” no se habría ganado nada, pues para aplicar esto se debería decidir, en un caso dado, si una representación corresponde a la realidad, con otras palabras: si es verdadero que la representación corresponde a la realidad. Es decir, se debería presuponer lo definido mismo. Lo mismo valdría para toda explicación del tipo: “A es verdadero si tiene estas y aquellas propiedades o si está en esta y aquella relación con esto o aquello”. Siempre dependería, en un caso dado, de si es verdadero que A tiene estas y aquellas propiedades, de si está en esta y aquella relación con esto y aquello. La verdad es claramente algo tan originario y simple que no es posible la reducción a algo todavía más simple» (pág. 39).

el párrafo precedente «*Dasein*, mundanidad y realidad» (§ 43), sobre cuyo transfondo Heidegger sitúa su tratamiento posterior del concepto de verdad. Podremos así entender en detalle, sobre el transfondo correcto, los distintos pasos de su argumentación.

En este párrafo Heidegger emprende la tarea de explicar la presuposición —implícita en todo el desarrollo previo— de que «la realidad sólo es posible en la comprensión del ser» (SyT, págs. 207/228). Esta formulación sólo representa, a su vez, una consecuencia esperada de las implicaciones de la «diferencia ontológica» que hemos señalado repetidamente: de la «dependencia del ser, no de los entes, respecto de la comprensión del ser» (SyT págs. 212/233) puede concluirse, sin más, «la dependencia de la realidad, no de lo real» (ibíd.) respecto de la comprensión del ser. Esta consecuencia pone de manifiesto, a su vez, hasta qué punto el «conocer (...) es un modo *fundado* de acceso a lo real» (SyT, págs. 202/223) o también, que «éste [lo real, C.L.] esencialmente sólo es accesible en tanto que ente *intramundano*» (ibíd., cursivas mías), de modo que «todo acceso a tal ente está ontológicamente fundado en la estructura fundamental del *Dasein*, en el “ser-en-el-mundo”» (ibíd.). En este contexto Heidegger explica a continuación: «Sin duda los entes intramundanos pueden precisamente seguir ocultos en el sentido de lo “real”, de lo sólo “ante los ojos”. Sin embargo, lo real sólo es *susceptible de ser descubierto* sobre la base de *un mundo ya abierto*» (SyT, págs. 203/233, cursivas mías).

En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger establece una estrecha relación entre esta distinción descubrir/abrir y la diferencia ontológica, cuando explica:

Por ello distinguimos, no sólo terminológicamente sino también por razones de contenido, entre el *estado de descubierto de un ente* y el *estado de abierto de su ser*. El ente sólo puede descubrirse, bien por la vía de la percepción o por cualquier otro tipo de acceso, cuando el ser del ente ya está abierto —cuando lo entiendo. Sólo entonces puedo preguntar si es o no es real y puedo empezar a comprobar, por cualquier vía, la realidad del ente (GA 24, pág. 102).

Esta estrecha relación entre la comprensión del ser y la realidad, tal como necesariamente resulta de la diferencia ontológica, provoca en seguida la cuestión subsiguiente, con la que Heidegger inicia el § 44 «*Dasein*, “estado de abierto” y verdad»: «¿En qué relación óntico-ontológica está la “verdad” con el *Dasein* y con la determinación

óptica de éste que llamamos *comprensión del ser?*» (SyT, págs. 213/234, cursivas mías). Desde la perspectiva hermenéuticamente transformada que Heidegger elabora en SyT surge una respuesta obligada a esta cuestión que al mismo tiempo representa una ruptura radical con la presuposición imprescindible para la filosofía de la conciencia de un mundo-en-sí independiente de toda interpretación y que, con Heidegger, se puede formular de forma más aguda diciendo que «básicamente no existen “puros hechos”» (SyT, págs. 362/392).

Estas son las intuiciones básicas que constituyen el marco en el que se mueve la reflexión de Heidegger en torno a la verdad y que resuenan también, como motivo de fondo, en el análisis de la verdad proposicional que lleva a cabo en las Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1925/26. Buen ejemplo de ello es su explicación del aspecto interno de la verdad proposicional que Heidegger destaca especialmente y resume mediante la fórmula «“o lo uno o lo otro” de verdadero-falso»:

El enunciado sólo puede ser en general verdadero porque también puede ocultar, es decir, porque *qua* enunciado se mueve *a priori* en el «como». (...) El poder-ser-verdadero o falso que caracteriza al enunciado debe estar construido, en su posibilidad, sobre una y la misma estructura del *logos* (GA 21, pág. 135).

En el contexto del § 44 de SyT que aquí nos ocupa Heidegger no menciona esta presuposición separadamente, puesto que resulta ya de su tesis del «modo derivado del enunciado» frente a la «interpretación» que, si recordamos, podría precisarse diciendo que sólo las *interpretaciones* pueden ser verdaderas o falsas. Si hasta este momento esto podría parecer relativamente inocuo, en el contexto presente resulta visible el gran alcance de esta innovación frente a la filosofía de la conciencia, sobre todo teniendo en cuenta que dicha «interpretación» no se limita únicamente al enunciado (en tanto que constructo lingüístico) sino que afecta también a lo expresado en él (es decir, al estado de cosas «abierto» mediante el enunciado). Sobre este trans-fondo resulta casi trivial que la cuestión relativa a la existencia o no de un estado de cosas presupone inevitablemente el ámbito siempre ya abierto de aquello que *puede* existir (es decir, presupone un «estado de descubierto» entendido como la suma de los estados de cosas que dentro de una comprensión del ser fáctica pueden considerarse comprensibles o con sentido). Por ello resulta consecuente lo que

Heidegger indica en el párrafo siguiente (§ 12) de las citadas Lecciones (titulado «La estructura del “algo como algo” del comprender primario: el “cómo” hermenéutico»): «Pero para que sea posible algo así como este destacar y determinar predicativos [el “cómo” apofántico, C.L.], el “sobre qué” mismo tiene que ser ya accesible» (GA 21, pág. 143).

Para comprender aquello que se dice en un enunciado ha de presuponerse, pues, un ámbito ya «abierto» o interpretado de estados de cosas posibles del que es posible entresacar, mediante un enunciado, aislándolo —y, por tanto, afirmándolo o discutiéndolo— éste o aquel estado de cosas. Esta presuposición exige pues que «el ente correspondiente esté descubierto (...); esté puesto ya en una interpretación —esté significado» (GA 21, pág. 143). Prosiguiendo con su argumentación Heidegger puede indicar a continuación, en relación con el alcance de la estructura originaria del «algo como algo»: «El “cómo” es la estructura fundamental de la comprensión y la accesibilidad; en ella se sostiene necesariamente, como apropiación que acaece, *el posible “sobre qué”* —comprendido primaria y anticipadamente— *de toda predicación* que surja al respecto» (GA 21, pág. 153, cursivas mías).

Presuponiendo este transfondo Heidegger trata de analizar en el §44 la relación que él mismo ha establecido como la esencia del concepto tradicional de verdad, es decir, la «relación de correspondencia».

Después de haber fijado previamente el marco de referencia de tal forma que la verdad «caracteriza el conocimiento» —concretamente: «cuando el conocer se comprueba *verdadero*»— y habiendo señalado que «el comprobarse es lo que le asegura su verdad» (SyT, págs. 217/238), pasa a aclarar lo que dicha «comprobación» significa. Para ello se remite explícitamente a la explicación conceptual que ofrece Husserl en el párrafo «Evidencia y verdad» de las *Investigaciones lógicas* y enlazando con ella formula la suya propia basándose en el siguiente ejemplo:

Supongamos que alguien profiere, vuelto de espaldas a la pared, el enunciado verdadero: «El cuadro colgado de la pared está torcido». Este enunciado puede comprobarse volviéndose el que lo profiera y percibiendo el cuadro que cuelga torcido de la pared (SyT, págs. 217/238).

Puesto que todavía queda pendiente de explicación «qué se com-

prueba mediante esta percepción», Heidegger prosigue con la respuesta a esta cuestión: «El ente mismo mentado se muestra *tal como* en sí mismo es, es decir, muestra que *él* es, en su mismidad, tal como se muestra —se descubre— que es en el enunciado». (SyT, págs. 218/239), de lo que concluye que «lo que hay que comprobar es únicamente el “estar descubierto” del ente mismo, *el ente* en el “cómo” de su “estado de descubierto”. Éste se verifica en tanto que *lo enunciado, que es el ente mismo* [cursivas mías], se muestra *como él mismo*. Verificación significa: *mostrarse los entes en su mismidad*. La verificación se produce sobre la base de un mostrarse los entes» (ibíd.)

Este pasaje representa la única explicación —más que sucinta— que Heidegger ofrece de la mencionada «relación de correspondencia»; una explicación a partir de la cual Heidegger llegará, posteriormente, a la reformulación de la verdad proposicional criticada con razón por Tugendhat. Estas observaciones son, sin duda, más que sucintas si tenemos en cuenta que aquí Heidegger simplemente esboza la idea de que «las cosas mismas» son las que pueden valer como verificación de los enunciados. Sin embargo, la cuestión realmente acuciante de qué debe entenderse por «la cosa misma» continúa abierta.

De la respuesta que Heidegger efectivamente da a esta pregunta es posible inferir la «justificación» en la que Heidegger tácitamente se apoya para llevar a cabo las reformulaciones posteriores conducentes a su propia «definición» de la verdad proposicional, cuyos déficit denunciará Tugendhat; Tugendhat tiene razón, sin embargo, en la medida en que Heidegger da más bien por supuesta dicha justificación y su validez, en lugar de problematizarla explícitamente (si lo hubiera hecho posiblemente habría tropezado él mismo con la dificultad expuesta por Tugendhat). A fin de entender mejor esta cuestión resulta conveniente discutir de nuevo brevemente la crítica de Tugendhat.

Como sabemos, frente a las distintas reformulaciones de la definición de la verdad que Heidegger ofrece, Tugendhat objeta que la transición de la definición «el enunciado es verdadero significa: descubre el ente en sí mismo» (SyT, págs. 218/239) a su definición definitiva: «el “*ser verdadero*” (*verdad*) del enunciado debe entenderse como “*ser-descubridor*”» (SyT, págs. 218/239), no queda justificada por Heidegger en forma alguna, a pesar de que los distintos pasos que realiza no representan modificaciones triviales:

ambas explicaciones, tanto la referida a la comprobación del enunciado, como la referida al enunciado mismo, carecen inesperadamente del elemento crucial del «en sí mismo» que, como Tugendhat destaca, constituye precisamente lo específico del concepto de verdad.

Dado que Heidegger, en el marco de este argumento no emprende ningún intento explícito de justificación de estas modificaciones, sólo podemos hacernos alguna idea de sus razones si tenemos presente de nuevo el transfondo que motiva el desarrollo de la cuestión de la verdad. Con ello será posible entender tanto la naturalidad con la que Heidegger presupone su validez como su objetivo último.

Mediante la pregunta por la condición de posibilidad de la verdad (más exactamente: de la constatación de la verdad) Heidegger quiere poner en cuestión el supuesto básico de la teoría del conocimiento propia de la filosofía de la conciencia que subyace a la concepción de la verdad como correspondencia —en el sentido de «correspondencia entre conocimiento y objeto». Según ésta «la correspondencia del enunciado debería establecer primeramente la relación sujeto-objeto» (GA 26, pág. 158). Como Heidegger no se cansará de destacar a lo largo de todo SyT, esta premisa sería insostenible si la correspondencia en cuestión tuviera que darse entre dos polos totalmente dispares. Frente a esto, Heidegger sostiene que «no es el enunciar lo que da lugar a la relación, sino al revés. (...) El enunciar en tanto que enunciar sobre... no es en absoluto un referirse originario al ente, sino que el enunciar mismo es solo posible sobre la base de un estar-ya-con-el-ente, sea éste un comportamiento meramente perceptivo o cualquier otro comportamiento práctico» (ibíd.)

En SyT Heidegger denomina esta «base» —que, en tanto que tercera instancia, constituye el denominador común de ambos polos— como «estado de descubierto» (*Entdecktheit*) —entendido como «estado de abierto de los entes intramundanos». El papel sistemático central que Heidegger atribuye a esta tercera instancia —a saber, el funcionar como condición de posibilidad de la «correspondencia»— resulta especialmente claro en el contexto de la cuestión relativa a la definición de lo que ha de entenderse por «la cosa misma» que más arriba habíamos dejado todavía abierta. Heidegger nos ofrece dicha definición en la segunda parte del § 44 en el contexto de su explicación del concepto de *alétheia*:

La alétheia, equiparada por Aristóteles con *pràgma*, *phainómena* (...) significa «las cosas mismas», lo que se muestra, *el ente en el cómo de su «estado de descubierto»* (SyT, págs. 219/240)¹³.

En esta definición de «la cosa misma» encontramos, pues, la «justificación» implícita de las modificaciones efectuadas en los distintos estadios de la definición de la verdad que acaban desembocando en la fórmula definitiva antes citada, es decir, en la fórmula en la que Heidegger suponía, sin más comentarios, la sinonimia entre «el ente en sí mismo» y «el ente en su “estado de descubierto”» (o, lo que es lo mismo, entre «el estar-descubierto del ente mismo» y «el ente en el cómo de su “estado de descubierto”»).

Con esta pieza intermedia ausente en la argumentación de Heidegger se puede reconstruir todo el mosaico argumentativo constituido por la verificación (*Bewährung*), la comprobación (*Ausweisung*) y el «estado de descubierto» (*Entdecktheit*). Si la «verificación» se encuentra «en las cosas mismas», es decir, si la «verificación» se produce «sobre la base» de un «mostrarse los entes» (sólo posible mediante el «estado de descubierto»), la consecuencia antes mencionada es inevitable: el «estado de descubierto», en tanto que constitutivo (o condición de posibilidad) no sólo del enunciado, sino también de lo enunciado por él —es decir, en tanto que presupuesto de nuestro acceso a los entes intramundanos— es precisamente lo que hace posible la «correspondencia»; ésta, por consiguiente, debería entenderse más bien —como Heidegger mismo comenta (cfr. SyT, págs. 218/239, nota 1)— como una «identificación» de lo *ya descubierto*. En este sentido Heidegger acentúa que la «correspondencia» es una relación entre «el ser que descubre y los entes descubiertos» (SyT, págs. 225/246)¹⁴. Es en

¹³ Quizá no sea del todo casual que Heidegger, precisamente aquí, en la equiparación de *alétheia* y *phainómena*, no mantenga su propia definición de *fenómeno* apuntada en el § 7 de SyT: «Como significado de la expresión “fenómeno” ha de *mantenerse*, pues, ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo develado» (SyT, págs. 28/39).

¹⁴ Heidegger expresa este punto con especial agudeza en su explicación del «giro copernicano» de Kant, en *Kant und das Problem der Metaphysik*: «Mediante el giro copernicano, el “viejo” concepto de verdad en el sentido de “asimilación” (*adaequatio*) del conocimiento al ente resulta tan poco afectado que él mismo lo presupone, incluso lo fundamenta. El conocimiento óntico sólo puede equipararse al ente (los “objetos”) si este ente, *en cuanto ente, está ya previamente develado, es decir, es ya reconocido en la constitución de su ser*. Los objetos, es decir, su determinación óntica, han de guiarse por este último conocimiento. El “estado de develado” de los *entes* (verdad óntica) gira en torno al “estado de descubierto” de la *constitución del ser* de los entes (verdad onto-

esta perspectiva —marcadamente epistemológica— donde hay que situar también las aclaraciones de Heidegger sobre la relación entre verdad y «estado de descubierto» o «descubrimiento» contenidas en las Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925/26: «La verdad se puede dividir, respectivamente, según su constitución, como descubrimiento de los entes; como «estado de descubierto» es una característica de los entes mismos (en particular del mundo); pero como «descubrir» es, al mismo tiempo, una característica del comportamiento del *Dasein*» (GA 21, pág. 169). Enlazando con esto Heidegger, en SyT, precisa su propia definición de verdad del modo siguiente: «Primariamente “verdadero”, es decir, “descubridor”, lo es el *Dasein*. Verdad en el segundo sentido no quiere decir “ser descubridor” (descubrimiento), sino “estar descubierto” (“estado de descubierto”)» (SyT, págs. 220/241). Y, a su vez, en las mencionadas Lecciones define el «estado de descubierto» puesto en juego en esta explicación del siguiente modo: «“Estado de descubierto” es (...) una preeminente actualidad *posible*: la del ente —del que se habla— en su ser y “ser así”» (GA 21, pág. 415, cursivas mías).

Con estas reflexiones, junto con las definiciones concretas que Heidegger da del «estado de descubierto» debería quedar claro por qué, para él, «lo que hay que comprobar es *únicamente* el “estar descubierto” del ente mismo, *el ente* en el “cómo” de su “estado de descubierto”» (SyT, págs. 218/239, cursivas mías). Precisamente porque el «estado de descubierto» (del «ente —del que se habla— en su ser y su “ser así”») es concebido de este modo tanto como condición de posibilidad del enunciado como de lo enunciado por él, el «en sí mismo» resulta redundante (y puede por tanto desaparecer de la definición): el enunciado, caso que descubra el ente, sólo puede descubrirlo «en el *cómo* de su “estado de abierto”», es decir, la «correspondencia» sólo puede producirse sobre el transfondo de un mundo ya «descubierto» o «abierto»; y ahí debe tenerse en cuenta que la correspondiente «apertura» o «descubrimiento» ha tenido lugar siempre ya o, para expresarlo en la terminología de Heidegger, debe haber «*acontecido*» siempre ya. Esta circunstancia puede expresarse con la ayuda de Wittgenstein señalando que: «El límite del lenguaje se muestra en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una oración

lógica); el conocimiento óptico de por sí nunca puede guiarse, sin embargo, “por” los objetos, puesto que sin el conocimiento ontológico aquél ni tan sólo puede tener un “por” en virtud del cual guiarse» (KPM, pág. 13, cursivas mías).

(que es su traducción) sin repetir la misma oración» (*Vermischte Bemerkungen*, en *Über Gewißheit*, WA, vol. 8, pág. 463). En este sentido, lo que se quiere decir con «correspondencia» —que depende, supuestamente, de que se produzca (y por tanto sea posible) una «comparación»— se remite, en realidad, a una *identidad*¹⁵ previa —es decir, que se ha producido «siempre ya»— entre el enunciado y todo aquello con lo que éste puede «corresponder»¹⁶.

La cuestión cada vez más apremiante consiste, pues, en ver si el concepto normativo de corrección puede extraerse del concepto de «estado de descubierto» propuesto por Heidegger.

Ya vimos que el momento normativo de la comparación (el «tal-como») representa la característica fundamental del concepto de verdad. Esto se veía reflejado en la primera definición de la verdad proposicional: «El ente mentado mismo se muestra *tal como* en sí mismo es». A través de la reformulación posterior, en la que la fórmula comparativa «tal-como» queda transformada en la identidad del «mostrarse [el ente] en tanto que él mismo», se llega a la segunda definición: «El enunciado es verdadero significa: (...) “deja ver” el ente en su “estado de descubierto”» (SyT, págs. 219/240), lo que no es sino una consecuencia trivial si tenemos en cuenta el supuesto adicional que guía toda la empresa de SyT —y que en el cap. 2.1.1. denominamos «intensionalismo»— según el cual Heidegger (a la manera de Husserl) entiende «las cosas mismas» como «el ente en el cómo de su “estado de descubierto”» (ibíd.)¹⁷.

En el mismo sentido, en *Die Frage nach dem Ding*, escribe: «Si entendemos la esencia de la verdad en el sentido tradicional como correspondencia del enunciado con el objeto —y también Kant la entiende así—, entonces la verdad entendida de este modo no puede existir si previamente el objeto no ha sido llevado a presencia mediante juicios sintéticos a priori. Por ello, Kant denomina los juicios sintéticos a priori, es decir, el sistema de principios del entendimiento puro, la “fuente de toda verdad”» (FnD, pág. 141).

¹⁵ En *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger explica aún más claramente este punto de vista —que aquí solamente se insinúa y que apunta a la supresión de la diferencia entre constitución de sentido y verdad— relacionándolo con su origen kantiano: «Para Kant ambos conceptos, el de verdad y el de identidad están ligados en la unidad originaria de la aperecepción trascendental» (GA 26, pág. 85).

¹⁶ K. O. Apel, en «Sprachliche Bedeutung und Intentionalität», da un giro trascendental a esta cuestión, característica del giro lingüístico, al equipararla con el principio superior de los juicios sintéticos de Kant: «Las condiciones de posibilidad de los hechos experienciables (...) son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los hechos describibles» (pág. 7).

¹⁷ Esta comparación con Husserl sólo es admisible, obviamente, bajo la restricción de desconsiderar la diferenciación husserliana entre el «objeto en cuanto tal» y el «ob-

Parece claro que las reformulaciones hasta ahora analizadas no son problemáticas en relación con la pregunta que nos hacíamos anteriormente: el momento normativo de la comparación («tal-como») es mantenido primero en el «en sí mismo» y, después, vuelve a aparecer en forma del pronombre posesivo «*su*» («estado de descubierto»); en esta reformulación el momento normativo de la comparación se mantiene en la medida en que puede suponerse que el enunciado falso descubre el ente no en el cómo de *su* «estado de descubierto» sino en otro, es decir, que en realidad lo «oculta».

Pero esto sólo sería consecuente si Heidegger, en el marco de su definición de la verdad proposicional como «descubridora», reconstruyera este momento normativo diferenciador mediante la distinción «descubrir-ocultar». Con ello resultaría, pues, *ex negativo* que el «estado de descubierto», para poder ser entendido como sinónimo de «verdad», debería ser condición necesaria y suficiente *exclusivamente de los enunciados verdaderos*, pero no de los falsos. Heidegger, al haber resituado la cuestión de la verdad en términos epistemológicos (refiriéndola a criterios de verdad), habría mostrado que no tenemos otro acceso a lo real más que a través de interpretaciones y, por ello, que ya no resulta suficiente apelar a lo «en sí mismo» que es «descubierto» si quiere decirse algo sobre las condiciones necesarias y suficientes de los enunciados verdaderos. Para poder ofrecer tales condiciones, debería reconstruirse lo «en sí mismo» (que aparece en la segunda reformulación) de conformidad con el «segundo sentido de verdad como *corrección*», es decir, de forma que la verdad, debido a la equiparación de lo real con lo cognoscible, ya sólo podría entenderse como concepto contrafáctico, como idea «*regulativa*» (cfr. cap. III.1.1.).

Esta argumentación, que sería posible a partir de las propias premisas de Heidegger, no representa en absoluto el camino seguido por Heidegger. Su propuesta se diferencia de nuestra conclusión por dos motivos fundamentales:

- por una parte, el «estado de descubierto», tal y como es definido por Heidegger, constituye no sólo la *condición de posibilidad* del enunciado verdadero, sino *también del falso* (III.1.1.1.);

jeto en el cómo de su determinación» o «en el cómo de su modo de estar dado» (cfr. id. I, págs. 321 y ss.). Sobre los problemas que resultan de dicha desconsideración véase el cap. IV.

—por otra parte, el «estado de descubierto» —igual que el «estado de abierto»— no constituye ninguna instancia *regulativa*, sino meramente *fáctica* (cfr. SyT, págs. 221-222/242-243) (III.1.1.2.).

3.1.1.1. La binariedad del concepto de verdad

Lo primero se hace patente ya en la definición antes mencionada que se halla en las Lecciones del semestre de invierno de 1925/26, donde se dice:

«Estado de descubierto» es (...) una singular actualidad *posible*: la del ente —del que se habla— en su ser y «ser así» (GA 21, pág. 415, cursivas mías).

Precisamente porque el «estado de descubierto» es la suma de aquello que *puede* existir —es decir, constituye el conjunto de todos los estados de cosas que es posible expresar o interpretar— es condición de posibilidad no sólo del enunciado verdadero, sino de todo *enunciado en general* (o, más estrictamente, de todo enunciado con sentido); Tugendhat, en su «Heideggers Idee von Wahrheit», ya llama la atención sobre esta ambigüedad o ausencia de distinción entre *apophainestai* y *aletheuein* por parte de Heidegger (*op. cit.*, pág. 291).

Esta tesis es desarrollada con especial claridad en el marco del análisis de Heidegger de la condición de posibilidad de los enunciados falsos en el § 13 de las citadas Lecciones, titulado «*Die Bedingungen der Möglichkeit des λόγος, falsch zu sein. Die Wahrheitsfrage*». Ahí Heidegger desarrolla, a partir de un ejemplo, la condición de posibilidad de la falsedad de un enunciado; debido a su expresa relevancia citamos en toda su extensión el pasaje en el que Heidegger resume los resultados:

Recordemos (...) un ejemplo trivial de confusión y «ocultamiento» del ente: voy caminando por el bosque, en la oscuridad, y entre los abetos veo venir algo hacia mí —un corzo, me digo. No hace falta que el enunciado sea explícito. Con la aproximación se muestra: a lo que me acerco es a un arbusto; en el trato comprensivo y nombrante me he comportado «ocultando», el enunciado no expreso deja ver al ente como algo distinto de lo que es.

En esta confusión hay tres condiciones que señalar:

1. Es necesario que previamente tenga algo presente, algo dado que viene hacia mí. (...) siempre ya un previo «*estado de abierto*» del mundo.

2. Que, en general, al acercarme, considere eso *como algo* (...) de modo no expreso me sale al encuentro lo siempre ya comprendido, algo que ya está pre-interpretado como algo, que se toma así y se espera en la actitud del trato con el mundo. (...)

3. Y ello sólo puede mostrarse «así», como esto, en tanto que, en ese medio, «bosque», puede existir algo así como un «corzo» junto a los abetos, en tanto en los entes mismos se halla la posibilidad en general de «estar junto a», posibilidad que, con respecto a una confusión concreta, es siempre una posibilidad guiada objetivamente, es decir, alberga en sí *un ámbito de preconfiguraciones*; de facto, en el caso anterior, no pensaré que el sha de Persia viene hacia mí, a pesar de que, en principio, sería posible algo así; es un ente que podría aparecer de noche entre los abetos en un bosque alemán, mientras que está *excluido* que vea venir hacia mí algo así como la raíz cúbica del número 69 (Ga 21, págs. 187-188 cursivas mías).

Aquí nos encontramos de nuevo con las características estructurales del «estado de descubierto»; aquí es entendido como un «ámbito de preconfiguraciones» o posibilidades en el mismo sentido en que previamente había sido definido como «“actualidad posible del ente en su ser y su “ser así”» y esto, precisamente, en una lista de las condiciones de posibilidad del enunciado *falso*.

Ello se debe a que —como se sigue de la propia argumentación de Heidegger— un enunciado, para poder ser verdadero o falso, tiene ante todo que *tener sentido*. Y por ello mismo —como se desprende también de dicha argumentación— las posibilidades excluidas por el «estado de descubierto» (o el «estado de abierto») no hacen «falso» al enunciado correspondiente, sino simplemente «absurdo», es decir, sin sentido (precisamente por eso son excluibles a priori)¹⁸.

¹⁸ Lo problemático de esta tesis de la exclusión a priori de determinadas posibilidades de modo especialmente claro en el hecho de que, frente el ejemplo de imposibilidad que Heidegger ofrece (la de encontrarse con la raíz cúbica del número 69 en un «bosque alemán») puede encontrarse con igual facilidad un contraejemplo mediante un experimento mental (cfr. los ejemplos de Putnam sobre «natural kind terms»), de la misma forma que su ejemplo de una imposibilidad fáctica (la de encontrarse al sha de Persia en el mismo lugar) se ha convertido, sin necesidad de variar la «comprensión del ser» y por razones intramundanas, en un ejemplo de una imposibilidad apriórica: dado que hoy en día ya no hay nada a lo que la expresión «el sha de Persia» pueda referirse, un enunciado construido con esta expresión se convertiría más bien —en contra del propósito de Heidegger— en un ejemplo de enunciado sin sentido (o imposible) —similar al famoso enunciado de Russell sobre «el actual rey de Francia»— y no en un enunciado improbable pero empíricamente posible. La dificultad común a todos los intentos de otorgar carácter apriórico al saber del significado (o

En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger desarrolla el siguiente argumento sistemático en apoyo de esta tesis —del que ya hemos citado algunos fragmentos:

Al ente que es percibido en la percepción le es inherente no sólo el hecho de «estar descubierto», el «estado de descubierto» del ente, sino también que el *modo de ser* del ente descubierto esté comprendido, es decir, «abierto». (...) El ente sólo puede descubrirse, bien por la vía de la percepción o por cualquier otro tipo de acceso, cuando el ser del ente ya está abierto, —*cuando lo entiendo. Sólo entonces puedo preguntar si es o no es real* y puedo empezar a comprobar, por cualquier vía, la realidad del ente (GA 24, págs. 101-102, cursivas mías)¹⁹.

A pesar de que Heidegger está en lo cierto al afirmar la preeminencia de la constitución de sentido frente a la comprobación de hechos²⁰, es precisamente en este punto donde se ve, incluso con más

«estado de abierto» en la terminología de Heidegger) radica precisamente en que toda afirmación de este tipo tiene que apoyarse en una distinción estricta entre el saber del significado y el saber del mundo pertenecientes a nuestro saber de fondo estructurado holísticamente. Con este supuesto no se tiene en cuenta, sin embargo, que esta estructura puede variar en una dirección u otra gracias al aprendizaje, de tal forma que para cada paradigma que pueda proponerse de saber apriórico (o del significado) siempre es posible encontrar, mediante un experimento mental, un contraejemplo en el que todo menos la calificación del saber correspondiente (como saber del significado o saber del mundo) permanece invariante. Esta circunstancia se muestra con una claridad casi irónica en el ejemplo que Wittgenstein, en *Sobre la certeza* (es decir, en torno a 1950), eligió como ejemplo paradigmático para ilustrar sus ideas sobre la supuesta imposibilidad de modificación de las certezas de fondo: el de que nadie puede haber estado en la Luna (cfr. *Sobre la certeza*, § 93, así como §§ 108 y ss.).

¹⁹ Este argumento concluyente de Heidegger —que en última instancia conduce a la conocida tesis sobre el «acontecer de la verdad»— lo encontramos desarrollado con más detalle en «Der Ursprung des Kuntswerks», donde Heidegger señala: «Verdad significa, hoy y desde hace mucho tiempo, la correspondencia del conocimiento con la cosa. Sin embargo, para que el conocimiento y la oración que enuncia y da forma al conocimiento puedan *adecuarse* a la cosa, para que previamente a ello *la cosa misma* pueda ser *vinculante para la oración*, la cosa misma debe mostrarse como tal. ¿Cómo tendría que mostrarse, si ella misma no pudiera emerger del “ocultamiento”, si ella misma no se hallara en lo “desoculto”? La oración es verdadera en tanto que se rige por lo desoculto, es decir, *por lo verdadero* [cursivas mías]. (...) No sólo aquello *por lo que* se rige un conocimiento ha de estar ya de alguna forma desoculto, sino también todo el *ámbito* en el que se mueve este “regirse por algo”; e igualmente aquello *mediante lo cual* se hace manifiesta la adecuación de la oración a la cosa, ha de tener lugar ya, como totalidad, en lo desoculto» (UKW, págs. 40-41/43-44).

²⁰ Es en este sentido como ha de entenderse la conocida tesis de SyT, según la cual «más alta que la realidad está la *posibilidad*» (SyT, págs. 38/49); esta tesis, que Heideg-

claridad que antes, que se trata de *dos cuestiones irreductibles la una a la otra*.

Pero de ello lo que se sigue inmediatamente es, sin embargo, que la instancia del «estado de descubierto» no representa en absoluto la condición de posibilidad de que el enunciado muestre al ente *tal como es* («en sí mismo») —es decir, no es pertinente para la última cuestión nombrada por Heidegger en la cita anterior— sino sólo para que el enunciado muestre al ente *tal como puede ser*. A causa de la obvia distinción entre ambos planos y de la relativa indiferencia del último frente al primero (sobre cuya base se lleva a cabo la distinción verdadero/falso) Heidegger tendrá que trazar otra distinción dentro del «estado de descubierto» mismo que pueda dar cuenta de esta circunstancia. Así, para el caso de algo que, aún siendo posible (o teniendo «sentido»), no es real (o «no existe»), Heidegger habla en SyT del «estado de descubierto en el modo de la “apariencia”» (SyT, págs. 222/243), si bien no saca de ello las conclusiones correspondientes sobre la corrección de equiparar «estado de descubierto» y «verdad». Heidegger se ve obligado incluso a aceptar que

el *Dasein* esencialmente tiene que apropiarse en forma expresa lo ya descubierto *en contra* de la apariencia y la desfiguración y cerciorarse reiteradamente del «estado de descubierto». Todo nuevo descubrimiento se produce en realidad no sobre la base de un pleno «ocultamiento», sino partiendo del «estado de descubierto» *en el modo de la apariencia* [cursivas mías]. El ente parece tal como..., es decir, está en cierto modo ya descubierto y, sin embargo, todavía desfigurado (ibíd.).

En este punto las consecuencias de los pasos argumentativos que Heidegger ha dado anteriormente debilitan su propia posición: dado que equipara «verdad» —es decir, el predicado con el que tradicionalmente debería hacerse la distinción, aquí problematizada, entre «ser» y «apariencia»— con «estado de descubierto» (sacrificando con ello, al mismo tiempo, los medios para analizar la cuestión relativa a

ger considerará siempre fundamental y que representa una directa consecuencia de la «diferencia ontológica», se puede entender en el sentido de que aquello que algo es —en terminología de Heidegger, su «esencia»— pertenece al ámbito de las posibilidades. La posibilidad precede a la «realidad» en tanto que *antes* de poder comprobar si algo es o no el caso, tengo que «comprender» de qué tipo es ese «algo», es decir, previo a la *Daß-Frage* (la cuestión de la existencia) ha de haberse respondido siempre ya la *Was-Frage* (la cuestión de la esencia).

«lo que es el caso» en aras de la preeminencia de «lo posible»²¹), no puede decir nada más concreto en relación con la estricta división —que en este contexto resulta acuciante— entre los «modos» del «estado de descubierto» (que permitieran reconstruir la dicotomía entre «ser» y «apariencia»).

Pero, al margen de esta dificultad terminológica, el planteamiento de Heidegger comporta todavía otro problema: dado que los entes, gracias a su ««estado de descubierto» fáctico en cada caso» (ibíd.), están «en cierto modo ya descubiertos y, sin embargo, todavía desfigurados» (ibíd.), Heidegger ha de concebir el concepto de «estado de descubierto» como un concepto *gradual*. Lo cual da origen entonces a la segunda tesis principal de este parágrafo de SyT, a saber, que «el *Dasein* está cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad» (SyT, págs. 223/244), es decir, en un continuo entre ambos. Esta formulación constituye la segunda tesis del análisis del concepto de verdad que Heidegger lleva a cabo en SyT.

Pero esta tesis lleva al siguiente dilema: o bien la instancia del «estado de descubierto» en esta concepción no es adecuada en absoluto para reconstruir la distinción *binaria* entre «verdadero» y «falso» (lo que resulta de una simple sustitución del correspondiente par conceptual en la penúltima cita), o bien la diferenciación misma entre «descubierto» y «oculto» ha de entenderse como estructurada binariamente (es decir, en relación de sinonimia *estricta* con la distinción verdadero/falso), de tal forma que el «estado de descubierto» no puede servir para diferenciar ambos momentos (puesto que en él se hallan «de alguna manera todavía» contenidos los dos). En cualquier caso, esto significa que la instancia del «estado de descubierto» puesta en juego por Heidegger no puede ofrecer base posible alguna para reconstruir la «corrección» de los enunciados ni mucho menos aún para su explicación. La principal dificultad radica en el hecho de que el argumento sistemático de Heidegger según el cual la constitución de sentido (o «estado de abierto») es *condición de posibilidad de la verdad* impide —como ya mostramos antes— equiparar aquél con la verdad (o la corrección) y, más aún, identificar el «estado de abierto»

²¹ Para ver con especial claridad todo el alcance que tiene para Heidegger el primado de la posibilidad (o cuán difícil le resulta todavía diferenciar de ésta la categoría de la realidad, aunque sea «por debajo» de la de la posibilidad —véase la nota anterior—) puede acudir al protocolo de Curdt Ochwaldt del seminario en Le Thor (1969), donde anota el siguiente comentario de Heidegger: «En Wittgenstein se dice: “real es lo que es el caso”. (...) Realmente una oración fantasmagórica» (VS, pág. 65).

como la «verdad auténtica», como afirma, sin embargo, Heidegger en *Grundprobleme der Phänomenologie*: «Al “estado de abierto” de algo lo denominamos la verdad. Es el concepto auténtico de verdad, tal como surge ya en la antigüedad» (GA 24, págs. 24 y ss., cursivas mías).

Tras las reflexiones anteriores debería haber quedado claro que el intento de Heidegger de equiparar «verdad» con «estado de descubierto» trae consigo, al menos, dos problemas con los que nos volveremos a encontrar más adelante en el marco de su propuesta de un «fenómeno más originario de la verdad». Ambos problemas pueden analizarse siguiendo el hilo conductor de las ya mencionadas características estructurales, formales, de la verdad como «corrección», es decir, el «o lo uno o lo otro de verdadero-falso» y la validez o «vinculatividad universal» de la verdad. A ésto último dedicaremos el próximo apartado; pero antes resumiremos, en unas pocas líneas, los resultados obtenidos en el análisis de la primera de las cuestiones.

Hasta aquí hemos visto que Heidegger, con su concepción del «estado de descubierto», no puede reconstruir la característica de la verdad que él mismo denomina el «o lo uno o lo otro de verdadero-falso»; y ello por dos razones:

- a) Contrariamente al concepto binario de verdad, el «estado de descubierto» funciona *gradualmente* (en el cap. 3.1.2., llevaremos a cabo un análisis más detallado de esta cuestión cuando tengamos en cuenta la concepción de Heidegger, según la cual la bipolaridad «desoculto/oculto» no puede equipararse con la dicotomía «verdadero/falso», sino que, por el contrario, la «verdad más originaria» es la condición de posibilidad del enunciado verdadero y del falso).
- b) El «estado de descubierto» sólo puede constituir una condición necesaria pero *no suficiente* a la hora de enjuiciar la verdad o falsedad de un enunciado; esto último, sin embargo, sería exigible para que «estado de descubierto» pudiera considerarse sinónimo de «verdad»²². En este contexto resul-

²² Esto queda patente también si se reconstruye en términos inmanentes la propia argumentación de Heidegger. En ella se aprecia que tal exigencia no viene impuesta desde fuera, sino que resulta de la propia lógica interna de la argumentación. Por ello, reconocer el hecho de que el «estado de descubierto» sólo es una condición necesaria pero no suficiente de la posibilidad de la verdad, es algo que no puede desconsiderarse cuando se analiza el tratamiento que Heidegger ofrece de la cuestión de la verdad.

ta quizá instructivo recordar que Kant mismo tampoco habla de «verdad», sino de «objetividad de la experiencia» (como condición de posibilidad de la validez de los enunciados)²³.

Puesto que la instancia del «estado de descubierto», precisamente en tanto que «ámbito» de la constitución de sentido, sólo abarca el «círculo» o marco de *posibilidades* contenidas en una determinada comprensión del ser fáctica (y por ello determina «lo que *puede* existir»), no puede contribuir a clarificar, ni mucho menos decidir, la cuestión de la *realidad*, de lo que es el caso; esto se sigue inmediatamente de la ya citada definición del «estado de descubierto» presente en las lecciones del semestre de invierno de 1925/26: «Estado de descubierto» es (...) una singular actualidad *posible*: la del ente —del que se habla— en su ser y “ser así” (GA 21, pág. 415, cursivas mías). Aunque la cuestión relativa a lo que *es* el caso puede estar en cierta forma «determinada» por la cuestión relativa a lo que *puede ser* el caso, precisamente por ello no puede equipararse ni *sustituirse* por ella. La estrategia de asimilar, pese a todo, ambos conceptos es lo que posibilitará a Heidegger aquella ampliación de la cuestión de la verdad que le lleva a un concepto enfático de la misma según el cual lo «verdadero» queda equiparado, en cierto modo, a lo que «tiene sentido» y ello en la medida en que lo verdadero es considerado como «fundado», es decir, como «puesto en vigor» (cfr. cap. 3.2).

Ciertamente el estatus del «estado de descubierto» es reconstruido también por algunos intérpretes de Heidegger meramente como condición necesaria (cfr. C.F. Gethmann: «Heideggers Wahrheitskonzeption in seiner Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von “Sein und Zeit” § 44», en *op. cit.*, pág. 125), pero ello se suele tomar más bien como apoyo del punto de vista, más bien simplista, de que las reflexiones de Heidegger en torno a la verdad son simplemente un «tema de transición» (ibid.) hacia la «pregunta por el ser». Pero precisamente si se quiere entender el alcance real de la ampliación que implica vincular, tal como hace Heidegger, la cuestión de la constitución de sentido con la de la verdad —considerándola como lo propiamente original de sus trabajos y no como una mera arbitrariedad—, es preciso presuponer que se trata precisamente de una *ampliación* y no de algo así como la *equiparación* de ambos polos llevada a cabo por Heidegger.

²³ Respecto a la equiparación de la cuestión de la constitución de sentido con la cuestión de la validez que Heidegger lleva a cabo, especialmente en relación con la tradición kantiana, véase K. O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenanichten*, Frankfurt, 1989, págs. 131-175).

Tomando todo esto en consideración parece claro que si la reconstrucción de Heidegger resulta inadecuada y poco rigurosa desde el punto de vista metódico es, entre otros motivos, porque al equiparar «estado de abierto» y «verdad» ya no puede dar razón del sentido normativo de la verdad como *corrección*, puesto que el primero sólo es condición de posibilidad del enunciado en general, pero no la condición suficiente de su verdad o corrección.

3.1.1.2. El carácter contrafáctico de la validez de la verdad

Al considerar el segundo de los problemas inherentes a la mencionada equiparación, hacemos referencia a la otra característica estructural de la verdad mencionada por Heidegger: su carácter normativo en tanto que *estándar* universalmente vinculante. El análisis de este segundo rasgo constituye el núcleo propiamente dicho de la tematización de la «verdad» emprendida por Heidegger.

Al equiparar «verdad» con la instancia *fáctica* —desconectada de todo rasgo normativo— del «estado de descubierto», la *detranscendentalización* que ya había tenido lugar en el ámbito de la «constitución de sentido» mediante la conceptualización heideggeriana de la «comprensión del ser» (dado que el carácter «esencialmente fáctico» del «estado de abierto» convertía inevitablemente las posibilidades contenidas en él en posibilidades meramente *fácticas*) *se amplía así a la verdad misma*. Pero con ello este concepto pierde su carácter *contrafáctico*, sin perder no obstante su *carácter de estándar vinculante*, con lo que nos encontraríamos ya en la vía de los últimos trabajos de Heidegger. Sólo si se aclara la forma en la que Heidegger mismo entiende este paso —que analizaremos con detalle en el próximo apartado— puede entenderse en qué sentido habla Heidegger de una «transformación esencial» en el significado de la verdad o, por decirlo de otro modo, hasta qué punto, en su opinión, la «corrección» no puede ser propiamente el «sentido más originario de la verdad». Anticipándonos a lo que vendrá, resulta ilustrativo al respecto el siguiente párrafo, extraído de *Von Ereignis*, donde Heidegger analiza lo que él llama la «*Lichtung* del ser» (es decir, donde se ocupa de la «verdad más originaria»):

Si verdad aquí significa *Lichtung* del Ser en tanto que apertura en medio del ente, entonces no es posible en absoluto preguntar por la verdad de esta ver-

dad, a no ser que se esté pensando en la *corrección* del «proyecto» (*Entwurf*), lo cual, no obstante, erraría lo esencial en muchos aspectos. Pues, para empezar, no se puede preguntar por la «corrección» de un proyecto en general y, mucho menos, por la corrección *del* proyecto a través del cual se fundamenta en general la *Lichtung* en cuanto tal. Y, por otra parte, la «corrección» es un «tipo» de verdad que sólo se halla tras la esencia originaria en tanto que su consecuencia y, precisamente por ello, no es suficiente para concebir la verdad originaria (VE, pág. 327).

Hasta qué punto Heidegger tiene aquí razón (en tanto que el enjuiciamiento de la corrección de un «proyecto» no representa el enjuiciamiento de su verdad sino, como mucho, de su capacidad para producir enunciados verdaderos) y cómo con ello, por otra parte, llega a falsas consecuencias, se ve quizá de forma más clara si lo comparamos con la posición mantenida por el último Wittgenstein; éste comenta en el § 94 de *Sobre la certeza* —de una forma que recuerda la posición de Heidegger—: «Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido de su corrección; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Sino que es el transfondo heredado a partir del cual distingo entre verdadero y falso» (ÜG, págs. 139/15).

Si sustituimos «imagen del mundo» por «proyecto» damos con una línea de pensamiento muy próxima a la que hemos citado previamente. La diferencia decisiva radica, no obstante, en el hecho de que Wittgenstein extrae de este punto de vista consecuencias muy distintas a las de Heidegger. A partir de la citada reflexión, Wittgenstein concluirá más adelante, en el § 205: «Si lo verdadero es lo fundado, entonces el fundamento no es ni verdadero ni falso» (ÜG, págs. 161/28). Heidegger, sin embargo, llega precisamente a la consecuencia opuesta, la cual, parafraseando la cita de Wittgenstein, podría expresarse diciendo: «si lo verdadero es lo fundado, entonces el fundamento es la verdad misma» (o la «verdad originaria»).

El intento, más que problemático, de partir de la validez *fáctica* que posee la instancia fundamentadora de aquello que en cada caso vale como saber (la «comprensión del ser» o el «estado de abierto» históricamente dados) y dotarla con la propiedad de la *vinculatividad* o *validez incondicional* que se deriva de la validez *contrafáctica* de la «verdad» constituye (como veremos con detalle en el próximo apartado) el motivo último de Heidegger para designar dicha instancia como «verdad originaria».

3.1.2. *Verdad como «desocultamiento»*

Como conclusión del apartado precedente habíamos visto que, en definitiva, Heidegger identifica «lo verdadero» con lo «posiblemente verdadero» (o lo «con sentido») ²⁴.

Habiendo modificado así la cuestión sobre la verdad, y resultando necesario explicar el concepto de verdad que efectivamente se utiliza en este nuevo planteamiento, Heidegger no tiene dificultad alguna en llegar a un supuesto «fenómeno más originario» de la verdad. Sobre ello explica en SyT:

Ser verdadero en tanto que «ser-descubridor» es un modo de ser del *Dasein*. Lo que hace posible este mismo «descubrir», debe llamarse necesariamente «verdadero» en un sentido todavía más originario. Los fundamentos ontológico-existencialistas del «descubrir» mismo muestran primariamente el fenómeno más originario de la verdad (SyT, págs. 220/241).

Los argumentos que llevan a esta conclusión se encuentran detallados en los páginas precedentes de SyT, de forma que Heidegger puede proseguir de modo relativamente breve: «Pero los anteriores

²⁴ Esta identificación operante implícitamente en SyT —como se pone de manifiesto, por ejemplo, en el uso sinónimo que hace Heidegger de ambos términos en el siguiente pasaje: «La pregunta decisiva (SyT, 1927) por el sentido, es decir, (SyT, págs. 151/169-170) por el ámbito del proyectar o, lo que es lo mismo, por la “apertura”, por la verdad del ser...» (WW, pág. 97)— será hecha explícita por el propio Heidegger más adelante (cfr. «Seminar in Le Thor, 1969», en VS, págs. 81 y ss.). Otra confirmación de ello se encuentra en el protocolo de Curdt Ochwaldt del seminario que tuvo lugar en Zähringen en 1973, donde se dice: «Heidegger dice más exactamente: después de *Ser y Tiempo* “verdad” sustituye a la expresión “sentido”» (VS, pág. 111).

Sólo si uno tiene presente esta equivalencia pueden entenderse también las formulaciones, en principio extremadamente contraintuitivas, que da Heidegger sobre la «verdad del ente»; la sustitución de «verdad» por «sentido» resulta inevitable, especialmente cuando Heidegger ofrece la siguiente definición: «Al “estado de abierto” de algo lo denominamos verdad» (GA 24, págs. 24 y ss.). Una formulación semejante resulta ininterpretable si no se sustituye «verdad» por «sentido» o «significado»; sólo así resulta también finalmente comprensible lo que Heidegger intenta cuando utiliza los conceptos «verdad» y «esencia» como sinónimos. En WW Heidegger defiende explícitamente esta concepción del significado de algo como su «verdad», pretendiendo con ello recurrir a uno de los sentidos tradicionales de la «verdad». En este sentido escribe: «Lo verdadero es lo real. Conforme a ello, hablamos del oro verdadero distinguiéndolo del oro falso. (...) Oro auténtico es el real, aquel cuya realidad se encuentra en la correspondencia con lo que previamente y siempre entendemos “propia” por oro. (...) Verdad [significa] aquí (...) la conformidad de una cosa con lo previamente pensado (*Vorgemeintes*) sobre ella» (WW, pág. 7, cursivas mías).

análisis de la mundanidad del mundo y de los entes intramundanos mostraron que el “estado de descubierto” de los entes intramundanos *se funda* en el “estado de abierto” del mundo. (...) El “estado de abierto” se constituye a través del “encontrarse”, el comprender y el habla y concierne cooriginariamente al mundo, al “ser en” y al “sí mismo”. (...) *Con y a través* del “estado de abierto” hay “estado de descubierto”, por ello sólo con el “*estado de abierto*” del *Dasein* se alcanza el fenómeno más originario de la verdad» (SyT, págs. 220-221/241).

A partir de esta concisa aplicación de los resultados de SyT a la cuestión de la verdad, Heidegger infiere lo que constituye la base para las dos tesis principales de este parágrafo, a saber, que «la condición ontológico-existencial para que el “ser-en-el-mundo” esté determinado por la “verdad” y la “no-verdad”, reside en *la* constitución del ser del *Dasein* que designamos como *proyecto arrojado* (*geworfener Entwurf*). (...) La interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la verdad ha dado este resultado: 1. Verdad en el sentido más originario es el “estado de abierto” del *Dasein*, estado al que le es inherente el “estado de descubierto” de los entes intramundanos. 2. El *Dasein* está cooriginariamente en la verdad y la no-verdad» (SyT, págs. 223/244).

Esta argumentación constituye, en su conjunto, la analogía de la ampliación de la cuestión relativa a la verdad proposicional que ya expusimos en el apartado anterior, generalizada ahora al concepto de verdad en general. Por ello se plantean también problemas análogos a los que detectamos en la interpretación de la «reconstrucción» heideggeriana de la verdad proposicional. Aunque en relación con la primera tesis —a saber, la identificación de la «verdad originaria» con el «estado de abierto» (instancia ésta definida ya en el mismo apartado [SyT, págs. 221/242] como *esencialmente fáctica*)— en seguida salta a la vista el problema que ya mencionamos antes, a saber, que la detranscendentalización de la «constitución de sentido» es extendida a la verdad misma, parece aconsejable, sin embargo, analizar esta dificultad —que va ligada más bien al carácter de estándar vinculante que hemos señalado como segundo rasgo estructural de la verdad— sólo después de haber considerado detalladamente las consecuencias que, para el concepto de «desocultamiento», se derivan del otro rasgo característico de la verdad (su binariedad).

3.1.2.1. El funcionamiento gradual del concepto de «desocultamiento»

En relación con la segunda de las tesis, topamos de nuevo con la dificultad de cómo dar cuenta de la especificidad del concepto de verdad —que, según las Lecciones del semestre de invierno de 1925/26, radica en el «“o lo uno o lo otro” de verdadero-falso» (GA 21, pág. 129)— mediante su propuesta de un sentido «más originario» de la verdad.

En SyT Heidegger ofrece en principio la siguiente definición de la «verdad más originaria» en la que ya aparece de un modo un poco distorsionado este «o lo uno o lo otro»:

La «verdad» más originaria es (...) la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser *verdaderos o falsos* (descubridores o encubridores) (SyT, págs. 226/247).

Como muy tarde aquí se ofrece un punto de apoyo para la cuestión que ya planteara Tugendhat en su artículo «Heideggers Idee von Wahrheit» al preguntar «qué *justificación* y qué *significado* tiene que Heidegger elija precisamente la palabra “verdad” para designar su dimensión previa» (*op. cit.* pág. 287). Al fin y al cabo —como sugiere Tugendhat en *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*— la instancia del «estado de abierto» a la que apunta Heidegger podría denominarse también, basándose en la citada definición (a saber, posibilitar enunciados «verdaderos o falsos»), como la «falsedad más originaria».

En cierto sentido, la citada definición de SyT se hace todavía más problemática cuando de las reflexiones que Heidegger desarrolla sobre el «sentido más originario de la verdad» en tanto que «desocultamiento» en sus Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1931/32 resulta que la oposición «desocultamiento-ocultamiento» precisamente *no* puede equipararse a la oposición «verdad-falsedad»; sólo porque Heidegger afirma de entrada la imposibilidad de equiparar esta nueva instancia con el concepto de verdad estructurado conforme al «o lo uno o lo otro», y *establece* luego dicha instancia como «verdad más originaria», puede llegar a la paradójica tesis en la que se *niega* a la verdad «en *esté* sentido» la rigurosa selectividad del «o lo uno o lo otro». La tesis reza: «A la esencia de la verdad le es *inherente* la no-verdad» (GA 34, pág. 92)²⁵.

²⁵ Para ilustrar esta tesis puede servir un fragmento de *Kant und das Problem der*

Desde esta perspectiva pueden entenderse también las reflexiones siguientes de Heidegger sobre la imposibilidad de equiparar la estructura de oposición del par «desocultamiento-ocultamiento» con la estructura binaria de «verdadero-falso»: «Ésta [la “no-verdad”, C.L.] es sin embargo lo *contrario* de la verdad!? Ciertamente. Pero podemos denominar *esta* no-verdad, sin más, *ocultamiento*? Ocultamiento del ente no es aún no-verdad *qua* falsedad, incorrección. Porque yo no sepa algo, por ejemplo, porque algo me esté oculto y no me sea conocido, ¡no sé todavía nada falso, no-verdadero! Ocultamiento y ocultar es aquí ambiguo. Por otra parte, vemos que precisamente lo opuesto al ente veraz, las sombras, la apariencia exige, por su misma esencia que el ente se manifieste, se haga patente, es decir, esté “desoculto”. A la apariencia, a lo falso, le es inherente el desocultamiento, la verdad. Ahí tenemos lo curioso: lo oculto no es, sin más, lo falso —y la apariencia, lo falso, es siempre y necesariamente un desoculto y, por tanto, en *este* sentido, verdadero» (GA 34, págs. 92/93).

Sin embargo, si se toma en serio lo que Heidegger mismo había establecido al principio en el contexto de su explicación del concepto griego de *alétheia* (a saber, que la traducción de este término mediante la palabra «verdad» no hace más que «ocultar» el sentido de lo que los griegos entendían por ella (SyT, págs. 219/240) —sin que, por otra parte, sacara de ello las consecuencias correspondientes para su explicación del concepto de verdad²⁶—) parece que no hay motivo

Metaphysik, en el que en relación a esto se dice: «¿Pero no tiene también el conocimiento ontológico (...), en tanto que esencialmente finito, una correspondiente no-verdad en unidad con su verdad? De hecho, la idea de la no-verdad transcendental alberga en sí uno de los problemas más centrales de la finitud, que no solamente no ha sido solucionado, sino que ni tan sólo se ha planteado, puesto que la base de este planteamiento todavía ha de ser elaborada» (KPM, págs. 139/120).

²⁶ Más tarde, en *Zur Sache des Denkens*, al retractarse de sus puntos de vista anteriores respecto a la verdad, Heidegger se autocriticará por no haber sacado las consecuencias inmediatas de sus propias reflexiones sobre la *alétheia*. En una nota a pie de página de dicho artículo, donde comenta su afirmación —que representa la quintaesencia de su retractación— de que «la cuestión de la *alétheia*, del desocultamiento en cuanto tal, no es la cuestión de la verdad. Por ello no resultaba objetivamente adecuado —y por consiguiente era erróneo—, denominar “verdad” a la *alétheia* entendida en el sentido de la *Lichtung*» (ZSD, págs. 77/148), señala Heidegger: «Hasta qué punto el intento de pensar una cosa puede a veces errar el camino de aquello que una visión decisiva ya ha mostrado, se comprueba en un pasaje de *Ser y Tiempo* (1927), pág. 219: “La traducción (de la palabra *alétheia*) por la palabra “verdad”, y tanto más las determinaciones conceptuales teóricas de esta expresión (“verdad”), ocultan el sentido de la comprensión prefilosófica subyacente al uso terminológico de *alétheia* que para los griegos resultaba “evidente”» (ibíd.).

alguno para encontrar algo «curioso» en el hecho de que reducir entre sí dos conceptos que el propio Heidegger considera bien diferentes dé lugar a paradojas.

Que Heidegger pasa por alto efectivamente sus propios resultados lo comprobamos también cuando en las Lecciones del semestre de invierno de 1925-26 declara: «Entendido correctamente y en sentido estrictamente literal, la expresión que se halla en griego para “verdad” —*alētheúein*— significa tanto como descubrir, en el sentido de destapar, de retirar el ocultamiento de algo; (...) El concepto opuesto *pseúdesthai* tampoco significa entonces ser-falso; traducido así no se revela en absoluto el sentido de la oración [de Aristóteles: *De Interpretatione* 4,17-a 1-3, C.L.], sino que dice: engañar, por ejemplo, engañar a otro; (...) Para señalar, también en la expresión lingüística, el concepto opuesto de “descubrir”, traducimos *pseúdesthai* por “ocultar”» (GA 21, págs. 131/132).

El hecho, aquí puesto de manifiesto, de que el concepto opuesto a la «verdad más originaria» (o *alētheia*) no sea «ser-falso», así como las restantes definiciones que ofrece Heidegger del «desocultamiento», según las cuales éste no es un concepto normativo que se refiera a la pregunta por lo que es el caso (ni, por tanto, a la corrección del enunciado), ni un concepto que muestre la estructura binaria del «o lo uno o lo otro», nos da todavía más motivos para dudar, con Tugendhat, de que éste sea un concepto que, en general, pueda nombrarse con el término «verdad».

Precisamente en la medida en que Heidegger repite constantemente que el «desocultamiento» es un concepto gradual (y no binario), sin límites precisos —con lo que queda claro también que su opuesto no es «falsedad» y, por ello, que «la no-verdad es inherente a la esencia de la verdad» (GA 34, pág. 92)— parece obvio que no hace falta aferrarse a una concepción específica o dogmática de la verdad para fundamentar dicha duda: la duda surge ya por razones puramente analíticas y al margen de toda consideración de contenido puesto que ya no nos queda recurso alguno, es decir, propiedad formal alguna del concepto preteórico de «verdad», en virtud de la cual poder identificar el concepto propuesto por Heidegger con el concepto de verdad (con lo cual tal denominación sólo se podría considerar resultante de acuñar un nuevo término técnico, pero no de una crítica a la comprensión «tradicional» de lo que «la verdad propiamente significa»).

Por todo ello, parece indicado volver de nuevo con más detalle a

las dos cuestiones planteadas por Tugendhat. Para ello intentaremos clarificar primero, en términos interpretativos —omitiendo de momento la cuestión evaluativa de la «justificación»—, el «significado» del paso decisivo que Heidegger da desde el «estado de descubierto» a «la verdad más originaria», a fin de poder entrar luego de nuevo en la cuestión de la «justificación» de dicha transición. Procederemos intentando reconstruir detalladamente los distintos eslabones de la cadena argumentativa que, en relación a dicha problemática, Heidegger va elaborando.

3.1.2.2. La validez fáctica del «desocultamiento»

Al principio de este capítulo habíamos observado ya que debido al planteamiento transcendental, desde el cual Heidegger inicia su análisis del problema de la verdad (interrogándose por la condición de posibilidad de la constatación o «comprobación» de la verdad), se lleva a cabo una cierta «epistemologización» de la verdad que tiene dos aspectos, de los que ahora podemos ocuparnos de modo más explícito: la epistemologización no radica simplemente en el nexo interno entre la verdad y el «conocimiento *en general*» que Heidegger analiza detalladamente en la tercera parte del § 44 de SyT, sino que trae consigo al mismo tiempo una *identificación* de la verdad misma con aquella instancia que puede valer «como posibilidad y fundamento de la corrección» (GA 45, pág. 20), es decir, aquella que, en cada caso, es *fácticamente* válida o vigente.

Según Heidegger, «hasta ahora nunca se ha interrogado» (ibíd.) por esta instancia, a pesar de que «fundamentar el enunciado significa dar la razón, mostrar *aquello* en lo que se apoya lo correcto en su corrección» (GA 45, pág. 73).

Después de reorientar primero la cuestión de la verdad a fin de poder solventar esta anomalía y después de haber identificado —mediante la equiparación implícita entre «evidencia» y «verdad»²⁷— la

²⁷ Como ya mencionamos antes, la «radicalización» que Heidegger lleva a cabo de la teoría de la verdad como evidencia, no tiene que entenderse como una crítica, sino como el intento de extraer aquel supuesto último de la misma que Heidegger, de una forma en cierta manera depurada, empleará también posteriormente. El razonamiento de fondo que sigue Heidegger podría resumirse en el siguiente esquema: si el estándar para la corrección de un enunciado —o «para la asimilación re-presentadora» (WW, pág. 80)— consiste en el «mostrar-se» los entes, entonces *lo que posibilita dicho están-*

instancia merced a la cual resulta *posible* la corrección de los enunciados (a saber, la instancia constituida por el «estado de descubierto» de los entes intramundanos o, según sus otras formulaciones, el «estado de abierto del mundo» o la «comprensión del ser»), Heidegger puede constatar justificadamente que dicha instancia tiene más bien que ver con el *desocultamiento de los entes* (es decir, la «constitución de sentido») ²⁸ que con la *garantía* de la *corrección* del enunciado (o del conocimiento) —por ello, como ya hemos visto, es una condición

dar mismo es una «verdad» que, frente a la corrección, todavía es «más originaria» o primigenia.

Aquí resulta especialmente importante tener claro qué consecuencias se derivan de la *confusión entre «criterio» y «corrección»* que se produce en este argumento. Dicha confusión está cargada de consecuencias en la medida en que pone de manifiesto una falacia categorial: mediante ella se identifica un determinado criterio con aquello para cuya valoración ha de servir dicho criterio de tal forma que la negación del carácter último del mismo, al remitirse a una dimensión previa a él, trae consigo, *eo ipso*, la negación del sentido último de lo enjuiciado por él —es decir, de la verdad misma. Que la argumentación de Heidegger parezca tener, sin embargo, —contrariamente al resumen crítico que hemos hecho de su núcleo— una cierta plausibilidad en sus consecuencias se debe a la confusión que en ella se produce entre «criterio de corrección» y «corrección» (es decir, entre un criterio concreto, dado, de corrección y la noción misma de corrección), que es lo que permite luego a Heidegger, en el pasaje decisivo, no hablar de cómo es posible un «criterio» de corrección sino de cómo es posible la «corrección» misma. El pasaje correspondiente, en «Vom Wesen der Wahrheit», dice así: «El enunciado representador dice “lo dicho” de la cosa representada, tal como ésta es en cuanto tal. El “tal-como” concierne al “representar” y a lo “representado” por éste. Representar significa aquí (...) el “dejar poner enfrente” la cosa en tanto que objeto. Lo que está enfrente, en tanto que lo así puesto (...), debe mostrarse como un algo permanente. Este aparecer de la cosa (...) tiene lugar dentro de un “abierto”, cuya “apertura” no se produce mediante el “representar”, sino que, en cada caso, solamente es librado y asumido en tanto que ámbito de referencia. (...) Todo “comportarse” se distingue por el hecho de que en lo “abierto” se encuentra un espacio dentro del cual el ente como tal, *aquello que es y cómo es, puede “ponerse” intencionadamente y puede devenir expresable* (...). El enunciado tiene que apoyar su corrección en la permanencia del “comportarse”; pues sólo a través de ésta puede en general lo “develado” convertirse en criterio orientador para la equiparación *representadora* (...) Pero si la corrección (verdad) del enunciado sólo es posible a través de esta permanencia del “comportarse”, entonces *aquello que, ante todo, hace posible la corrección* debe ser considerado, por razones aún más primigenias, como la esencia de la verdad» (WW, págs. 79-80).

²⁸ En apoyo de nuestra «traducción» del término «desocultamiento» (*Unverborgenheit*) como «constitución de sentido» (*Sinnkonstitution*) puede invocarse el siguiente pasaje de las Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38: «El “desocultamiento” es aquella determinación del ente que, en general y previamente, establece el ámbito dentro del cual resulta posible la manifestación de los mencionados caracteres del ente y, con ello, que se produzca la pregunta por el ente» (GA 45, pág. 147)

necesaria, pero en ningún caso suficiente, de la corrección. Esta constatación concierne esencialmente a dos cuestiones:

- Por una parte, la corrección del enunciado es, frente al «descultamiento» del ente (o «constitución de sentido») un fenómeno derivado (o que depende de aquél).
- Por otra parte, debido al carácter de instancia última que corresponde a dicha constitución de sentido, la pregunta autorreferencial por su propia corrección no es admisible o, al menos, no puede plantearse con sentido (véase al respecto la última cita de *Vom Ereignis*, pág. 190).

Heidegger subraya claramente esta característica de la instancia que busca cuando en las Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38 señala: «La “apertura” tampoco es solamente la condición de posibilidad de la corrección del enunciado. (...) Esto, ser tal condición, no agota la esencia de la “apertura”, ni concierne siquiera al núcleo de su esencia» (GA 45, pág. 226).

La instancia de la «apertura» (entendida como «conocimiento de la esencia» o saber del significado) no puede referirse a la corrección precisamente porque el «conocimiento de la esencia» no admite ninguna fundamentación: «La esencia no se obtiene de los hechos, pero tampoco se encuentra jamás previamente como un hecho. (...) Si el aprehender como tal es un “producir”, entonces la “fundamentación” de este aprehender no puede invocar algo ya existente a lo que se asimile la aprehensión. De ahí que, en el sentido de una fundamentación tal —o sea, de la remisión a algo dado ya, de cualquier otro modo, previamente, en el sentido de la fundamentación del conocimiento de hechos— el conocimiento de la esencia *carece necesariamente de fundamento*» (GA 45, pág. 83)²⁹. Heidegger añade más adelante: «A la fundamentación y a la posibilidad de la misma le es inherente un tipo determinado de verdad, a saber, la corrección de la representación y del enunciado. Sólo lo correcto y lo que sostiene una pretensión de corrección es fundable y necesita fundamentación. Pero si toda aprehensión y establecimiento de la esencia permanecen infundables

²⁹ Nos referiremos con más detalle a esta tesis de la estricta separación entre saber del significado y saber del mundo —según la cual el primero *carece de fundamento*, es decir, no precisa ni admite correcciones intramundanas— en la segunda parte de este trabajo, donde nuestra toma de posición al respecto será también más detallada.

—no porque el fundamento no se pueda encontrar, sino porque la fundamentación, en general y en cuanto tal, no basta para la justificación del establecimiento de la esencia—, entonces la *verdad*, inherente a la aprehensión de la esencia y proveniente de ella, *no puede ser la corrección*. Por ello, a la aprehensión de la esencia debe serle inherente otro tipo de verdad. (...) Aprehensión de la esencia es “producir” (...). A partir de lo oculto. (...) En el “*desocultamiento*”, a fin de establecerlo *como lo “desoculto”*. “Ver” la esencia significa: *establecer* —alzar en *la palabra que nombra* [cursivas mías]— lo desoculto del ente, el ente en su “desocultamiento” (...) y así, en la evidencia del conocimiento de la esencia, dejarlo “puesto”» (GA 45, pág. 96).

Debido a todas estas razones resulta más bien asombroso que Heidegger no llegue aquí ya, por sus propios argumentos, a la conclusión a la que sólo llegará explícitamente en su retractación, a saber, que esta instancia precisamente no es equivalente en absoluto a la verdad; bien al contrario, Heidegger se siente autorizado a postular un sentido primigenio de verdad, el cual traerá consigo como consecuencia su tesis relativa a la historia de la metafísica de una «transformación de la esencia de la verdad». Pero —y abordamos con ello el «significado» de la argumentación de Heidegger— ¿qué es lo que se produce efectivamente al equiparar «constitución de sentido» y «verdad»? O, dicho de otra forma, ¿qué implica la tesis —que subyace a toda la argumentación de Heidegger— de que «la interrogación por la verdad es, en el fondo, la interrogación por la “apertura” del “ocultarse”» (GA 45, pág. 217), es decir, por el «desocultamiento»?

De entrada, al equiparar lo que Heidegger llama el «proyecto de sentido» con la verdad, se le niegan al concepto de verdad así originado precisamente las propiedades que tienen que ver con la «corrección», tales como validez universal³⁰, necesidad, atemporalidad, independencia del contexto, etc.

³⁰ El modo en que Heidegger analiza el aspecto de la validez universal del concepto tradicional de verdad, frente a los otros aspectos normativos mencionados, es más que llamativo. Si bien se enfrenta a esos otros aspectos normativos más bien con desconfianza —para poder desenmascararlos después como idealizaciones estériles, ilusorias e insostenibles—, cuando se trata de la validez universal a ello se añade además su arrogancia elitista frente a toda idea «democrática» o «falibilista». Este menoscabo se muestra, en toda su crudeza, en un pasaje de *Vom Ereignis* que ya citamos en otro contexto: «Allí donde la verdad se cubre con la forma de la “razón” o de lo “racional”, aparece en su perversión: aquel poder destructor del “válido para todos” por el que a cualquiera se le concede el derecho y se le da el placer de que en realidad nadie aventaja

El hecho que el concepto de verdad como corrección, caracterizado por las citadas propiedades normativas, dependa en cierta forma del «desocultamiento esencialmente *fáctico*» (porque lo que se enjuicia como «verdadero» o «falso» ha de estar ya previamente «desocultado») lo entiende Heidegger *eo ipso* como relativización —o reducción— de este concepto al horizonte de sentido (o «proyecto de sentido») que hace posible en cada caso la verdad como corrección, de lo cual se sigue sin más para Heidegger que estos conceptos normativos son meros envoltorios huecos con los que en absoluto se puede caracterizar la verdad (o, dicho en términos de *Vom Ereignis*, dichos conceptos son puros «embustes»). Pero, por su parte, el «proyecto de sentido» es *immune* frente a cualquier cuestión relativa a su corrección pues, según Heidegger, su estatus de instancia posibilitadora de la corrección en general convierte en un «insentido», como ya vimos, el interrogar por su propia corrección (cfr. *Vom Ereignis*, pág. 327).

De este modo, en lugar de denegar a este «proyecto de sentido» —como sería de esperar— todas las propiedades conceptuales del concepto de verdad tradicional, es decir, en lugar de afirmar que la constitución de sentido, precisamente por ser previa a toda corrección, es *neutral respecto a la cuestión de la validez* (con lo que su caracterización como «verdad» carecería de todo fundamento), Heidegger la considera, vía denominación como «verdad», dotada de la propiedad característica del concepto de verdad como corrección de ser *estándar último de validez* (aun cuando, en realidad, esta propiedad tendría que mostrarse, al igual que las restantes, como «derivada»): «La “apertura” [la “verdad originaria” C.L.] es el fundamento, la base y el ámbito de toda corrección» (GA 45, pág. 20)³¹, y ello en la medida en que la «constitución de sentido» o «*la aprehensión de la*

a nadie en lo esencial. Este “embuste” de la validez universal es el que afianza el dominio de la interpretación de la verdad como corrección y el que la ha hecho casi inquebrantable» (VE, pág. 343).

³¹ El siguiente ejemplo, entresacado de las mismas Lecciones, es especialmente instructivo respecto al punto de vista de Heidegger sobre la relación entre «desocultamiento» y corrección (o, dicho de otro modo, entre «conocimiento de la esencia» —o saber del significado— y «conocimiento de hechos» —o saber del mundo): «Esta aula está iluminada ahora» —este enunciado se fundamenta mediante un simple mirar, con la simple remisión al “hecho”. Este tipo de *comprobación* mediante el mostrar lo *nombrado mismo* en su presencia es claramente *el modo más seguro e inmediato* con el que proporcionamos al enunciado el *fundamento* en el que se apoya lo dicho por él al coincidir con lo previamente mostrado. Pero en la medida en que *el “saber” de la esen-*

esencia y el conocimiento de la esencia, por su parte, es ya lo regulativo y normativo mismo» (GA 45, pág. 81). Una elaboración de este *eleva normativamente* la comprensión del ser puede encontrarse en «Vom Wesen des Grundes»:

La comprensión del ser, en tanto que la *respuesta* más previa, ofrece básicamente la primera y última *fundamentación*. (...) Puesto que con ésta se descubren el ser y la constitución del ser, el fundamentar transcendental se denomina *verdad ontológica* (WG, pág. 65).

En este último paso radica la respuesta a la cuestión antes citada del «significado» de la argumentación de Heidegger: sólo tomando de prestado esa propiedad *normativa* del concepto de verdad tradicional (la cual se debe, sin embargo, exclusivamente a sus implicaciones *contrafácticas*) puede elevar Heidegger el «proyecto de sentido» a la categoría de instancia normativa (o autoritativa), a pesar de que éste en realidad sólo puede ser entendido como un *estándar fácticamente vinculante* (procedente del acuerdo fáctico que impera en una comprensión del ser compartida).

Tugendhat parece interpretar de forma parecida la argumentación de Heidegger cuando en «Heideggers Idee von Wahrheit» señala: «Puesto que también es dudoso hasta qué punto es posible diferenciar todavía, como en el caso de los enunciados sobre hechos, entre verdad y no-verdad en relación con el “estado de abierto” del mundo, con el comprender de nuestro horizonte de sentido, ¿no es, pues, legítimo entender la “apertura” de un mundo ya en cuanto tal como una “acontecer de la verdad”? Pues precisamente no, porque con ello se oculta justamente esa cuestión de si y cómo el “estado de abierto” del mundo puede ser remitido, en un sentido específico, a la verdad. (...) Si toda verdad de enunciados sobre entes intramun-

cia guía y sobrepasa toda experiencia y todo comportamiento hacia los entes, este conocimiento normativo de la esencia requiere, en función de su rango, también el tipo de comprobación más elevada posible» (GA 45, pág. 76, cursivas mías). Hasta qué punto el concepto de estándar o instancia determinante postulado aquí por Heidegger es entendido en el sentido de lo que anteriormente (cfr. cap. II.1.1.) denominamos «intensionalismo» se hace patente sólo con prestar atención al alcance que tiene lo que Heidegger está señalando en este pasaje, como queda claro en la siguiente puntualización de Heidegger: «Según de qué manera y hasta qué punto vislumbramos la esencia somos capaces de *tener experiencia y determinar* las cosas particulares. Aquello *que* anticipamos y *cómo* lo anticipamos *decide* sobre lo que en cada caso efectivamente *vemos* en particular.» (GA 45, pág. 65, cursivas mías)

danos es relativa al horizonte histórico de nuestro comprender, todo el problema de la verdad se concentra, pues, en este horizonte y la cuestión decisiva debería ser entonces: ¿de qué forma es posible interrogar también por la verdad de este horizonte (...)? Esta pregunta resulta superflua para Heidegger en la medida en que él *denomina* el correspondiente comprender, en tanto que “estado de abierto”, una verdad ya en sí y para sí; de este modo se consigue, por una parte, que también en relación con el ámbito del comprender y de su horizonte podamos hablar de verdad y, por otra, que no nos haga falta interrogar por la verdad de este horizonte, pues ello significaría interrogar por la verdad de una verdad» (pág. 295, cursivas mías).

Esta sospecha de Tugendhat de que Heidegger, con su argumentación, más bien borra u «oculta» la cuestión de la verdad, se ve en cierta forma confirmada en el conjunto de escritos *Vom Ereignis* (no publicado hasta 1990) donde Heidegger, refiriéndose a su observación, antes mencionada, sobre la absurdidad de querer interrogar por la corrección del «proyecto de sentido», añade:

Entonces ¿es el proyecto pura arbitrariedad? No, *suprema necesidad*, ciertamente no una necesidad en el sentido de una consecuencia lógica que pudiera entenderse mediante proposiciones (VE, pág. 328, cursivas mías).

En este pasaje nos hallamos ante una formulación explícita de la peculiar interpretación que Heidegger elabora de la instancia del «proyecto de sentido» —de la que nos ocuparemos detalladamente en la segunda parte de este trabajo (cap. V). Un análisis detenido mostrará que esta concepción guarda un sorprendente parecido con aquello que ya señaló Hamann con su aguda reformulación de la dicotomía kantiana a priori/a posteriori. El paso decisivo aquí es que la «necesidad» de la constitución de sentido (o «proyecto de sentido») que determina por anticipado todo lo que puede ser verdadero, contrariamente a lo que presupone la filosofía trascendental, *no* puede derivarse de la propiedad de su *universalidad* (en el sentido de validez universal), sino que procede meramente del carácter fácticamente apriórico (en el sentido de previo) de su función de «apertura del mundo». La argumentación de Heidegger trata de mostrar que la «constitución de sentido», a pesar de compartir con el *a priori* kantiano la *necesidad* (en el sentido de irrenunciabilidad) —debido a su papel constitutivo para nuestro acceso a los entes in-

tramundanos—, ya no posee, no obstante, su *invariabilidad y validez universal* a causa de la destranscendentalización (o temporalización) que Heidegger lleva a cabo con ella. En esa medida la «constitución de sentido» postulada por Heidegger es, por decirlo en palabras de Hamann, «a priori arbitraria, pero a posteriori necesaria»³².

En la medida en que, según esta concepción, toda constitución de sentido aún estando históricamente situada y siendo «esencialmente *fáctica*» al mismo tiempo está dotada de una «validez» (o autoridad) irrebasable (puesto que «el conocimiento de la esencia, por su parte, es ya lo regulativo y lo normativo mismo» (GA 45, pág. 81)), Heidegger elige para ella el sugestivo nombre de «verdad». De este modo, se lleva a cabo la problemática tarea de presentar una instancia *fáctica* como explicación para la «verdad», a fin de mostrar definitivamente que el sentido de la verdad como corrección es derivado y poder poner *en su lugar* un «acontecer de la verdad» —preparando así el terreno para su otra tesis relativa a la historia de la metafísica. La conclusión de este proceso —como se vislumbra ya en el propio término «acontecer de la verdad»— se halla explícitamente formulada en el artículo de Heidegger «Der Ursprung des Kunstwerkes», a cuyo contenido, por ello, nos vamos a dedicar en el próximo apartado.

³² La falta de precisión con la que Kant trata las cuestiones de constitución de sentido y de verdad, en cada caso, no tiene mayores consecuencias en su planteamiento en la medida en que dicha constitución de sentido, en tanto que necesaria condición de posibilidad de la *objetividad* (de la experiencia), posee ya validez universal. Por ello, el solapamiento entre «constitución de sentido» y «verdad» no resulta problemático para Kant, ya que la intuición que distingue a la verdad, *mutatis mutandis*, puede garantizarse y considerarse también como válida en relación con la constitución de sentido; es decir, puesto que de esta última puede afirmarse, al igual que de «lo verdadero», que «no resultará errónea» —por expresarlo en términos de Dummett (en «What is a Theory of Meaning II», en: Evans/McDowell [eds.], *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, pág. 126).

A diferencia de Kant —para el que la necesidad de la constitución de sentido se debía exclusivamente a la validez universal exigida por él a la condición de posibilidad de la objetividad de la experiencia—, la necesidad que Heidegger reivindica para la constitución de sentido, después de su transformación destranscendentalizadora en una «comprensión del ser» históricamente variable, carece de todo rasgo de validez universal. Pero, por eso mismo, su caracterización como «verdad ontológica» —como la encontramos en KPM en clara analogía con la «verdad transcendental» de Kant (cfr. KPM, págs. 123/108)— tiene que resultar, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Kant, harto problemática.

3.2. Verdad como «apertura del mundo» en «El origen de la obra de arte»

Teniendo en cuenta lo visto hasta ahora sobre los supuestos centrales de la teoría de la verdad de Heidegger, para pasar a ocuparnos del concepto de verdad que se emplea en UKW parece conveniente anticipar, de entrada, dos observaciones.

Por un lado, la concepción básica de la verdad —en cuyo marco, como ya vimos, lo «verdadero» se identifica con lo «posible» o con «lo que tiene sentido»— no experimenta en el artículo sobre la obra de arte ningún cambio esencial. La motivación de, no obstante, ocuparse detalladamente de dicho escrito en el curso de una investigación sobre la concepción heideggeriana de la verdad surge más bien del hecho de que Heidegger, en este artículo, se propone, por primera vez, hacer un uso productivo de dicha teoría de la verdad, para sus propios objetivos teóricos, sin centrarse ya principalmente en la «depuración» de las «ilusiones» inherentes al concepto de verdad tradicional. Por este motivo, las consecuencias que extrae de la utilización de su propio concepto de verdad aparecen en este artículo con inequívoca claridad. En la medida en que en UKW la constitución de sentido o, en otras palabras, la «apertura del mundo», es considerada directamente como «fundación de la verdad» y «acontecer de la verdad», es aquí donde por primera vez podemos reconocer de forma explícita y precisa las propiedades que Heidegger atribuye a dicha «apertura del mundo».

Por otra parte, es importante destacar también que es de todo punto imposible aproximarse a UKW —y especialmente al análisis que ofrece del concepto de verdad— si no se tienen en cuenta las dos premisas de fondo que se siguen de la identificación antes citada (de lo verdadero con lo significativo), a saber: la anulación del funcionamiento binario del concepto de verdad y la pérdida de todo momento de validez contrafáctica de la misma —pues si se parte de los supuestos preteóricos tradicionales sobre el significado del término «verdad», este texto resulta impenetrable e incomprensible.

Lo que primero llama la atención en UKW, si se analiza sobre el trasfondo presentado hasta aquí, es el hecho de que, en este artículo Heidegger por primera vez lleva a cabo, sin restricciones y hasta sus últimas consecuencias, una *doble ampliación* del ámbito relativo a la cuestión de la verdad. Esto se manifiesta en la sustitución —explícita

en este texto— del concepto de verdad tradicional por un concepto enfático de verdad resultante de identificar a ésta con «lo que tiene sentido» o con lo «posible». Con ello Heidegger amplía la cuestión de la verdad en dos direcciones:

- por un lado, la pregunta por la verdad se desvincula de la pregunta por lo que es el caso (que ahora se ha convertido en sinónimo para el sentido *no* «originario» de la verdad, es decir, la corrección) y
- por otro lado, consecuentemente, el concepto de verdad ya no se limita a los enunciados (o al conocimiento en sentido estricto): la identificación heideggeriana de la extensión de lo «verdadero» con lo «posible» constituye, de por sí, una ampliación de la misma a todos los ámbitos de la cultura (o de los fenómenos simbólicos en general); esto se manifiesta de forma muy clara en la indescirnibilidad, característica de UKW, entre «bello» y «verdadero».

La doble ampliación que así se produce tiene como finalidad atribuir un rango subordinado precisamente a aquel saber que se rige por el modelo de la comprobación de hechos —el conocimiento «óntico», es decir, la ciencia. Dicho de otra forma: se dirige a mostrar la dependencia de este saber —y su carácter derivado— respecto a aquellos ámbitos de la cultura —como el arte, la religión, la política, la filosofía, etc. (cfr. UKW, págs. 48/51)— que poseen una fuerza de «apertura de mundo» y que, gracias a este potencial, tienen la capacidad de «poner en vigor» la verdad (entendida ésta como saber «ontológico» de fondo, o «saber del significado» que «abre un mundo»). En la medida en que la ciencia misma, con su aparato conceptual, muestra una dimensión de «apertura de mundo» (es decir, se apoya en un específico saber «ontológico» de fondo) deja de ser genuinamente ciencia y pasa a ser filosofía:

La ciencia no es ningún acontecer originario de la verdad, sino, en cada caso, una ampliación de un ámbito ya «abierto» de la verdad; una ampliación a través, precisamente, de concebir y fundamentar aquello que, en su ámbito, se muestra en lo posible y necesariamente verdadero. Cuando y en tanto que una ciencia llega, yendo más allá de lo correcto, a una verdad —y esto significa a un desvelamiento esencial del ente— entonces es filosofía (UKW, págs. 48/53).

Si lo que a Heidegger le importara aquí fuera sólo probar una cierta primacía de la dimensión de constitución de sentido (o «fundación de sentido») frente a la de la comprobación de hechos —por ser aquélla condición de posibilidad de ésta— habría efectivamente que darle, hasta cierto punto, la razón (especialmente tras la evolución postempirista de la teoría de la ciencia). Sin embargo, la asimilación de significado y validez —que resulta directamente de su ampliación del concepto de verdad tradicional hasta convertirlo en un concepto enfático de verdad— va definitivamente más allá de dicha prueba. Esto queda claro de todo punto en la calificación de la «apertura del mundo» como «fundación de la verdad» y «acontecer de la verdad». Sin duda, este último paso es el más problemático y exige ser explicado.

3.2.1. «Apertura del mundo» como «fundación de la verdad»

En UKW Heidegger lleva a cabo la sistematización de su concepto de «apertura del mundo» como «fundación de la verdad» a partir de la siguiente definición de «fundar»: «Aquí entendemos el “fundar” en tres sentidos: “fundar” en tanto que donar, “fundar” en tanto que fundamentar y “fundar” en tanto que iniciar» (UKW, págs. 61/64). Estas tres propiedades básicas del «fundar» pueden explicitarse del modo siguiente:

—Lo que Heidegger tiene en mente cuando habla de «donar» es, principalmente, un aspecto peculiar de lo «abierto» a través del «fundar», precisamente el *carácter radicalmente no intramundano* de la «apertura del mundo», al que Heidegger apunta al indicar que «el “desocultamiento” del ente (...) no es nunca un estado existente sino un acontecimiento» (UKW, págs. 40/45), y «por ello nunca [puede] ser ponderado ni eliminado por lo existente y lo disponible» (UKW, págs. 61/65), es decir, ni es explicable mediante lo intramundano ni está causado o motivado por ello³³: «La verdad que se abre en la obra [de arte, C.L.]

³³ Esta peculiar comprensión heideggeriana del carácter no-intramundano de la «apertura del mundo» —que se sigue de su concepción hipostatizante de la diferencia ontológica— resultaba ya llamativa en el artículo HWD (analizado en el apartado 2.1.1.), donde Heidegger señala: «Poesía es fundación por la palabra y en la palabra

no puede probarse ni derivarse de lo precedente. (...) La fundación es un exceso, una donación» (UKW, págs. 61/65).

- Cuando habla de «fundamentar» (lo cual servirá para subrayar el carácter derivado de la corrección) Heidegger quiere dar a entender que mediante una «apertura de mundo» se establecen simultáneamente todos los criterios normativos que luego, una vez aquella ha tenido lugar, pueden hacerse valer para medir y enjuiciar los fenómenos que resultan accesibles precisamente mediante tal «apertura». Es en este sentido en el que hay que entender su afirmación de que la «apertura de mundo» significa al mismo tiempo la «fundación de la verdad» —o de la *validez*— que es «fundada ya en tanto que fundamento fundador» (cfr. UKW, págs. 62/65).

Con ello, por una parte, en el marco de lo «fundado» y en virtud del estándar absoluto establecido por la correspondiente «apertura de mundo», lo que hay que decidir es precisamente la «corrección»; pero, por otra parte —como resulta de lo anterior— la «apertura del mundo» es una «fundación de la verdad» sólo porque, al ser una instancia última autojustificada, no admite cuestionamiento alguno de su propia fundamentación; es decir, está excluido e incluso carece de sentido autoaplicar la cuestión de la corrección a la «apertura del mundo» misma. Esta estructura está a su vez estrechamente relacionada con el último aspecto del «fundar»: el «iniciar».

- Cuando habla de «inicio», Heidegger quiere expresar dos propiedades de la «apertura de mundo» en tanto que «fundación de la verdad»: por una parte, el carácter de *radicalmente nuevo* y —como consecuencia de ello— la *discontinuidad* o carácter «epocal» de su surgimiento (o de su evolución): «Donación y fundamentación tienen en sí lo inmediato de aquello que denominamos un “inicio”. (...) Cuando hay un inicio tiene lugar un impulso en la historia, la historia comienza o recomienza» (UKW, págs. 62-63/66); Y con ello, por otra parte también, el carácter absolutamente *cerrado e invariable* (y esto significa

(...). Es la fundación del ser mediante palabras. (...) Ser nunca es un ente. *Pero dado que el ser y la esencia de las cosas no pueden nunca calcularse ni derivarse de lo existente, deben ser creados, valorados y donados libremente. Esta libre donación es “fundación”*» (HWD, págs. 41/61, cursivas mías).

también irrevisible) de toda «apertura de mundo»: «El inicio auténtico es siempre, en tanto que salto, un avance en el que todo lo venidero está ya sobrepasado —aunque sea como algo escondido. *El inicio contiene ya, oculto, el final*» (UKW, págs. 62/66, cursivas mías).

En estas propiedades de la «apertura de mundo» en tanto que «fundación de la verdad» reconocemos de nuevo exactamente aquellas propiedades que Heidegger había establecido ya implícitamente en SyT en su análisis del mundo y que encontraron luego su consecuente elaboración sistemática en la explicación del concepto de mundo llevada a cabo en WG. A fin de poner en claro hasta qué punto se produce una coincidencia entre las definiciones que se ofrecían allí y el análisis contenido en UKW —o, dicho de otro modo, para constatar hasta qué grado éstas son una consecuencia directa de aquellas— basta con citar de nuevo el pasaje correspondiente:

«1. Mundo significa un “cómo” del ser de los entes más bien que los entes mismos. 2. Este “cómo” *determina* los entes *en su totalidad*. Es, en el fondo, *la posibilidad de cada “cómo” en general como límite y medida*» (ibíd.)³⁴.

En la segunda parte de este trabajo analizaremos con más detalle la cuestión de si —y en qué medida— estas definiciones heideggerianas de las propiedades de la «apertura del mundo» se siguen de las premisas de su teoría del significado y de si, por otra parte, pueden hacerse plausibles en una reconstrucción de problemas epistemológicos. Pero primero y antes de ello someteremos a consideración la otra caracterización que Heidegger ofrece de la «apertura de mundo» en tanto que «acontecer de la verdad», así como las consecuencias que de ello se derivan en relación con el concepto de verdad supuesto.

³⁴ Asimismo, el que puedan eliminarse de UKW las otras dos propiedades del «mundo» mencionadas por Heidegger en WG —por una parte su «carácter previo» frente al *Dasein* y, por otra, su «relatividad respecto» a éste—, propiedades ambas vinculadas a la problemática de la ontología fundamental y en relación paradójica entre ellas, es algo que sólo resulta consecuente ante el hecho de que aquí Heidegger, por una parte ha abandonado la empresa de un ontología fundamental y, por otra, debido a la resituación de la «preeminencia» en una instancia distinta —antes en el «*Dasein*», ahora en el «lenguaje»— hace desaparecer la paradoja de SyT («el mundo es pues, precisamente, inherente al *Dasein* humano, por más que el mundo, al abarcar todos los entes en su totalidad, incluye también al *Dasein*» (WG, pág. 39)) o, como ya vimos, la convierte en algo trivial.

3.2.2. «Apertura del mundo» como «acontecer de la verdad»

Para aproximarnos al examen que hace Heidegger del «acontecer» de la «verdad» es preciso volver de nuevo, dada su significación, a los supuestos sistemáticos en los que se apoya toda la arquitectónica de su planteamiento, es decir, su concepción de la «diferencia ontológica».

En el curso del trabajo hemos señalado ya en diversas ocasiones que Heidegger, en los lugares decisivos, lleva a cabo una interpretación hipostatizante de la «diferencia ontológica», en virtud de la cual puede introducir una estricta división entre lo «óntico» y lo «ontológico». Esta interpretación —que quizá podríamos calificar, utilizando un término de Habermas, como de «abstracción por vía de esencialización»³⁵— tiene, en relación con fenómenos diacrónicos (o históricos), una consecuencia muy específica que determina su concepción de la verdad como «acontecer». R. Rorty, en su artículo «Heidegger, Kundera, Dickens»³⁶, lo ha resumido muy acertadamente con su lapidaria afirmación de que «Heidegger historiza la línea divisoria platónica» (pág. 70). La detranscendentalización heideggeriana del «reino de la esencia» puesta en marcha mediante el esquema hermenéutico básico de la «diferencia ontológica», aunque tiene lugar en forma de temporalización de la contemplación extática de la esencia —de origen husserliano—, no arrastra consigo, sin embargo, ninguna *confusión* de lo «óntico» y lo «ontológico»: la «línea platónica» permanece intacta en su carácter divisorio. Lo cual hace patente, entre otras cosas, que con esta temporalización Heidegger pretende algo totalmente distinto a una «naturalización de lo transcendental» (cfr. cap. 1, nota 43) y, en esa medida, que es —cuando menos— arriesgado equiparar su posición a planteamientos empiristas o pragmatistas.

Esto significa que, debido a esa detranscendentalización, la perspectiva diacrónica discurre por dos vías que continúan siendo, como antes, perfectamente diferenciables en virtud de su estatus («a priori» o «a posteriori»): por una parte, la «historia» intramundana (del «ente») —«óntica»— y, por otra, la *historia del ser*, que se en-

³⁵ Cfr. «Martin Heidegger, obra y visión del mundo», en *Texte und Kontexte*, Frankfurt, 1991, pág. 71.

³⁶ En: *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge, 1991, págs. 66-82.

tiende como un «acontecer» *fáctico pero no intramundano* que en cada caso precede a la historia y la hace posible (y por ello es, por decirlo así, «siempre ya a priori»). Todas las interpretaciones fácticamente posibles de los procesos que tienen lugar en la «historia», así como de los «entes» que se encuentran en ella, están determinadas ya, en cada caso, en dicho «acontecer». En este sentido este «acontecer» produce efectos en los procesos históricos mismos al proporcionar las posibilidades de sentido. Ahora bien, por una parte, en la medida que proporciona sólo posibilidades, el «acontecer» heideggeriano puede entenderse como no-intramundano (es decir, simbólico), pero, por otra parte, en tanto que, con ello, «delimita» y determina fácticamente las interpretaciones posibles, puede entenderse también como fáctico. Debido a este estatus, la «historia del ser» (como el lugar «donde se toman las decisiones esenciales de nuestra historia» (UKW, págs. 30/37)) representa pues «la historia por excelencia, que es siempre la del develamiento del ser» (FnD, pág. 82, cursivas mías).

Esta compleja transformación destranscendentalizante que constituye el núcleo del giro hermenéutico de Heidegger, se hace explícita en UKW del siguiente modo:

Más allá del ente, pero sin separarse de él, sino precediéndolo, acontece aún algo distinto. En mitad del ente en su totalidad existe un lugar abierto. Hay un claro (*Lichtung*). Pensada desde el ente, esta *Lichtung* es más existente que el ente. Por ello, este centro abierto no está cercado por el ente, sino que ese mismo centro iluminador rodea, como la nada que apenas mencionamos, todo ente. El ente sólo puede ser ente cuando se halla en y hacia lo iluminado por esta *Lichtung* (UKW, págs. 38-39/44-45).

En este punto, las tesis de Heidegger sobre la «diferencia ontológica» resultan imprescindibles para comprender todo el constructo de UKW. El elemento decisivo del que nos hemos de ocupar a continuación concierne la transformación del «a priori» implícita en dichas tesis que Heidegger lleva a cabo, como se desprende, por ejemplo, de la siguiente afirmación en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928: «El ser es anterior al ente. (...) El ser es anterior a, es lo esencialmente “anterior”, es con anterioridad; en el lenguaje de la ontología tardía: *a priori*. Todo interrogar ontológico es un interrogar por y un determinar el “a priori”» (GA 2, pág. 184). Heidegger aclara al final de estas Lecciones —en el § 10, titulado «El problema de *Ser y Tiempo*»— cómo ha de entenderse esta tesis en

particular: «Sólo en tanto que el *Dasein* existente se da a sí mismo algo así como el “ser”, puede el ente manifestarse en su “en sí”» (GA 26, pág. 195). Y, a su vez, esta posibilidad de «darse a sí mismo algo así como el “ser”» la debe el *Dasein* exclusivamente —como ya vimos en SyT— al hecho de que él mismo está *dentro de* una «comprensión del ser» que permite «primeramente la posibilidad de que el ente se manifieste como ente» (SyT, pág. 170).

Con ello tenemos ya a nuestra disposición la base para ver más claramente en qué puede consistir el «acontecer» heideggeriano: teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora parece claro que, con ello, Heidegger sólo puede tener en mente un fenómeno no-intramundano, concretamente el de la «apertura de mundo» o el de la *constitución de sentido*. Añadiendo la equiparación entre «verdad» y «constitución de sentido» (o «desocultamiento») esto resulta aún más evidente en el siguiente comentario de UKW: «Desocultamiento del ente no es nunca un estado existente, sino un *acontecimiento*» (UKW, págs. 40/45, cursivas mías).

Heidegger explicita finalmente el aspecto decisivo de todo ello en las Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1937/38, donde, distanciándose de la consideración «histórica» de la «historia misma en tanto que un ente» (GA 45, pág. 35), comenta:

No hablamos de una consideración histórica, sino de «traer a sentido» (*Besinnung*): penetrar el sentido de lo acontecido, de la historia. «Sentido» significa aquí: el *ámbito abierto* de los fines, criterios, impulsos, posibilidades de cambio y poderes —todo ello es *esencialmente* inherente al «acontecer» (GA 45, págs. 35/36).

Se puede decir pues, resumiendo, que el uso que hace Heidegger de la expresión «acontecer de la verdad» sólo puede resultar plausible si se entiende «acontecer» no en el sentido habitual de un proceso intramundano, sino como un término técnico construido según el modelo del «develamiento» —en el sentido de un «advenimiento».

Hecha esta aclaración terminológica pasaremos a ocuparnos seguidamente de la cuestión de contenido relativa al puesto que ocupa este aspecto en el contexto del análisis de Heidegger del fenómeno de la «apertura del mundo» o, dicho de otro modo, qué cambio se pretende introducir con ello.

Mediante la temporalización de la validez de la verdad en términos de «acontecer de la verdad» se completa el modelo de una «fundación de la verdad». Esto se debe a la idea básica —central en el pen-

samiento de Heidegger— de que las «aperturas de mundo» son tan perecederas y contingentes como las «épocas» fundadas por ellas —que surgen y desaparecen en una sucesión discontinua— y, por tanto, corren la misma suerte que éstas³⁷.

Ambos modelos de la «apertura del mundo», el de «poner en vigor» y el del «acontecer» son justo los elementos que, conjuntamente, constituyen la figura central de la hermenéutica que Heidegger, desde SyT, utiliza continuamente: la del «proyecto arrojado». Una vez que Heidegger dispone ya de varias instancias culturales para el elemento del «proyecto», Heidegger necesita, para completar dicha figura, una instancia que se corresponda con el elemento del «arrojamiento». Una instancia que —al no poder ostentar momento intencional alguno, es decir, al no poder apoyarse en ningún «proyecto» en sentido estricto— evite que pueda ser entendida como «un rendimiento del sujeto soberano» (UKW, págs. 62/65) en el sentido del «subjektivismo moderno» (ibíd.) y, por ello, que pueda situarse en clara contraposición con la política y el arte, por ejemplo, pues dichos ámbitos implican todavía cierto grado de creación y actividad humana. Heidegger, como ya sabemos, identifica aquí explícitamente la instancia que satisface todas estas exigencias —contrariamente a SyT— en el lenguaje, atribuyéndole, a causa de su característica función de «apertura de mundo», y frente a todos los demás fenómenos culturales, un estatus privilegiado: el lenguaje mismo, en su función de instancia responsable de la «apertura del mundo» originaria —la que «*primero* saca a la luz el ente en tanto que ente» (UKW, págs. 59/63, cursivas mías)— se convierte así, en «poesía en sentido esencial» (siendo con ello el correlato de la «poesía» que, en el sentido tradicional, posee un «carácter proyectante» (cfr. UKW, págs. 60/64)) y, fi-

³⁷ Heidegger subraya enfáticamente el peso y los motivos de esta temporalización de la validez de la verdad en sus Lecciones del semestre de verano de 1934 tituladas *Sobre la lógica en tanto que interrogación sobre la verdad*, donde escribe: «No se puede (...) tildar la concepción de la historia de una época de absolutamente verdadera y la de otras épocas de no verdaderas. ¡Pero entonces no hay ninguna verdad absoluta! ¡Claro que no! Y ya va siendo hora de que dejemos de extrañarnos —es decir, nos demos cuenta— de que, hasta el momento, todavía somos hombres y no dioses. Esto no significa, sin embargo, que no haya ninguna verdad en absoluto. La verdad es el “estado de abierto” del ente. Lo que es verdadero para nosotros —en este sentido de verdad— es más que suficiente para una vida humana. Una verdad no deviene menos verdad si no vale para todos y cada uno. Un individuo puede estar en una verdad para la cual los otros no están maduros, no están capacitados. No hay ninguna verdad absoluta para nosotros» (pág. 36).

nalmente, como Heidegger hacía constar en la nota al margen de su ejemplar personal de SyT (cfr. 1.3), es considerado como «la esencia originaria de la verdad en tanto que “ahí”» (SyT, pág. 442 <87c>)³⁸.

Con ello Heidegger conceptualiza el lenguaje como instancia del elemento del «arrojamiento», de tal modo que la «apertura del mundo» —que tiene lugar mediante él— contiene ya todo aquello que «puede ser abierto como verdad». Es decir, la «apertura del mundo» que se ha producido en cada caso merced al lenguaje incluye en sí ya todas las posibilidades (de significado), las cuales hacen posible, sin duda, todo «proyecto», pero al mismo tiempo también lo limitan: «La verdad no se obtiene nunca de lo existente y lo habitual. La “inauguración” de lo abierto y la *Lichtung* del ente acontece más bien, solamente, en tanto que *es proyectada la “apertura” que adviene en el arrojamiento*» (UKW, págs. 58/62, cursivas mías). En el sentido de esta figura circular —que aparece aquí de modo completo— del «proyecto arrojado», todo «proyecto» (o toda «fundación de la verdad») significa, pues, «un poetizar particular en cada caso dentro de la *Lichtung* del ente que ha acontecido, siempre ya e inadvertidamente, en el lenguaje» (UKW, págs. 60/64).

Sobre el transfondo de lo dicho hasta ahora parece claro que con ello Heidegger no considera en absoluto la fuerza de «apertura de mundo» del lenguaje en tanto que una propiedad formal de éste, sino que concibe esta «*Lichtung* del ente» totalmente a la medida para satisfacer los tres requisitos exigidos de la «apertura del mundo» en tanto que «fundación de la verdad», con lo que presupone —como habíamos señalado— una teoría de la verdad y del significado muy determinadas a la hora de interpretar dicha propiedad formal. En virtud de esta premisa —que en adelante denominaremos «tesis de la determinación»— Heidegger puede concebir la «apertura del mundo» en el sentido de una totalidad de contenido previa y predeterminante:

El decir proyectante es poesía. (...) Cada lenguaje es el acontecimiento de aquel decir en el que, históricamente, a un pueblo se le abre su mundo (...). El

³⁸ Considerada a la luz de esta premisa, resulta inteligible aquella tesis —que en un primer momento estaba lejos de ser evidente— que Heidegger defiende en SyT como argumento en contra de las tres tesis tradicionales relativas a la verdad proposicional, a saber, que «no es el enunciado el “lugar” primario de la verdad, sino *a la inversa* (...) [l]a “verdad” más originaria es el “lugar” del enunciado» (SyT, págs. 226/247); bajo esta luz resulta más bien un enunciado trivial: sin duda es indiscutible que el lenguaje (es decir, la «verdad más originaria») es el «lugar» del enunciado.

decir proyectante es aquél que en la preparación de lo «decible» trae al mundo, al mismo tiempo, lo «indecible» en cuanto tal. En tal decir se acuñan previamente a un pueblo histórico los conceptos de su esencia, es decir, su pertenencia a la historia universal (UKW, págs. 60/63-64, cursivas mías).

Heidegger prosigue, de modo consecuente, sus definiciones de «mundo» contenidas en WG y expresa aquí el carácter *totalizante* de la «apertura del mundo» producida mediante el lenguaje —lo que resulta especialmente visible en su afirmación de que es en el lenguaje «donde tienen lugar las decisiones esenciales en nuestra historia» (UKW, págs. 30/37). Es este carácter totalizante el que ofrece el mejor motivo y la mejor justificación para otorgar al lenguaje su posición preeminente por encima de todos los restantes fenómenos culturales (o simbólicos). El lenguaje es el único correlato que satisface completamente los tres mencionados requisitos exigidos a la «apertura del mundo» en tanto que «fundación» y, por ello, que puede tomarse como modelo para la figura del «proyecto arrojado». Este es el caso especialmente en relación con la segunda de las propiedades —el «fundamentar» entendido como lo que establece criterios— y, por tanto, es el caso también para las cuestiones de validez, es decir, para justificar el calificar la «apertura del mundo» de «fundación de la verdad (más originaria)» o criterio último.

Heidegger no puede hacer plausible esta reformulación —dirigida a probar el carácter derivado de la verdad como corrección— apelando solamente a un momento genérico de «apertura del mundo» inherente en todo fenómeno cultural en cuanto tal, pues en este caso el sentido *normativo* de la verdad se desplazaría simplemente a aquellas instancias que se ponen en juego para poder *identificar* algo como capaz de «abrir mundo» (en sentido enfático). Esto se aprecia especialmente en el hecho de que incluso Heidegger mismo ha de recurrir a la dicotomía «logrado/fallido» (cfr. UKW, págs. 33/40) para podernos explicar cuándo algo puede considerarse como capaz de «abrir mundo» (o como «obra de arte», «poesía», etc.). Es trivial que juicios de este tipo son necesarios, pues sin ellos el término «capaz de abrir mundo» funcionaría meramente como sinónimo de «simbólico». En relación con los fenómenos culturales a los que Heidegger concede un puesto preeminente (y de los que incluso la ciencia se halla excluida) no puede tratarse sólo de que sean capaces de «abrir mundo» (puesto que con ello no se satisfacen aún todas las propiedades de la «fundación de la verdad»,

como, por ejemplo, la «novedad radical»), sino precisamente del *modo* en el que «abren mundo».

El postulado de Heidegger de un momento «autoestablecedor» (en el sentido del «fundamentar») sólo puede pretender cierta plausibilidad si resulta imposible aplicar distinción alguna mediante la que identificar y valorar algo como capaz de «abrir mundo» —es decir, si carece de sentido preguntar si algo vale como capaz de «abrir mundo» o no. Y este es el caso sólo en relación con la «apertura del mundo» *totalizante* que «ha acontecido siempre ya e inadvertidamente, en el lenguaje» (UKW, págs. 60/64): esta «apertura del mundo», debido a su carácter «previo», se sustrae efectivamente, como totalidad, a cualquier juicio sobre su validez. No obstante —como ya señalamos— Heidegger no la concibe, por ello, en absoluto como *neutral* en relación con la validez —como realmente sería de esperar— sino que, bien al contrario, considera el carácter totalizante de esta singular «apertura del mundo» como una razón para afirmar que «el lenguaje es la esencia originaria de la verdad como “ahí”» y que, por ello, «no se puede en absoluto preguntar por la verdad de esta verdad» (VE, pág. 327); es decir, considera alcanzado el final de toda posible cuestión de validez. La «apertura del mundo» *más originaria* —en sentido enfático—, depurada de todo aspecto intencional (del obrar y enjuiciar humanos) es para Heidegger, simple y llanamente, el impredecible e irrebalsable *acontecer de la verdad* al que todo «pueblo histórico» está «arrojado» (cfr. UKW, págs. 60/64).

Esta diferenciación entre dos tipos de «apertura del mundo» —a saber, entre *la* «apertura del mundo» en sentido enfático, que sólo puede producir el lenguaje, y todas las restantes que tienen lugar dentro del marco de éste— es la que Heidegger estaba suponiendo en aquel pasaje de VE —ya citado en otro contexto— cuando, en relación con la posibilidad de cuestionarse la corrección del «proyecto», establecía la siguiente gradación: «Pues, en general, nunca puede preguntarse por la “corrección” de un proyecto y jamás, en absoluto, puede cuestionarse la corrección *del* proyecto a través del cual se fundamenta la *Lichtung* como tal» (VE, pág. 327).

Aquí retrocedemos de nuevo al punto en el que empezamos el análisis de UKW, pues aquí se da nombre, explícitamente, a lo que, en UKW, se hallaba tras la identificación de verdad y «apertura del mundo»: el intento de mostrar definitivamente que el sentido de la verdad como corrección es derivado y poner en su lugar un «acontecer de la verdad» que exhibe la singular forma de ser una instancia

que, a pesar de poseer carácter normativo, está ella misma inmunizada —vía denominación— ante toda cuestión de validez, hallándose, por tanto, más allá de toda regulación.

Resumiendo los resultados de los dos últimos apartados podríamos decir que esta última consecuencia no es sino la conclusión inevitable de una cadena argumentativa que, como se ha dicho al principio, tiene su punto de partida en la confusión entre definición de la verdad y criterio de verdad —confusión que, a su vez, sólo logró alcanzar cierta plausibilidad mediante una problemática epistemologización del concepto de verdad. Puesto que la específica argumentación de Heidegger condujo, como vimos, a consecuencias harto implausibles, queremos señalar una vez más hasta qué punto ello está directamente relacionado con un supuesto demasiado fuerte implícito en dicha epistemologización de la verdad: a fin de poder afirmar la tesis —relativa a la historia de la metafísica— de una «transformación de la esencia» de la verdad, Heidegger tenía que moverse necesariamente en el plano del *sentido de la verdad* o de la *definición de la verdad*, pero este plano quedaba anulado, a su vez, al desplazar la discusión semántica sobre el sentido de la verdad al ámbito epistémico de los *criterios de verdad*. De este desplazamiento resultan diferentes problemas, el primero de los cuales —de los otros hablaremos más adelante— es la mencionada epistemologización, que presenta una cierta ambigüedad.

En un sentido que podríamos denominar en cierta forma «minimalista» (y que, en nuestra opinión, es totalmente inofensivo) con «epistemologización de la verdad» no quiere decirse otra cosa mas que resultaría muy difícil hacer plausible un concepto de verdad construido enteramente sin referencia alguna al saber. En este sentido, el paso epistemologizador dado por Heidegger y que se expresa en la fórmula «sin *Dasein*, ninguna verdad» —la cual constituye la tesis central de la tercera parte del § 44 de SyT, titulada «El modo de ser de la verdad y la presuposición de la verdad»— es defendido por la mayoría de los intérpretes de Heidegger frente a cualquier objeción de relativismo. K. O. Apel ofrece un análisis ejemplarmente claro de este primer sentido plausible de epistemologización en su artículo «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última»³⁹. Apel argumenta que una cosa es afirmar la independencia

³⁹ En *Philosophie und Begründung*, Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), Frankfurt, 1987, págs. 116-212.

recíproca de verdad y conocimiento, en el sentido de que «las oraciones son verdaderas con independencia del conocimiento del que se dispone fácticamente o del que pueda disponerse en un futuro» y otra, esencialmente más implausible, suponer por ello —cayendo así en lo que él llama «falacia abstractiva»— que tales oraciones «[son] verdaderas con total independencia del hecho de que, en general, haya conocimiento humano y por tanto verificabilidad de los enunciados» (pág. 133). Se trata, pues, de dos tesis recíprocamente independientes de las cuales la primera podría aceptarse en general, mientras que la segunda —con toda su carga metafísica— resultaría más bien difícil de defender. En el sentido de la primera de estas tesis (es decir, en el sentido de la tercera parte del § 44 de SyT), la argumentación de Heidegger resulta aceptable y sin objeciones.

Hay, sin embargo, un segundo sentido («maximalista») en el que puede hablarse de una «epistemologización de la verdad» emprendida por Heidegger, en el que los intérpretes de su obra no entran en general y que, a diferencia del primero, resulta extremadamente problemático. Esta epistemologización es el resultado del cambio de planos que experimenta la problemática de la verdad —al pasar de la cuestión de la definición a la de los criterios—, a consecuencia del cual Heidegger responde a la cuestión sobre el sentido «originario» de la verdad indicando un criterio último (o instancia última) de comprobación de la misma —un camino que ya no abandonará. Sin embargo, de esta forma se *identifica* la verdad con la instancia *fáctica* de su comprobación, privándola así de los elementos *contrafácticos* que la caracterizan (y que hay que presuponer precisamente para dicha comprobación). Este segundo sentido de la epistemologización de la verdad aparece claramente en la explicación de la ciencia que ofrece Heidegger en SyT: «Con la elaboración de los conceptos fundamentales de la *comprensión del ser predominante se determinan* los hilos conductores de los métodos, la estructura del cuerpo conceptual, *la correspondiente posibilidad de verdad y certeza, la forma de fundamentar y probar, el modo de la validez* y la forma de comunicación. La totalidad de estos factores constituye el pleno concepto existencial de la ciencia» (SyT, págs. 362-363/392, cursivas mías).

Sin embargo, justo aquí se muestra hasta qué punto resulta efectivamente problemático el acceso reduccionista al problema de la verdad y la pérdida de sus elementos contrafácticos que tal acceso comporta. Pues precisamente en el modo de proceder de la ciencia se muestra de modo especialmente claro la irrenunciabilidad de los

componentes regulativos del concepto de verdad (los cuales, proceden, precisamente, del sentido de la verdad como corrección): la verdad, como concepto contrafáctico, es la única instancia posible para mantener un punto de vista falibilista respecto a todo estadio fáctico del saber (en tanto que totalidad de enunciados considerados verdaderos), así como también respecto a todo criterio fáctico de comprobación de la verdad. Sólo este concepto de verdad hace que tenga sentido la reserva —necesaria para todo aprendizaje (y no sólo el científico)— de que tanto el saber actual como también sus actuales criterios de fundamentación podrían resultar falsos⁴⁰. Este sentido normativo o regulativo de la verdad se pierde, sin duda, cuando la verdad se epistemologiza en el segundo de los sentidos expuestos, es decir, cuando se identifica con los estándares —en cada caso vigentes e históricamente variables— de su comprobación.

Albrecht Wellmer en su artículo «¿Qué es una teoría pragmática del significado?»⁴¹, al explicar lo que él llama la «tensión entre afirmabilidad y verdad», señala de modo muy claro las dificultades que llevan aparejadas todos los intentos de epistemologización de la verdad. Wellmer entiende esta tensión en el sentido de que «frente a aquello que en cada caso podemos reivindicar como saber fundado “para nosotros”, la idea de verdad contiene un “plus”» (pág. 340) que es pasado por alto cuando se emprende una estrategia epistemologizadora del segundo tipo. Este «plus» se sigue, según Wellmer, del hecho de que «una buena fundamentación no puede garantizar por sí misma la anticipación de acreditación futura contenida en las pretensiones de verdad» (ibíd.). De este hecho se deriva, a su vez, lo que más arriba hemos señalado como el «punto de vista falibilista»:

La verdad es una idea regulativa (...) en el sentido *crítico* de que, debido a ella, mantenemos una reserva permanente frente a todo saber, frente a todo consenso racional e incluso frente a nuestro acuerdo *en* el lenguaje (ibíd.).

⁴⁰ En este mismo sentido Gerald Vision, en su artículo «Veritable Reflections» (en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 1990), se opone también, con la vista puesta en Rorty (un autor que quiere identificar igualmente la verdad con el estándar de comprobación vigente en cada caso), a una epistemologización total de la verdad argumentando que «lo que constituye la verdad no puede ser esencialmente dependiente de la cognición» (págs. 75-76) y ello por una simple razón (al estilo de Moore): «Que este comentario [“aseverable garantizadamente, pero no verdadero”, C.L.] tenga sentido hace inmediatamente sospechar de cualquier propuesta de epistemologizar la verdad» (pág. 82).

⁴¹ En A. Honneth, *et al.* (eds.): *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt, 1989, págs. 318-371.

En la segunda parte de este trabajo analizaremos cómo y hasta qué punto esta «reserva falibilista» resulta completamente inimaginable para Heidegger y estudiaremos con detalle las consecuencias que, en relación con ello, se siguen de su propia concepción.

3.3. La doble retractación de Heidegger en *Zur Sache des Denkens*

Dadas las dificultades internas que, como hemos visto, resultan de la concepción heideggeriana de la verdad, la retractación que Heidegger lleva a cabo en «El fin de la filosofía y la tarea el pensar» (en ZSD, págs. 61-80), debería resultar más que comprensible.

Dado que, según lo expuesto, dicha retractación no representa sino un paso consecuente podríamos tratarla de forma relativamente rápida, si no se diera la circunstancia de que los intérpretes de Heidegger han tomado hasta ahora una posición totalmente contraria tanto respecto al hecho de la retractación misma como respecto a la claridad con la que Heidegger la lleva a cabo y, en esta línea, o bien se empeñan en buscar el modo de pasarla por alto o bien intentan, con gran despliegue argumentativo e incorporación de nuevos supuestos, transformarla en algo totalmente distinto.

Si se analiza detenidamente se puede comprobar que Heidegger, por un lado, revisa la tesis *fuerte* de la equivalencia de «desocultamiento» y verdad que hasta entonces había defendido. Con ello abandona, al mismo tiempo, la pretensión de resolver directamente la cuestión de la verdad apelando al «desocultamiento», de modo que ésta, por primera vez, puede aparecer como una cuestión abierta (3.3.1). Por otro lado, veremos también que tanto su análisis del «desocultamiento» (o «apertura del mundo») como la tesis *débil* —contenida en dicho análisis— sobre la relación interna de determinación entre «desocultamiento» y verdad (o entre «constitución de sentido» y «comprobación de hechos») no se ven afectados por esta revisión (3.3.2.).

Con ello queda claro, a su vez, que una discusión de las tesis sugeridas por Heidegger sobre el tipo de relación existente entre estos dos planos exige, precisamente si se tiene en cuenta esta retractación —tras la cual el problema se traslada del horizonte de la cuestión de la verdad al de la cuestión de la «constitución de sentido»— dar un paso más, es decir, poner en relación estas tesis con la concepción

heideggeriana de la «diferencia ontológica» (que es precisamente la base y el origen de tales tesis). Este análisis es el objeto de la segunda parte de este trabajo.

3.3.1. *El sentido de las dos retractaciones de Heidegger*

En relación con el siguiente pasaje de ZSD —que representa el núcleo de la retractación de Heidegger— habría que dar hasta cierto punto la razón a O. Pöggeler en el sentido de que el «*todavía no*» que aparece al final de la cita marca el punto en el que tiene lugar el giro decisivo y, por ello, su significación es concluyente a la hora de valorar dicha retractación en su conjunto. La cita dice así:

En tanto se entiende la verdad en el sentido tradicional, «natural», como la conformidad —probada en los entes— del conocimiento con los entes mismos, pero también en tanto se interpreta la verdad como la certeza del saber del ser, la *alétheia*, el «desocultamiento» en el sentido de «*Lichtung*», no debe equipararse con la verdad. Más bien es la *alétheia* —el «desocultamiento» pensado como *Lichtung*— la que garantiza ante todo la posibilidad de la verdad. Pues la verdad, igual que el ser y el pensar, sólo puede ser ella misma lo que es dentro del elemento de la *Lichtung*. La evidencia, la certeza de cada grado, todo tipo de verificación de la *veritas* se mueven ya con esta *Lichtung* imperante. *Alétheia*, el «desocultamiento» pensado como *Lichtung* de lo presente, no es todavía «verdad» (ZSD, págs. 76/147-148, cursivas mías).

En esta revisión de la tesis fuerte de la equiparabilidad entre «desocultamiento» y «verdad», el —según Pöggeler— «decisivo “todavía”» adquiere efectivamente una importancia especial en la medida en que con él Heidegger señala explícitamente, por primera vez, que el «desocultamiento» es simplemente una condición necesaria pero no «ya» suficiente de la corrección y, con ello, de la verdad «en sentido tradicional».

Pero el punto realmente decisivo se encuentra más bien en la consecuencia que resulta directamente de ello: era precisamente la presuposición de esa última condición la que había llevado a Heidegger a suponer que debía atribuirse a la corrección un carácter simplemente derivado respecto del «desocultamiento» y que, por tanto, no era el sentido propio u originario de la verdad. Y es precisamente esta presuposición la que ahora se desvanece, de forma que, con ello, se plan-

tea de nuevo con toda su fuerza la cuestión de la corrección, confirmando así su independencia.

Con ello desaparece, sin embargo, el punto de apoyo principal de la estrategia argumentativa de Heidegger —ampliamente analizada en los apartados anteriores— en relación con el sentido «natural» de la verdad como corrección. Una estrategia que estaba dirigida a la «apropiación originaria» —o «superación» en sentido hegeliano, por así decir— de las propiedades de este concepto en favor del «desocultamiento». Sólo desde esta perspectiva tiene sentido la discusión de Heidegger sobre el sentido tradicional de la verdad, con la que se pretende algo más que la simple introducción de un nuevo término técnico denominado «verdad originaria». Esto resulta especialmente confirmado por el hecho de que Heidegger, después de la retractación en ZSD, ya no vuelve a traducir nunca *alétheia* por «verdad».

La pretensión de Heidegger era precisamente probar que «la pregunta por la verdad es, en el fondo, la pregunta por el desocultamiento» (cfr. GA 45, pág. 217). El supuesto de fondo imprescindible para esta prueba era que el «desocultamiento» es el criterio para toda corrección y, por ello, también condición suficiente de la verdad. Al suprimirse la equivalencia entre «desocultamiento» y verdad y establecerse, mediante el «todavía no», una gradación entre ambos conceptos —con lo que vuelve a aparecer la distinción entre ambas cuestiones (la del «desocultamiento» y la de la verdad)— se hace patente que los análisis de Heidegger no han dado respuesta, en absoluto, a la cuestión de la verdad (en sentido habitual), puesto que se han limitado exclusivamente a la segunda cuestión, la del «desocultamiento». Esto significa, pues, como hemos señalado anteriormente, que la cuestión de la verdad (o de la corrección) vuelve a aparecer, *a fortiori*, como una cuestión abierta que no puede considerarse simplemente como «cuestión inesencial» derivada de la de la «verdad original» (cfr. VE, pág. 327).

La primera retractación sistemáticamente relevante de Heidegger consiste precisamente en la tesis de que el «desocultamiento» «todavía no» es la verdad:

La cuestión de la *alétheia*, del «desocultamiento» en cuanto tal, no es la cuestión de la verdad. Por ello no era objetivamente adecuado —y, en consecuencia, era confundente— denominar verdad a la *alétheia* entendida en el sentido de la *Lichtung* (ZSD, págs. 77/148).

Que este pasaje y, en concreto, la primera retractación que en él se contiene no pueden pasarse por alto es algo que resulta totalmente transparente cuando se tiene en cuenta que Heidegger no escribe —como habría hecho anteriormente— que la cuestión del «desocultamiento» no es la cuestión de la verdad en el sentido de «corrección» sino sólo en el de la verdad originaria. Lo que está haciendo aquí es renunciar por completo a cualquier alusión a la «verdad» e incluso calificar una tal alusión de «no adecuada objetivamente y, en consecuencia, confundente». Que no se trata aquí de una formulación extremada o esporádica que pudiera *paliarse* de alguna forma cotejando y comparando textos, resulta patente de la forma, absolutamente consecuente, en la que la mencionada retractación se impone también en otros contextos. Heidegger señala, con idéntica claridad, en el marco del Seminario en Zähringen de 1973 (en VS) que

Alétheia se traduce por «desocultamiento». Esta traducción es literal. Lo que se nombra con esta palabra todavía no tiene nada que ver con la verdad; es importante destacar esto (VS, pág. 134).

Además, esta primera retractación de Heidegger en relación con la equivalencia entre «desocultamiento» y verdad no se encuentra aislada sino que se complementa con la otra retractación respecto a la tesis —relativa a la historia de la metafísica— de un «cambio de esencia de la verdad», lo cual no sólo ofrece un apoyo subsidiario a aquella, sino que hace definitivamente imposible pasar por alto el paso explícito de la retractación.

Curiosamente Heidegger introduce la segunda retractación con una referencia a la filosofía griega a la que Tugendhat había apuntado ya en su crítica (cfr. *supra*, nota 6). Heidegger escribe:

El concepto natural de verdad no significa «desocultamiento», *tampoco en la filosofía de los griegos*. Se señala a menudo y *con razón* que ya en Homero la palabra *alethés* siempre se usó únicamente en relación a los *verba dicens*, a los enunciados y, por tanto, *en sentido de corrección y credibilidad, no en el sentido de «desocultamiento»* (ZSD, págs. 78/149, cursivas mías).

Teniendo en cuenta la estrategia heideggeriana de construcción y legitimación de la equivalencia entre «desocultamiento» y verdad —como paso hacia la «esencia originaria de la verdad»— casi que no haría falta mencionar que esta referencia no es meramente filológica. Heidegger añade:

La *Alétheia*, el «desocultamiento» en el sentido de *Lichtung* de lo presente se experienció *desde el principio y solamente* como *orthotés*, como corrección del representar y del enunciar (ZSD, págs. 78/149, cursivas mías).

Mediante el reconocimiento que aquí se refleja de la inalterada comprensión de la verdad como corrección *ab initio*, la segunda retractación resulta aún más clara que la primera, puesto que la tesis de una «transformación de la esencia» sólo tendría sentido bajo la presuposición de que en la comprensión originaria de la verdad se hallara contenida una «experiencia» (la del «desocultamiento» en cuanto tal) más fecunda que la que se encuentra en la comprensión —derivada— de la verdad como corrección. Al reconocer que ello no es así se formula, enlazando con lo anterior, la segunda retractación:

Pero entonces, tampoco es sostenible la afirmación de una transformación de la esencia de la verdad —esto es, del «desocultamiento» a la corrección (ZSD, págs. 78/149).

Si, conforme a esta idea, el sentido de la verdad no ha cambiado en absoluto a través de transformaciones epocales en perjuicio del sentido de la verdad como «desocultamiento»; es decir, si no se ha producido ninguna substitución histórica —y contingente— de un sentido por otro que pudiera anularse mediante un acto radical de «desvelamiento»; y si, consecuentemente, la verdad fue entendida *siempre ya «desde el principio y solamente»* como *corrección*, entonces, por el contrario, todo intento de restar importancia —tachándolo de secundario— al sentido genuino de la cuestión de la corrección mediante dudosas tesis sobre la historia de la metafísica resulta más que discutible, puesto que estas tesis carecen de todo fundamento *in re*.

Mediante la definitiva diferenciación de «desocultamiento» y verdad —y la posibilidad consiguiente de plantear independientemente la cuestión del «proyecto» y la de su «corrección»— Heidegger tiene que reconocer obviamente que esta última cuestión es planteable (al menos para otros) con todo derecho. Sólo con una distinción de este tipo, suficiente y extremadamente precisa, es posible ver hasta qué punto y por qué las dos cuestiones pueden considerarse «co-origina-rias» es decir, por qué ambas están plenamente justificadas y no pueden reducirse la una a la otra.

3.3.2. *El alcance de las dos retractaciones de Heidegger*

Hasta ahora hemos formulado nuestra recapitulación de los puntos de contacto entre las retractaciones de Heidegger y sus consecuencias teóricas sin hacer referencia al alcance que las mismas puedan tener en lo que afectan al análisis heideggeriano de la «constitución de sentido» o el «desocultamiento». Esta nítida separación resultaba especialmente imprescindible en la medida en que su falta constituye una de las razones fundamentales por la que las claras retractaciones de Heidegger en general no han sido consideradas como tales por sus intérpretes. Esta negligencia, sin embargo, sólo resulta justificada hasta cierto punto si se añade el siguiente supuesto: si no se quiere centrar la investigación en torno a la cuestión de la verdad en el sentido «natural» tradicional, como en nuestro caso, sino que el foco de interés se centra en lo que Heidegger tiene que decir sobre el fenómeno —bien distinto— del «desocultamiento», las retractaciones de Heidegger no plantean una ruptura demasiado profunda: en relación con el análisis de la constitución de sentido, las cosas se quedan *casi* como estaban.

Esta limitación del alcance de las retractaciones es llevada a cabo —como, de alguna manera, era de esperar— ya por Heidegger mismo cuando, enlazando inmediatamente con la segunda retractación, reformula su punto de vista respecto al uso del concepto de *alétheia* en Homero:

Mas esta referencia solamente significa, en principio, que ni el poeta ni el uso lingüístico cotidiano, ni siquiera la filosofía, se ven enfrentados a la tarea de preguntarse hasta qué punto la verdad, es decir, la corrección de los enunciados, queda garantizada sólo en el elemento de la *Lichtung* de la presencia (ZSD, págs. 77-78/149).

De aquí se desprende, de forma precisa, lo que la retractación implica en relación con el sentido del análisis heideggeriano del «desocultamiento» y dónde ha de situarse: por una parte, en este pasaje Heidegger deja clara, por primera vez, el sentido independiente y genuino de la cuestión del «desocultamiento» frente a la cuestión de la verdad y, por otra, subraya la *relación interna* entre «constitución de sentido» (como condición de posibilidad) y verdad (posibilitada por ella). Esto, a su vez, exige efectivamente una *ampliación* del marco de la cuestión de la verdad frente a su tratamiento «tradicional». Ambos

puntos representan aportaciones indiscutibles de su análisis del «desocultamiento».

Por otra parte, resulta igualmente claro que la forma en que para Heidegger el «desocultamiento» está situado por encima de la corrección no se ve afectada por su retractación; que hay una primacía de la constitución de sentido frente a la comprobación de hecho, la cual ha de determinarse y explicarse de algún modo, sigue siendo para Heidegger una evidencia establecida. O, dicho de otro modo: la hipostatizante concepción heideggeriana de la «diferencia ontológica» —que subyace al análisis del «desocultamiento» y le da su consistencia— permanece inalterada por la retractación. Esto tiene una especial significación, puesto que de esta forma sigue en vigor la tesis *débil* de Heidegger respecto al papel que el «desocultamiento» tiene en relación con la verdad: mediante la retractación, al establecer la imposibilidad de equiparar «verdad» y «desocultamiento», se abandona solamente la tesis *fuerte* según la cual el «estado de abierto» fáctico del «desocultamiento» tenía que denominarse simplemente «verdad», con lo que todo cuestionamiento de su fundamentación o corrección resulta innecesario, si no ilícito. Sin embargo, la tesis débil, es decir, el debilitamiento de aquella equiparación —en virtud del cual ahora el «estado de abierto» determina (en particular) la verdad— puede *prima facie*⁴² mantenerse inalterado a pesar de la retractación. Si aquello que es verdadero está ya decidido de antemano mediante las posibilidades que constituyen y delimitan la «comprensión del ser» correspondiente —o si está directamente determinado (en particular) por dichas posibilidades— las características que Heidegger había establecido en relación con el «desocultamiento» (a saber: su validez puramente fáctica, su dependencia del contexto, su falta de validez universal, etc.) han de transferirse inevitablemente a la verdad. De ahí que la retractación tenga también para Heidegger efectos relativa-

⁴² La razón de que la versión débil pueda *prima facie* seguir siendo considerada válida y no se vea afectada por la idea de la «co-originariedad» de las cuestiones de la corrección y de la constitución de sentido estriba exclusivamente en el desinterés de Heidegger por las cuestiones ligadas al concepto tradicional de verdad. Cualquier intento serio de reconstruir nuestras intuiciones en relación con el significado del concepto de verdad tradicional estaría de antemano condenado al fracaso si no pusiera en primer plano el papel regulativo de la validez contrafáctica de la «verdad» para toda «comprensión del ser» (o, dicho de otro modo, para toda «constitución de sentido»). Bajo estas condiciones, obviamente, la tesis débil de Heidegger tampoco podría mantenerse inalterada.

mente irrisorios, puesto que se mantiene intacta la intuición básica en relación a la verdad como corrección que constituye la idea rectora de todo su trabajo.

Una vez que Heidegger mismo, con su retractación, ha distinguido claramente los dos ámbitos —el de la cuestión de la verdad y el de la constitución de sentido— se aprecia inmediatamente que la tesis de la determinación excede el marco estricto de la cuestión de la verdad y tiene que discutirse más bien en el plano de la constitución de sentido misma. De modo que para ello resulta imprescindible ocuparse de la interpretación heideggeriana del papel y el significado de la constitución de sentido o de la «apertura del mundo», así como de la concepción de la «diferencia ontológica» (en la que dicha interpretación se apoya) y de las premisas fundamentales de la filosofía heideggeriana subyacentes a la misma. Esta tesis de Heidegger sobre el carácter determinante de la verdad intramundana que la «apertura del mundo» posee en tanto que «acontecer de la verdad», así como los fundamentos de la misma en su concepción de la «diferencia ontológica», constituirán el objeto de la segunda parte de nuestro trabajo.

SEGUNDA PARTE:

PROBLEMAS ESTRUCTURALES DE LA
CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE
HEIDEGGER

Capítulo 4

LA TEORÍA DEL SIGNIFICADO Y DE LA REFERENCIA IMPLÍCITAS EN LA «DIFERENCIA ONTOLÓGICA»

En la primera parte de este trabajo hemos visto que la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger trae consigo, al mismo tiempo, un giro lingüístico (es decir, un cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje) mediante el cual se pasa a considerar el modelo de la comprensión como fundamental para la experiencia —en sustitución del modelo de la percepción propio de la filosofía de la conciencia. Como ya mostramos anteriormente (cap. 1) dos son las tesis centrales que resultan decisivas en esta transformación: la universalidad de la estructura del «algo como algo» (o de la estructura del signo) y la primacía del comprender sobre el conocer.

Heidegger logra llevar a cabo ese giro lingüístico implícito en la transformación hermenéutica de la fenomenología en la medida en que —como ya vimos en la Introducción— sustituye la dicotomía empírico-transcendental por una nueva distinción, la *diferencia ontológica*, a la que corresponde, por ello, un doble papel: *por una parte*, gracias a ella Heidegger puede reformular la problemática de la intencionalidad (es decir, de la relación sujeto-objeto) propia de la filosofía de la conciencia, en términos de la distinción *semántica* entre significado y referencia; *por otra parte*, debido a esta reformulación, Hei-

degger se ve justificado en tomar tal distinción como *punto de partida para la solución de cuestiones epistemológicas* (con lo que, en el fondo, el esquema sujeto-objeto permanece operativo tras la precipitada identificación en SyT de la diferencia ontológica con la dicotomía *Dasein/entes* distintos del *Dasein*).

Esto último resulta de un razonamiento muy simple: si nuestra relación más primaria y básica con el mundo se produce mediante el comprender (y no mediante el conocer), nuestra experiencia del mundo (y por tanto también su objetividad) no tiene lugar en virtud del conocer y de sus condiciones, sino en virtud del comprender. Esto significa que al comprender le es propia la capacidad de *abrir mundo*, pues sólo mediante el comprender los entes *intramundanos* (como tales) puede resultar *accesibles*.

Es este segundo papel de la diferencia ontológica —resultante de reformular la problemática de la constitución de los objetos de la experiencia propia de la filosofía trascendental—, el que exige interpretar a ésta en el sentido de una dicotomía (análoga a la dicotomía sujeto-objeto) en la que un polo (el del significado que nos viene dado previamente por la «comprensión del ser») tiene que cumplir *funciones constitutivas* respecto del otro (es decir, respecto a nuestro acceso a los referentes, es decir, a los «entes intramundanos»). Al entender la diferencia ontológica de este modo se da por supuesta una determinada teoría del significado y de la referencia que, en sus rasgos esenciales, hemos esbozado ya en el capítulo 2 y a la que denominamos allí «intensionalismo»; dicha teoría, aunque soterradamente es la que confiere coherencia a toda la argumentación de SyT, sólo resultaba accesible en dicha obra por medios reconstructivos, mientras que después de la *Kehre* Heidegger la desarrolla explícitamente.

Con la denominación «intensionalismo» sólo pretendemos subrayar la clara coincidencia del punto de vista de Heidegger con el de la teoría tradicional del significado y de la referencia¹, cuya tesis funda-

¹ En lo que sigue entendemos por teoría «tradicional» del significado y la referencia aquella concepción según la cual la referencia de los signos —o de los nombres— se explica por medio de su «significado» —con lo que se acepta el «intensionalismo» con todas sus consecuencias. Desde este punto de vista carecen de importancia las subdiferenciaciones que pueden hacerse dentro de esta concepción (por ejemplo, distinguiendo entre la concepción original, «clásica», de la teoría de los nombres como descripciones defendida por Frege, Russell y la concepción «modificada» defendida por Strawson y Searle —conocida como *cluster theory*).

mental podría expresarse señalando que «la intensión determina la extensión». Precisamente sobre el transfondo de esta coincidencia o analogía la concepción de Heidegger resulta especialmente instructiva, puesto que en ella —y en su desarrollo argumentativo— se puede apreciar, en todos sus matices, el peligro de hipostatización del lenguaje inherente a cualquier forma de giro lingüístico —el peligro de caer en un «idealismo de la lingüisticidad» (Habermas). En lo que sigue intentaremos reproducir, partiendo de esta teoría del significado y de la referencia, los distintos pasos que llevan a esta hipostatización del lenguaje. Con ello queremos poner en claro hasta qué punto, a partir de una comprensión epistemológica de la teoría tradicional de la referencia (como la que exige la segunda función atribuida a la diferencia ontológica que mencionamos antes) se sigue que la referencia es inmanente al lenguaje. El desarrollo de esta línea de argumentación discurre en paralelo con los resultados del último capítulo, donde merced al concepto heideggeriano de verdad y a la equiparación en él contenida de la «cosa misma» con «el ente en el “como” de su estado de descubierto» se había puesto de manifiesto un consecuente idealismo lingüístico.

Los distintos pasos y sus respectivas consecuencias tienen sin duda su origen en las dos tesis fundamentales ya mencionadas al principio:

La tesis de la *universalidad de la estructura del «algo como algo»* depende directamente del descubrimiento heideggeriano de la dimensión del «cómo hermenéutico» (más originario que el «cómo apofántico» de la predicación) que subyace ya a nuestro «comprender antepredicativo» de los entes (de esto inferirá Heidegger el carácter derivado del enunciado respecto de la interpretación).

Este razonamiento trae consigo interpretar la relación de referencia (o de designación) en términos de la relación de atribución, a consecuencia de la cual la relación designativa es asimilada a la relación del «algo como algo». Esto implica, a su vez, expresado en términos gramaticales, asimilar los nombres a los predicados (o atributos), en tanto que a aquellos ya no les corresponde, primariamente, la función semántica de designar algo, sino que con ellos, al mismo tiempo y fundamentalmente, se satisface también la función de atribución de una propiedad a dicho «algo» y ello precisamente en la medida en que a dichos nombres les es inherente

un «sentido» «a partir del cual algo resulta comprensible como algo» (SyT, págs. 151/170)².

La atribución que implícitamente se efectúa mediante este «sentido» tiene ya de forma inmediata una función de «apertura del mundo» que precede y subyace a la predicación explícita, en la medida en que es responsable de que los entes nos aparezcan siempre ya interpretados y, de este modo, puedan resultarnos accesibles en tanto que «intramundanos»³.

Esta interpretación de la universalidad de la estructura del «algo

² De ahí se desprende de nuevo que el recurso de Heidegger a lo «antepredicativo» no representa ninguna recaída en lo prelingüístico sino que, por el contrario, implica en realidad anclar en la experiencia misma la estructura de la predicación que es constitutiva del enunciado. Consecuentemente con ello, todo el peso de los ejemplos de Heidegger consiste en mostrar que es ya en el plano de nuestra relación antepredicativa con los entes donde hay que buscar la estructura del «algo como algo» (la cual sólo puede entenderse como una forma implícita de atribución y, en esa medida resulta claramente análoga a la predicación). Éste es precisamente el lugar teórico en el que se lleva a cabo la reducción de la relación designativa a la atributiva que ya mencionamos al inicio de este trabajo y que vamos a analizar detalladamente en las páginas siguientes.

³ Esta explicación de nuestro acceso a los entes a través de una teoría de la referencia «indirecta» —como denominamos, en lo que sigue, a todas aquellas teorías para las cuales la referencia a entes sólo es posible a través de un «sentido» (o una «comprensión del ser») — representa la clave teórica para la reformulación heideggeriana de la problemática de la intencionalidad (o de la relación sujeto-objeto) propia de la filosofía de la conciencia, reformulación que él mismo consideraba «una de las tareas principales de SyT» (GA 26, pág. 164). Heidegger subraya esta meta cuando en sus *Principios metafísicos de la lógica* escribe: «Toda relación intencional con los entes (...) se basa en una comprensión previa del ser de los entes. Pero esta comprensión del ser garantiza ante todo la posibilidad de que el ente se manifieste como ente. Aporta la luz bajo la cual puede mostrarse el ente» (GA 26, pág. 170).

También Husserl defiende una teoría de la referencia «indirecta» (entendida en el sentido indicado), puesto que también para él «la expresión designa (nombra) el objeto mediante un significado» (LU, II/1, pág. 49). Sin embargo, la concepción de Husserl tiene la especificidad de que éste entiende el significado como «acto de significar» y en esa medida lo reduce a «la forma determinada de “mentar” (*Meinen*) el objeto correspondiente» (ibid.). Esta reducción de la tercera instancia —la instancia mediadora— del «significado» a la actividad intencional (al «mentar») del sujeto llevada a cabo por Husserl constituye el paso prototípico de la filosofía de la conciencia que Heidegger no quiere repetir y que constituye el motivo central de su transformación hermenéutica de la fenomenología. Para Heidegger, los distintos «“cómos” del “estado de descubierto”» están contenidos en la correspondiente «comprensión del ser», la cual, en tanto que «articulación significativa de la inteligibilidad» (SyT, págs. 161-162/180), hace accesibles los entes como el «“sobre qué” del habla ya “compartido” en el “ser-con”» (SyT, págs. 164/183). En definitiva es aquí donde se aprecia el núcleo del giro lingüístico de Heidegger.

como algo» representa la base para la subsiguiente tesis que Heidegger desarrolla siguiendo el hilo conductor de los dos «modos de ser» de los entes —«ante los ojos» y «a la mano»— resultantes del rango otorgado a la comprensión del ser, a saber: la tesis de la *primacía del comprender sobre el conocer*. Ésta es la versión generalizada de las constataciones señaladas por Heidegger en contra de la situación de partida —paradigmáticamente epistemológica— de la filosofía de la conciencia: mediante la pre-comprensión ha acontecido siempre ya la constitución de sentido (o «apertura del mundo»), antes incluso de que podamos intentar determinar los entes (tradicionalmente considerados como no-interpretados) mediante nuestra actividad cognoscitiva como siendo de una forma o de otra; esta «determinación» consiste más bien en dar por supuesta —y refinar— esta o aquella interpretación —de entre las que se encuentran ya, como posibles, en la constitución de sentido correspondiente. De conformidad con ello el conocer, en tanto que un «conocer que observa lo “ante los ojos”» (SyT, págs. 61/74) —y que debe apoyarse en el aprehender «sin intervención del “cómo”»— no puede considerarse como un punto de partida para nuestra relación con los entes más fundamental ni más originario que el comprender, «sino derivado de éste» (SyT, págs. 149/167). Por ello, las determinaciones de lo existente (lo «ante los ojos») que se efectúan en el acto de conocer (determinaciones extraídas a posteriori, por decirlo así, de la constitución de sentido), «nunca pueden tomarse como hilo conductor para la cuestión de qué es el ente» (GA 21, pág. 159).

Tanto el origen como el sentido estratégico —desde el punto de vista teórico— de esta *relación de derivación* se había puesto de manifiesto ya en el último capítulo al analizar la distinción introducida por Heidegger entre el «“estado de descubierto” del ente» y el «“estado de abierto” de su ser» (GA 24, págs. 102). Allí veíamos que lo que le interesa especialmente a Heidegger es emprender una estricta división entre *a priori* y *a posteriori*, es decir, entre la «comprensión del ser» a priori y el conocimiento «óntico» a posteriori, todo ello partiendo de la base de una lectura hipostatizante de la diferencia ontológica. De ello resultaba que la constitución del ser de los entes («aquello que son y cómo son») ha de estar ya «abierto» (o «proyectado») previamente a fin de que podamos conocerlos y determinarlos intramundaneamente. Sólo desde esta perspectiva epistemológica quedan claras las amplias consecuencias que tiene el paso, aparentemente inofensivo, de equiparar la relación designativa a la relación

atributiva (o predicativa), un paso con el que esta última relación pasa a considerarse como fundamental y a aquella se le niega su genuinidad.

La interpretación heideggeriana de la relación de designación se apoya en este sentido totalmente en los logros —claves para esta temática— de sus predecesores: Husserl (en el ámbito de la fenomenología) y Frege (en el de la filosofía analítica del lenguaje), que ya habían establecido la distinción semántica fundamental entre significado y referencia⁴.

En Frege los nombres tienen dos funciones semánticas: «Un nombre propio (palabra, signo, vínculo simbólico, expresión) *expresa* su sentido [*Sinn*], *indica* o *designa* su significado [*Bedeutung*]» («über Sinn und Bedeutung», pág. 46). La relación entre ambos consiste en que el nombre designa un objeto indirectamente, es decir, por el hecho de que tiene un «sentido», un significado. Frege entiende por «sentido», de manera parecida a Heidegger, el «modo de estar dado lo designado» (*op. cit.* pág. 41), es decir, el objeto⁵.

Pero si esta distinción entre significado y referencia —intuitivamente clara en el ámbito de la semántica— tiene que usarse para dar respuesta a la cuestión *epistemológica* relativa a la «constitución transcendental de todo lo positivo» (Carta, pág. 601), es decir, si se interpreta en el sentido del «intensionalismo» —según el cual la intensión (significado) *determina* la extensión (referencia)— se llega entonces a una hipostatización del lenguaje en la que la relación de referencia queda convertida en una relación estrictamente inmanente al lenguaje. En este caso, la constitución de sentido —que coincide con la constitución de los objetos y configura la totalidad del saber

⁴ Elegimos para nombrar esta distinción la terminología habitual en la literatura contemporánea de «significado» y «referencia», que se corresponde con los términos husserlianos de «significado» (*Bedeutung*) y «objeto» (*Gegenstand*). La distinción correspondiente de Frege es entre «sentido» (*Sinn*) y «significado» (*Bedeutung*); con «significado» Frege entiende explícitamente la función «designativa», es decir, lo que nosotros, siguiendo la terminología anglosajona llamamos «referencia» (cfr. «Über Sinn und Bedeutung» (1892), en Frege; *Funktion, Begriff, Bedeutung*, editado por G. Patzig, Göttingen, 1986, págs. 40-65).

⁵ Una diferenciación parecida se encuentra también en las *Investigaciones lógicas* de Husserl donde se dice que «una expresión consigue establecer una relación con los objetos sólo gracias al hecho de que significa, y esto quiere decir, con razón, que la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significado o que el acto del significar es la forma determinada de “mentar” (*Meinen*) el objeto correspondiente» (LU II/1, págs. 49/250).

del significado que el lenguaje contiene en cada caso— exhibe dos características:

- Por un lado, *determina* totalmente los referentes posibles en tanto que decide de antemano la constitución del ser de los entes (el «*qué-son y el cómo-son* los entes» (WG, pág. 28)) y
- por otro lado, debido a su *estatus apriorico* frente al conocimiento óntico (es decir, frente al «saber del mundo»), *no puede ser revisado en ningún caso* mediante este último (cap. 5).

Sobre este transfondo resulta claro hasta qué punto la supuesta división estricta entre las consecutivas «aperturas del mundo» y los procesos (de aprendizaje) intramundanos discurre de modo paralelo a la igualmente supuesta estricta división (en el sentido de la dicotomía a priori/a posteriori) entre saber del significado y saber del mundo. Sin embargo, estos dos supuestos, y especialmente el primero, resultan altamente implausibles a la vista de la práctica científica normal (5.2.).

Formulándolo con más precisión podría decirse que aquí se articulan las consecuencias de un tipo de parcialidad reactiva en el sentido siguiente: igual de parcial que resultara el intento previo al giro lingüístico de explicar el funcionamiento del lenguaje en su conjunto por la vía de generalizar el modelo de la designación, mediante un nombre, de un objeto «dado» con independencia de dicho nombre (con lo que se llegaba a la concepción del lenguaje como instrumento criticada también por Heidegger)⁶, también el giro lingüístico heideggeriano procede con idéntica, aunque inversa, parcialidad cuando pasa por alto la especificidad de la relación designativa (la relación lenguaje-mundo), pues al considerarla *derivada* de la relación atributiva, la margina sistemáticamente o, cuando menos, la asimila a ésta. En ambas estrategias se hipostatiza en cada caso uno de los dos aspectos de la relación signica como rendimiento paradigmático del lenguaje: en la primera el aspecto del «referir a algo» del signo, es decir, la función designativa del lenguaje; en la segunda el aspecto de su interpretabilidad, es decir, la función de «apertura del mundo» a través del lenguaje.

⁶ Cfr. en particular, sobre esta cuestión, Apel (1963), págs. 19 y ss., así como Ch. Taylor «Theories of Meaning», en *Philosophical Papers I*, Londres, 1985, páginas. 248-293.

Pero un tipo de estrategia similar se adivina también en los supuestos fundamentales de la teorías de la referencia y del significado que se encuentran en la tradición que parte de Frege (y, en este sentido, Heidegger no representa un caso aislado; su peculiaridad proviene más bien de la consecuencia con la que éste desarrolla el idealismo lingüístico subyacente a estos supuestos). Precisamente por ello, en las últimas décadas, distintos filósofos —a los que puede identificarse globalmente como representantes de una «teoría de la referencia directa»⁷—, han intentado corregir las tendencias idealistas —en el sentido del mencionado idealismo lingüístico— que se detectan en la discusión en torno a los problemas de teoría del significado y de la referencia. Sobre el transfondo del giro lingüístico⁸ que ha tenido lugar en la filosofía de este siglo y mediante un análisis detallado de la relación de designación (que posee una importancia central para la comprensión de los procesos de aprendizaje cognitivos), estos autores dirigen primordialmente su atención a presentar alternativas a los dilemas que surgen de la teoría tradicional del significado. De esta última formulación se desprende ya que los diversos trabajos situados en el marco de la teoría de la referencia «directa» (cuyos representantes más prominentes son S. A. Kripke, K. S. Donnellan, H. Putnam y D. Kaplan) se caracterizan, en principio, porque no pretenden ningún tipo de completud para su posición, ni consideran que la teoría esté definitivamente concluida. Sin embargo, estos desarrollos teóricos han aportado puntos de vista sobre el funcionamiento del lenguaje que ponen en cuestión la defensa sin reservas de la teoría tradicional del significado y de la referencia. (Por ello, y hasta ahora, la mayor aportación de la teoría de la referencia «directa» es más bien

⁷ Cfr. nota 18.

⁸ Aquí tiene que subrayarse especialmente que las distintas posiciones de esta teoría, aunque reaccionan a los problemas que surgen del giro lingüístico, no pretenden en absoluto desandar el camino abierto por éste. Lo que intentan más bien es llamar la atención sobre un déficit —inherente a dicho giro— que trae consigo diversas e implausibles consecuencias tanto de tipo semántico como epistemológico y metafísico. Con dicha teoría no se intenta retrotraer el funcionamiento del lenguaje como totalidad al modelo de una primitiva relación de designación, sino poner en claro la especificidad y complejidad de ésta para la relación lenguaje-mundo, así como su carácter irrenunciable para entender como surgen y se producen los procesos de aprendizaje intramundanos. Por ello, las críticas de Tugendhat a esta teoría —basadas en una sospecha de este tipo— no pueden considerarse acertadas (cfr. sobre esta cuestión E. Runggaldier: *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*, Berlín, 1985, págs. 70 y ss., 104).

de carácter negativo, radica más en su crítica a la teoría tradicional que en la producción de una teoría completa que incluya en sí, como caso límite, dicha teoría tradicional.)

El denominador común de todos los trabajos de los representantes de esta tendencia consiste, a grandes rasgos, en destacar —partiendo de una determinada ambigüedad en la noción de «referir»— un sentido de «referir» al que la teoría tradicional de la referencia no había prestado ninguna atención. En ésta se había partido unánimemente de la sinonimia entre «referir» e «identificar», de modo que el aspecto pragmático del «designar directamente» —mediante la utilización de signos— había quedado sistemáticamente relegado. Pero si se toma en serio este aspecto resulta inmediatamente claro que la tesis central del intensionalismo es altamente cuestionable: pues las descripciones («sentidos») asociadas a un nombre o bien no determinan claramente sus referentes —es decir, no bastan para su identificación— o bien, caso que puedan, no pueden entenderse ya en el sentido del intensionalismo, puesto que no representan ningún genuino saber del significado sino que contienen ya «saber del mundo».

Siguiendo el hilo conductor de este análisis de la referencia como «designación directa» intentaremos mostrar tanto la *inadecuación* de la concepción heideggeriana de la relación designativa (que se guía por la teoría tradicional o teoría de la referencia «indirecta»⁹), como las *consecuencias epistemológicas* de su planteamiento, cuya específica problemática puede reconducirse exactamente a esta inadecuación —como se pondrá de manifiesto en el hecho de que tales consecuencias pueden evitarse cuando se explica idóneamente la relación referencial.

4.1. La concepción heideggeriana de la relación designativa

En los párrafos centrales de SyT dedicados al comprender se halla implícita una teoría del significado y de la referencia cuya cons-

⁹ En la sección segunda de este capítulo nos ocuparemos pormenorizadamente de la teoría tradicional o teoría de la referencia «indirecta». M. Devitt y K. Sterelny ofrecen una buena visión de conjunto de las distintas versiones de esta teoría en su introducción *Language and Reality* (Oxford, 1987) y, de modo más completo, E. Runggaldier en *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz* (Berlín/Nueva York, 1985). Respecto a la teoría de la referencia directa, Nathan U. Salmon, en su libro *Reference and Essence* (Princeton, 1981) ofrece una amplia discusión y elaboración de la misma, así como de los supuestos fundamentales de sus principales representantes.

trucción y consecuencias vienen determinadas por la diferencia ontológica tal y como es presentada ya en la introducción de la obra.

El elemento más destacado en la estructuración de esta concepción corresponde a la explicación de Heidegger de la estructura del «algo como algo». En ella se encuentra el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología tantas veces mencionada. Con este punto de partida resulta claro que la motivación que guía la argumentación de Heidegger en estos párrafos tiene que buscarse principalmente en su discusión del modelo de la percepción propio de la filosofía de la conciencia. Ello puede apreciarse en el siguiente pasaje del § 31 de SyT («El *Da-Sein* como comprender»):

Pero desde un principio la tradición filosófica buscó su orientación en el «ver» como forma de acceso a los entes y *al ser*. (...) Mostrando como toda «visión» se funda primariamente en el comprender (...), se despoja al puro intuir (*Anschauung*) de su primacía, que se corresponde noéticamente con la tradicional primacía ontológica de lo «ante los ojos». «Intuición» y «pensamiento» son ambos derivados ya lejanos del comprender (SyT, págs. 147/165).

Para apoyar esta tesis, sin embargo, es necesario hacer plausible hasta qué punto el «simple ver» presupuesto por la filosofía de la conciencia ha de concebirse como, por decirlo así, un «simple ver comprensor» (SyT, págs. 149/167). Para este fin Heidegger toma como punto de partida los distintos «modos de ser» de lo «ante los ojos» y lo «a la mano»: si la presuposición de la filosofía de la conciencia era que «primero se experimenta algo puramente “ante los ojos”, que luego es concebido *como* mesa, *como* casa» (SyT, págs. 150/168), Heidegger vendrá a indicar hasta qué punto un aprehender de este tipo, «sin intervención del “cómo”», en realidad sólo puede entenderse como resultante de una abstracción posterior de aquello que nos resulta accesible primeramente, es decir, lo «a la mano»:

El trato interpretativo y que «ve en torno» con aquello que es «a la mano» en el mundo circundante —un trato que «ve» esto *como* mesa, puerta, coche, puente— no necesita explicitar necesariamente lo interpretado en términos de «ver en torno» también en un *enunciado* determinativo. *Todo simple ver antepredicativo de lo «a la mano» es ya en sí mismo interpretativo-comprensor* (SyT, págs. 149/167, cursivas mías).

Pero si el «simple ver antepredicativo» muestra ya una estructura de «algo como algo» —pues «vemos» efectivamente «sólo aquello

que se dice sobre la cosa» (cfr. GA 20, pág. 75)— la consecuencia inmediata tendrá que ser (al menos en relación con el modelo de la percepción) que, por una parte, «el “cómo” es la estructura fundamental de la comprensión y la accesibilidad» (GA 21, pág. 153) y por otra, que «la predicación tiene la estructura del “algo como algo”, pero de forma derivada; y la tiene solamente porque es predicación en un “experienciar”» (GA 21, pág. 145). Por ello el enunciado (o la determinación de lo «a la mano») representa entonces también sólo un modo derivado de la interpretación articulada en la estructura «fundamental» del «algo como algo», como ya vimos en el capítulo primero (cfr. 1.4.2.2.). El argumento sistemático de Heidegger respecto a este punto se encuentra sólo un poco antes, donde se dice: «Pero para que sea posible algo así como la determinación predicativa, el “sobre qué” mismo ha de ser ya accesible» (GA 21, pág. 143).

El argumento de Heidegger en favor del carácter constitutivo o «fundante» que la estructura del «algo como algo» tiene para la determinación de lo «ante los ojos» —es decir, su distinción entre el «cómo» *apofántico* y el «cómo» *hermenéutico*— conduce así directamente a la subsiguiente tesis de la *separación* dicotómica entre el *saber del mundo* (es decir, el «estado de descubierto» de los entes) alcanzado en y mediante la predicación y el *saber del significado* (es decir, el «estado de abierto» de su ser) que conforma la estructura del ser de los entes. A partir de estas dos tesis Heidegger obtiene la siguiente conclusión (que ya hemos discutido en el capítulo precedente):

El *ente* sólo puede *descubrirse*, bien por la vía de la percepción o por cualquier otro tipo de acceso, cuando *el ser del ente ya está abierto* —cuando lo entiendo. Sólo entonces puedo preguntar si es o no es real y puedo empezar a comprobar, por cualquier vía, la realidad del ente (GA 24, pág. 102, cursivas).

Esta primacía de la «constitución de sentido» (o del «comprender») frente a la constatación de hechos (el «conocer») se debe a su vez a la suposición de que, más allá de este carácter previo, el «sentido» —«a partir del cual algo es comprensible como algo»— posee también un papel *constitutivo* para nuestro acceso a los entes intramundanos en cuanto tales, de forma que se convierte así en *determinante a priori* de todo conocimiento *que se adquiere a posteriori*. Sólo desde esta perspectiva resulta claro que la tesis sobre el carácter deri-

vado de lo «ante los ojos» respecto de lo «a la mano» no es entendida en el sentido de una distinción analítica entre dos modos de ser que mantienen una dependencia *genética*, sino más bien en el sentido de una relación *normativa* de derivación —que, como tal, Heidegger no demuestra claramente. Por ello, lo «ante los ojos» *no puede* «nunca tomarse como hilo conductor para la cuestión de lo que es el ente» (GA 21, pág. 159).

Sin embargo, Heidegger sólo puede hacer plausible el citado carácter «constitutivo» del «sentido» bajo un supuesto decisivo adicional: nuestro comprender algo «como mesa, puerta, coche, puente» etc., es determinante de lo que «vemos» sólo en la medida en que los signos en cuestión —los nombres comunes— no son exclusivamente expresiones puramente designativas de los entes, sino que tal «designación» en realidad ha de analizarse como la «atribución» implícita (definitoria) de un atributo, al que corresponde la tarea de hacernos accesible «intramundaneamente» al ente correspondiente —en cuanto que éste se diferencia de todos los otros mediante la propiedad correspondiente que se le ha *atribuido*. Sin embargo, mediante esta comprensión atributiva de los nombres en la que éstos quedan asimilados a los predicados, Heidegger en realidad *reduce* la *relación designativa* a la *relación atributiva*. (Aquí se muestra el correlato semántico-sintáctico de la tesis de la derivación que Heidegger defiende, por razones epistemológicas, frente a la filosofía de la conciencia.)

Esta asimilación se encuentra también, como supuesto fundamental, en la teoría tradicional de la referencia (o teoría de la referencia «indirecta») en la que, como es sabido, los nombres se han venido entendiendo, desde Frege y Russell como sinónimos de descripciones definidas. Esta posición encuentra su elaboración más completa en la radicalización de Quine¹⁰ y, en concreto, en su estrategia de «eliminación de los nombres» mediante la reformulación de las oraciones

¹⁰ La valoración de la posición de Quine como una «radicalización» del programa russelliano de una «teoría de las descripciones» para los nombres propios parte del mismo Quine. En este sentido, en «On Carnap's Views on Ontology» (en *The Ways of Paradox And Other Essays*, Cambridge, 1976, págs 203-212) afirma: «De hecho, puede prescindirse de todos los nombres en favor de términos generales que *no* nombran, más la cuantificación y otros instrumentos lógicos; la teoría de las descripciones de Russell suministra, en sus líneas generales, el truco para llevar a cabo esta eliminación. A partir de ese momento, la variable de la cuantificación se convierte en la única vía de la referencia» (pág. 205).

que contienen nombres en un lenguaje de lógica de cuantores. En «On What There Is» Quine explica:

Cualquier cosa que decimos con ayuda de nombres puede decirse en un lenguaje que evita completamente los nombres. (...) «Algunos perros son blancos» dice que algunas cosas que son perros son blancas (*From a Logical Point of View*, pág. 13)¹¹.

Lo que llama la atención de esta reformulación de una oración predicativa es que tanto el sujeto como el predicado se entienden, de forma homogénea, como expresiones que representan atributos y que determinan algo como algo. Frente a este planteamiento, y yendo más allá de esta característica formal, la empresa de Heidegger presenta todavía la siguiente peculiaridad, que queremos analizar antes de presentar sus rasgos generales:

Por una parte, la asimilación de los nombres a los predicados no consiste en una simple equiparación, dado que en atención a su *status*, se trata de dos polos de distinta magnitud. Ya vimos que para Heidegger el «cómo» apofántico de la predicación *se deriva* del «cómo» hermenéutico, puesto que sólo la comprensión inicial, antepredicativa, conduce a la *identificación del «qué»*, mientras que el «conocer» que se alcanza con la predicación determina solamente el «cómo».

De conformidad con ello, Heidegger subraya en sus Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925/26 que «el carácter antepredicativo de la estructura del “algo como algo” tiene que acentuar-

¹¹ La analogía que estamos sugiriendo aquí no ha de entenderse como si se afirmara la coincidencia de las teorías de Quine y Heidegger en términos explícitos. Para ello tanto los puntos de partida como los objetivos teóricos son demasiado distintos. Pero, sin embargo, sirve para mostrar cómo puede reconstruirse la distinción heideggeriana entre el «cómo» apofántico y el «cómo» hermenéutico en el sentido de la filosofía analítica moderna. Para Quine la asimilación de los nombres a los predicados de un lenguaje construido en términos de lógica de cuantores (lo que supone precisamente la eliminación de los nombres) es de importancia decisiva para la elaboración de una semántica unitaria de un lenguaje de este tipo, que trabaja sólo con la relación atributiva. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Quine no pretende con ello explicar adecuadamente el uso cotidiano del lenguaje.

En los apartados siguientes, después de haber presentado la teoría del significado y de la referencia que subyace a la obra de Heidegger, nos ocuparemos de las amplias consecuencias que se derivan de la eliminación, por su parte, de la relación nominativa o designativa (tanto del lenguaje cotidiano como del científico).

se expresamente, puesto que se podría pensar, por la simple proximidad de la expresión lingüística, que esta estructura del “algo como algo” está dada primero y propiamente en el simple enunciado: “Esta pizarra es negra”; es decir, en la tematización de esta pizarra como negra; cierto que la oración puede interpretarse de esta forma, pero aquí debe comprenderse que este “como” no es propiamente primario de la predicación en tanto que tal, sino que es previo a ella, de modo que es lo que posibilita ante todo la estructura predicativa. La predicación tiene la estructura del “algo como algo”, pero de forma derivada; y la tiene sólo porque es predicación en un “experimentar”» (GA 21, pág. 145). Heidegger justifica este punto de vista en el párrafo siguiente: «Ante todo ahora sólo nos preguntamos si y hasta qué punto este significar, al que corresponde la estructura del “algo como algo” y que primariamente se produce como el tener-que-ver con algo, si y de qué modo este significar y su estructura de “algo como algo” funda el enunciado en tanto que enunciado. (...) En este comportamiento en términos de “cómo” que es el significar, si lo analizamos, algo está, en cada caso, siempre ya comprendido, es decir, está comprendido *aquello “como qué” entiendo este objeto que me sale al encuentro, una cosa, esta puerta*. Este “como qué” está pues comprendido de antemano; solamente a partir de ello lo que nos sale al encuentro, aquello con lo que tengo que ver, resulta comprensible como tal» (GA 21, pág. 146, cursivas mías).

Sin embargo esto significa que los entes, en el acto de *identificarlos* por sus características esenciales (en su «como qué» son) se encuentran ya preinterpretados. Por ello también, como ya vimos antes, el «estado de descubierto» de los entes (o «saber del mundo») presupone el «estado de abierto» de su ser¹² (o «saber del significado»),

¹² Respecto a este punto los ejemplos de Heidegger son innumerables. Como especialmente relevante puede elegirse el siguiente, extraído de *La pregunta por la cosa* (1935/36): «Cuando vemos por primera vez este fusil o incluso un determinado modelo de fusil, no es preciso ver primero que es un arma, sino que esto lo sabemos ya de antemano y *tenemos que saberlo*, si no no podríamos de ninguna forma llegar a reconocer el fusil como tal. En tanto que sabemos previamente lo que es un arma, y sólo de esta forma, el fusil que tenemos delante nos resulta *visible* en lo que es» (FnD, pág. 56).

Este ejemplo es también especialmente adecuado para entender la estrategia general que Heidegger utiliza para hacer plausible su posición por otra razón adicional importante. La maniobra consiste básicamente en lo siguiente: primero Heidegger elige como ejemplo un paradigma extraído del ámbito de los instrumentos. En relación con éste hace explícita su determinación funcional —que él denomina metafóricamente el «ser-qué» (*Was-Sein*), su esencia (en el sentido del «para qué» de su «poder-servir-

pues las predicaciones posibles —es decir, lo que puede decirse con sentido sobre los entes— se deciden de antemano en virtud de este «como qué» antepredicativo o, dicho de otro modo, dependiendo de las posibilidades contenidas en el comprender del «sobre qué».

Por otra parte, sin embargo, este tratamiento de los nombres —o del sujeto de la oración que sirve en cada caso para la identificación del referente— muestra la característica (común a todos los planteamientos descritos antes como «indirectos») de equiparar completamente los nombres a los predicados, en tanto que todas las expresiones lingüísticas, a partir de las cuales se construyen las oraciones, se entienden indistintamente como atributos que determinan «algo como algo». Este análisis de los nombres representa una consecuencia directa del supuesto de fondo a partir del cual se entiende la estructura de la relación designativa, a saber, que sólo es posible designar algo por medio de un significado, tal como había sido establecido ya —en cada caso por distintos motivos epistemológicos— por Frege y Husserl así como, en cierta forma, también por Russell y que, en definitiva, constituye el núcleo común de la teoría tradicional de la referencia («indirecta»).

Si se interpreta la relación designativa de este modo, ésta no constituye la designación directa de un objeto mediante un nombre, sino que se resuelve en la relación de atribución de un «qué» (*Was*) y un «cómo» (*Wie*) a través de los predicados que establecen el «sentido». Debido a ello, la categoría del «sentido» mediante el cual se describen los referentes adquiere un peso *epistemológico* mucho mayor en tanto que ahora es concebido como «constitutivo» para nuestro acceso a los «entes intramundanos» en tanto que tales.

Este papel epistemológico del «sentido» se expresa con particular

para»). Para ello, recurre naturalmente a un saber que ya tenemos: aquel saber relativo a la función de cada instrumento (y que distingue un instrumento de otro). Hasta aquí la estrategia resulta plausible; pero luego Heidegger toma este saber sobre el «ser-qué» de un instrumento (un saber que sólo metafóricamente puede designarse como tal) y lo generaliza, por medios analógicos, a nuestro saber de todos los entes: de la misma forma que sabemos «lo que es un arma» (más exactamente: para qué sirve), así igualmente «conocemos ya de antemano» «el cuerpo en tanto que corpóreo, la planta en tanto que vegetal, el animal en su “animalidad”, la cosa en su “coseidad”, etc.». Sin embargo, justo en este punto donde Heidegger quiere dar contenido a su propia metáfora, surge la duda justificada de si disponemos en general —aunque sólo sea implícitamente— de un saber de este tipo, o incluso si un saber semejante existe en general. En el capítulo 5 nos ocuparemos de las dificultades que acarrea esta suposición de un saber del significado a priori.

claridad en la explicación que ofrece Heidegger de la «apertura de los entes» en «De la esencia del fundamento»:

Pero el develar ontológico mismo acaece en (...) el encontrarse en medio de los entes y en los aquí fundados (...) comportamientos intencionados para con los entes. Pues incluso estos comportamientos, tanto si se interpretan *antepredicativamente como predicativamente*, no serían capaces de hacer accesibles los entes en sí mismos si su develar no estuviera *ya siempre de antemano iluminado* y dirigido mediante una comprensión del ser (constitución del ser: qué-y-cómo-ser de los entes). El «estado de manifiesto» del ser es lo que posibilita primero el «estado de develado» del ente (WG, pág. 28).

Lo crucial en esta explicación consiste en el hecho de que toda identificación de un ente y toda predicación respecto al mismo presupone ya una comprensión del ser, es decir, sólo puede tener lugar por medio de un «sentido» «a partir del cual algo resulta comprensible como algo» (SyT, págs. 151/170). Pero dado que, en opinión de Heidegger, en el caso de la identificación de algo como algo, el «sentido» es también responsable del «como qué» del ente, de ello se sigue, para él, que este «estado de abierto» del ser de los entes» haya de concebirse al mismo tiempo como un «saber de la esencia» (puesto que, según Heidegger, «llamamos esencia a lo que algo es, al cómo es» (UKW, págs. 1/11)). En este sentido, toda designación incluye por principio una descripción de dicha esencia. Por ello puede decir, en las ya citadas Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38, que: «“Ver” la esencia significa: *establecer —alzar en la palabra que nombra—* lo desoculto del ente, el ente en su “desocultamiento” (...) y así, en la evidencia del saber de la esencia, dejarlo “puesto”» (GA 45, pág. 96, cursivas mías).

Esta concepción de la relación de designación que encontramos aquí había sido desarrollada por Heidegger desde el principio de su carrera, como se aprecia ya en su escrito de habilitación titulado *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), donde expone lo que —según su opinión— constituye la «correcta concepción del modo de significar del nombre» (GA 1, pág. 349):

El nombre significa su objeto tanto si éste existe como si no. Así, el nombre «Sócrates» designa el significado «Sócrates» (...). El nombre no significa, pues, un objeto en tanto que medible en el tiempo, es decir, en tanto que objeto real y duradero, sino que es aplicable *al «qué» de cada objeto (de essentia cuius libet)* (GA 1, pág. 348).

Esta comprensión «clásica» de los nombres como sinónimos de descripciones¹³ (o la teoría de la referencia «indirecta») resulta todavía más clara y destacable (de forma acusada si se atiende a sus consecuencias) después de la *Kebre* en su constante dedicación a la «palabra».

Como ya hemos constatado en el curso del trabajo, Heidegger intenta hacer plausible con ello una concepción en virtud de la cual el «nombrar» mediante una «palabra» no puede concebirse simplemente como una mera relación óptica de designación (entre «nombre» y «ente»), sino como desempeñando y ejemplificando una función de «apertura del mundo». Para poder lograr esto, Heidegger (en «Hölderlin y la esencia de la poesía») toma la poesía como punto de partida y concibiéndola como «fundación mediante la palabra y en la palabra (...), la fundación del ser mediante palabras» (HWD, págs. 41/61) se apoya en ella para dejar claro que

Este nombrar [del poeta, C.L.] no consiste en que a algo ya conocido de antemano se le dote con un nombre, sino (...) que sólo *mediante ese nombrar* queda establecido *lo que el ente es*. Así resulta cognoscible como ente (HWD, págs. 41/61, cursivas mías).

A partir de estas dos premisas que apoyan su concepción de la relación designativa —es decir, que «ha de abrirse el ser para que aparezca el ente» (HWD, págs. 41/61) y que esta «apertura» ha de producirse como «fundación del ser» «mediante la palabra y en la palabra»— Heidegger extrae la conclusión inversa, que intenta hacer plausible en su artículo «La esencia del lenguaje» partiendo de un verso de un poema de Stefan George, a saber que «no hay cosa alguna donde falta la palabra» (UzS, págs. 163/146). En relación con ella comenta Heidegger: «Sólo cuando se ha encontrado la palabra para la cosa, es ésta una cosa. Sólo entonces *es*. (...) La palabra es la que proporciona el ser a la cosa», es decir «qué es y cómo es. (...) algo es sólo, cuando la palabra apropiada (...) nombra algo como siendo y, de este modo, *funda el ente* correspondiente *en cuanto tal*», por lo cual «[e]l ser de todo aquello que es habita en la palabra. Consecuentemente es válido el principio: el lenguaje es la casa del ser» (UzS, págs. 164-166/147-149).

¹³ Véase respecto a este tema la visión de conjunto que ofrece Ursula Wolf de las distintas interpretaciones de la relación designativa en el volumen editado por ella *Eigenamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt, 1985.

En lo que sigue intentaremos clarificar la relación entre los supuestos fundamentales de la teoría de la referencia «indirecta» y este tipo de idealismo lingüístico en el que lo que las cosas son se equipara con lo que contingentemente nos es «abierto» en un lenguaje. Para ello seguiremos dos pasos:

- Primero analizaremos las *consecuencias epistemológicas* que extrae Heidegger de esta concepción de la relación designativa y que han de verse como una consecuente elaboración de las presuposiciones inherentes a la diferencia ontológica que conducen, inevitablemente, a una hipostatización del lenguaje (4.1.1.)
- Finalmente abordaremos las *presuposiciones relativas a la teoría del significado* subyacente a esta concepción (4.1.2.) a fin de examinar su *consistencia y plausibilidad* al contrastarla con las tesis principales de la teoría de la referencia «directa» (4.2.).

4.1.1. *Las consecuencias epistemológicas*

Con esta concepción de la relación designativa Heidegger defiende, pues, una teoría de la referencia «indirecta», en cuanto que los entes sólo resultan accesibles por medio de un «sentido»¹⁴.

Este punto de vista se expresa de forma condensada en la mencionada tesis de Heidegger extraída de «Hölderlin y la esencia de la poesía», donde al explicar la relación designativa expone: «Ha de abrirse el ser para que aparezca el ente» (HWD, págs. 41/61). Esta concepción resulta todavía más clara si se tiene presente la siguiente cita de *Grundprobleme der Phänomenologie*, donde intenta aclarar el «descubrimiento de los entes»:

El ente sólo puede descubrirse, bien por la vía de la percepción o por cualquier otro tipo de acceso, cuando el ser del ente ya está abierto —cuando lo entiendo (GA 24, pág. 102).

Por ello, el «sentido» de una palabra, en tanto que descripción implícita de lo nombrado con ella, es responsable de «como qué» y

¹⁴ El mismo Heidegger, en sus Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38, había definido ya el «sentido» del siguiente modo: «“Sentido” = ámbito del “proyecto” —lo abierto y el fundamento del ser mismo y su esencialidad» (GA 45, pág. 200).

«de qué modo» ello nos aparece, es decir, de qué «constitución del ser» hay que atribuirle. Por esta razón el saber relativo al «sentido» —o sea, el saber sedimentado en una «comprensión del ser»— puede denominarse, según Heidegger, «saber de la esencia» (GA 45, pág. 81). De esta forma, las predeterminaciones aportadas a través del sentido son concebidas por Heidegger como «posibilidades», es decir, como un «círculo de predeterminaciones» (*Umkreis von Vorzeichnungen*) (GA 21, pág. 188) que delimita, de entre todas las predicaciones posibles relativas a los entes correspondientes, cuáles tiene sentido y cuáles no, constituyendo de esta forma el «ámbito» «dentro del cual el ente puede presentarse expresamente y resultar “decible” en tanto lo qué es y cómo es». (WW, pág. 12)

En la medida en que el «saber de la esencia» permite diferenciar de antemano los enunciados con sentido de los absurdos y sin sentido —separando así lo que puede decirse de lo que no—, representa también la condición de posibilidad del «saber de los hechos». Frente a éste, posee un estatus *apriórico*, puesto que es *constitutivo* de nuestro acceso a los «entes intramundanos» en cuanto tales, ya que es aquello que, ante todo, «abre» el «ser de los entes» necesario para su «aparecer» —momento a partir del cual pueden hacerse luego comprobaciones de hechos con sentido. De modo que «el saber de la esencia dirige y predomina toda experiencia y todo comportarse respecto a los entes» (GA 45, pág. 76). También por ello, naturalmente, al «nombrar fundante del ser y de la esencia de todas las cosas» le corresponde la peculiaridad de que «no es un “decir” cualquiera, sino aquél mediante el cual se hace patente todo aquello de lo que luego, en el lenguaje cotidiano, hablamos y tratamos» (HWD, pág. 43). Ello permite apreciar también que esta «fundación» de lo «decible» (o sea, este «saber de la esencia») es también —y sobre todo— responsable de la *identificación* de los entes particulares, tal como subraya Heidegger en las Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38:

Según de qué manera y hasta qué punto vislumbramos la esencia somos capaces de *tener experiencia y determinar* las cosas particulares. Aquello *que* anticipamos y *cómo* lo anticipamos *decide* sobre lo que en cada caso efectivamente *vemos* en particular (GA 45, pág. 65, cursivas mías).

Esta concepción se apoya en la *estricta separación* —procedente de una lectura hipostatizante de la diferencia ontológica— entre el

«estado de descubierto» del ente y el «estado de abierto» de su ser, es decir, entre la experiencia intramundana y el plexo de sentido que abre previamente el mundo (cfr. GA 24, pág. 102), tal como hemos visto ya en el capítulo precedente. Desde un punto de vista epistemológico la consecuencia de esta separación es, a su vez, la correspondiente *separación* entre el «*saber a priori de la esencia*» y el «*saber a posteriori de los hechos*» (o sea, entre el saber del significado y el saber de los hechos), en el sentido de una relación de derivación de éste frente a aquél: del mismo modo que —en virtud de la diferencia ontológica— «el ser no es nunca explicable mediante los entes, sino que es, en cada caso, ya lo “transcendental” para todo ente» (SyT, págs. 208/228), Heidegger concluye en relación al «saber de la esencia» (entendida como «estado de abierto del ser») que «la esencia no se obtiene a partir de los hechos, pero tampoco es hallada jamás como un hecho» (GA 45, pág. 83)¹⁵.

En «Hölderlin y la esencia de la poesía» Heidegger mismo apunta explícitamente al vínculo interno que existe entre, por una parte, la separación entre el saber de la esencia y el saber de los hechos y, por otra parte, la diferencia ontológica cuando explica el «nombrar» de la palabra como «fundación del ser»:

Ser nunca es un ente. Pero dado que el ser y la esencia de las cosas no pueden nunca calcularse ni derivarse de lo existente, deben ser creados, establecidos y donados libremente. Esta libre donación es «fundación» (HWD, páginas 41/61).

En el capítulo anterior, al discutir los distintos aspectos de la concepción heideggeriana de la «fundación» de la verdad mediante un «saber de la esencia» que «abre mundo», nos hemos encontrado ya con esta caracterización, que Heidegger había desarrollado en «El origen de la obra de arte». Partiendo del extenso análisis contenido en este artículo podemos presentar ahora, apoyándonos en los resultados del último capítulo, las consecuencias epistemológicas que Heidegger extrae de su «intensionalismo».

Recordemos que, según la concepción de Heidegger, toda «apertura del ente», es decir, todo «saber de la esencia» es, primero,

¹⁵ Esta misma valoración es la que ofrece Heidegger cuando en «La pregunta por la técnica» explica: «Si buscamos la esencia del árbol debemos percatarnos que aquello que constituye al árbol como árbol no es ello mismo un árbol que pueda hallarse entre los demás árboles» (FnT, pág. 9).

- un «donar», es decir, frente a la experiencia «óptica», es una libre «donación» y, con ello, está *estrictamente separado* de todo saber intramundano de los hechos (puesto que la esencia «no se obtiene a partir de los hechos, pero tampoco es hallada jamás como un hecho») y, segundo,
- un «fundamentar», es decir, es un *criterio normativo absoluto* de toda posible fundamentación, y por tanto también de cualquier posible saber de los hechos; por ello, la fundación misma tiene que «carecer de fundamento» (GA 45, pág. 83) o, lo que es lo mismo, «la aprehensión de la esencia y el saber de la esencia es ya, por su parte, lo regulativo y normativo mismo» (GA 45, pág. 81), puesto que «la comprensión del ser ofrece, en tanto que la respuesta más previa por antonomasia, la primera y última fundamentación» (WG, pág. 65).
- finalmente, la «donación» es también un «inicio», es decir, representa una *totalidad coherente y cerrada en sí misma*, que *ni puede ser corregible* ni puede hallarse en una relación de continuidad (o de conmensurabilidad) con otras posibles «aperturas» del ser (con lo que tiene, por tanto, un carácter «epocal»).

De esta visión general de las distintas características del «saber de la esencia» (o del saber del significado) puede inferirse que las últimas dos consecuencias relativas a tal saber dependen esencialmente de la validez de la primera premisa, la cual sólo puede entenderse como una distinción categorial —en el sentido de *a priori/a posteriori*— entre «saber del significado» y «saber del mundo». En el capítulo anterior nos hemos ocupado ya de la elevación normativa del «saber de la esencia» a la categoría de «fundación de la verdad» que aquí se aprecia; y en el siguiente (5.1.) nos ocuparemos de la comprensión de la ciencia que se sigue de las consecuencias epistemológicas vinculadas con esta posición, en particular por lo que respecta al falibilismo y a la inconmensurabilidad de las teorías.

En el presente contexto queremos no obstante centrarnos en la primera premisa, es decir, en la tesis de la estricta separación entre «saber *a priori* de la esencia» y «saber *a posteriori* de los hechos»¹⁶, a

¹⁶ El mismo Heidegger muestra, en *Kant und das Problem der Metaphysik*, la cercanía de su propia construcción teórica (mediante la que se establece la relación entre el «conocimiento de la esencia», que surge de una «comprensión del ser», y el conocimiento de los hechos) con la dicotomía kantiana a priori/a posteriori. Heidegger em-

fin de investigar las tareas que Heidegger encomienda a este «saber de la esencia».

4.1.2. *Las presuposiciones relativas a la teoría del significado*

Sólo se puede valorar adecuadamente el sentido de mantener un saber del significado —o «saber de la esencia»— independiente de

prende en esta obra una peculiar reformulación de las intuiciones básicas de la *Crítica de la razón pura* mediante los resultados obtenidos en SyT. En este contexto comenta el «giro copernicano» de la siguiente forma: «El conocimiento óntico puede asimilarse a los entes (“objetos”) sólo cuando estos entes están ya previamente develados en tanto que entes, es decir, están reconocidos en su “*constitución del ser*”. (...) ¿Qué tipo de conocimiento hay en el comprender ontológico? En él se conocen los entes. (...) Este “*ser qué*” de los entes es aportado a priori en el conocimiento ontológico, previamente a toda experiencia óntica y justamente para ésta. Kant llama “*sintético*” al conocimiento que aporta el contenido esencial (*Wasgehalt*) de los entes o que descubre los entes mismos. Así, el interrogante sobre la posibilidad del conocimiento ontológico se convierte en el problema de la esencia de los juicios sintéticos a priori» (KPM, págs. 13-14/19-20, cursivas mías).

Heidegger, después de haber equiparado «conocimiento ontológico en sentido amplio» con «comprensión previa del ser» (pág. 11), infiere sin duda de todo ello que al «conocimiento de la esencia» (o «comprensión del ser») le corresponde el estatus de los juicios sintéticos a priori, es decir, lo concibe —en total paralelismo con la arquitectura kantiana— como condición de posibilidad del conocimiento de los hechos.

Por otra parte, no puede, sin embargo, pasarse por alto la diferencia entre Heidegger y Kant, pues precisamente desde la perspectiva de Heidegger «a priori» no puede significar nunca «válido universalmente»; el «a priori» en el sentido de Heidegger es más bien una consecuencia del círculo del comprender, es decir, del hecho de que «toda interpretación que ha de contribuir a la comprensión, tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar» (SyT, págs. 152/170), lo que implica que el «estado de descubierto» de los entes presupone el previo «estado de abierto de su ser». Con ello, efectivamente todo *proyecto* de «constitución del ser» de los entes tiene un estatus apriórico frente al «estado de descubierto» de los entes (un estado que aquél hace posible), pero dichos proyectos, a su vez, sólo pueden surgir a partir de una «comprensión del ser predominante» (es decir, a partir de una «constitución de sentido» particular y contingentemente válida) y, por ello, cambian históricamente (cfr. SyT, págs. 362/392).

A pesar de este cambio radical en la interpretación de los constructos teóricos de la filosofía fundamental, el modelo heideggeriano adopta la arquitectónica de ésta, en tanto que da por sentada, sin ningún tipo de problematización, la división tradicional entre a priori y a posteriori (para un análisis más detallado, véase el cap. 5.1.).

Como veremos enseguida es precisamente y solamente esta tarea *epistemológica* del «conocimiento de la esencia» —es decir, su carácter «constitutivo» para todo posible conocimiento de los hechos— lo que hace interesante, desde el punto de vista filosófico, el postulado de un saber del significado radicalmente aislado de la totalidad de nuestro saber de fondo.

todo saber de los hechos y superior a él si se contempla sobre el transfondo de las funciones que corresponden a dicho «saber de la esencia» en la concepción de Heidegger y de las que en el capítulo anterior hemos discutido ya algunos aspectos. En el presente contexto debe subrayarse especialmente que este «saber de la esencia» supuesto implícitamente (y derivable de la «comprensión del ser predominante» (SyT, págs. 362/392)) cumple dos cometidos:

- Por un lado, dado que asegura la identidad del significado, garantiza la *objetividad de la experiencia* —o, en términos heideggerianos, el «estado de descubierto» de los entes—, es decir, es condición de posibilidad de 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» (HWD, págs. 39/59-60, cursivas mías).
- Por otro, dado que al solventar la primera tarea consigue al mismo tiempo originar un unitario «“sobre qué” del habla, “compartido” ya en el “ser con” (*Mitsein*)» (SyT, págs. 164/183), garantiza la *intersubjetividad*, es decir, constituye la condición de posibilidad del habla (o sea, de la «articulación significativa de la inteligibilidad» (SyT, págs. 162/181)) o, lo que es lo mismo, de la *comunicación*.

El «saber de la esencia» (o «saber del significado») puede hacerse cargo de todas estas tareas por dos motivos:

- En primer lugar, porque no posee el estatus de un saber explícito, sino que juega el papel de una *precomprensión implícita* (o un saber de fondo) que «es inherente al “ser con”» (SyT, págs. 161/180) y, por tanto, es compartido por todos aquellos que se encuentran en el ámbito de una determinada «comprensión del ser».
- En segundo lugar, además, porque origina el «estado de abierto de los entes» de tal modo que, al mismo tiempo,
 - a) tiene a su cargo la *constitución* de los entes *en tanto que intramundanos*, con lo que incluye el «como qué» (*Als-was*) que diferencia los entes entre sí y
 - b) pone a disposición todo lo requerido para la *identificación* de los entes determinados, ya que contiene además el modo

«cómo» (*Als-wie*) aparecen los entes —e incluso «la posibilidad del “cómo” en general» (WG, pág. 39)— por lo que configura las condiciones necesarias y suficientes para la identificación de cualquier ente determinado.

Esta combinación de tesis tiene exactamente como resultante el nexo de funciones que tradicionalmente se asignaron al «saber del significado» (frente al «saber de los hechos») para poder defender con su ayuda la concepción intensionalista fundamental según la cual la intensión determina la extensión (o el sentido determina la referencia). Ésta puede entenderse entonces como explicación de la intuición fundamental de que *la identidad del significado garantiza la identidad de la referencia*.

Al «saber del significado» le corresponde —al menos según la concepción del «intensionalismo»— una papel explicativo en los siguientes tres campos, que constituyen el radio de acción de una teoría del significado: dicho saber representa, al mismo tiempo,

- la totalidad de aquello que implícitamente todo hablante sabe y tiene que saber (es decir, aquello que permitiría describir exhaustivamente su competencia lingüística);
- lo que, en relación a cada signo particular, ofrece una predeterminación apriórica de aquello que puede ser nombrado por él (es este saber apriórico el que, en tanto que se entiende construido a partir de verdades analíticas, permite enjuiciar dos signos como sinónimos; con ello se delimita, al mismo tiempo, el ámbito de lo analítico), y finalmente
- lo que *fija la referencia* (es decir, lo que ofrece los criterios de identificación de los referentes respectivos).

Sin embargo, en los dos o tres últimos decenios y debido a diversas reflexiones relativas a cada uno de estos tres puntos, la imagen de conjunto que resulta de la teoría tradicional del significado y de la referencia ha perdido parte de su fuerza de convicción. Cada vez resulta más claro que, a pesar de que las tres descripciones mencionadas concuerdan con nuestro saber de fondo en general, es decir, considerado en su totalidad —en el sentido del saber presupuesto en una comunidad de lenguaje—, no es posible aislar de forma precisa y general en relación con dicha totalidad ningún elemento que, en tanto que «saber del significado», pudiera ejercer simultáneamente todas estas

funciones, siendo igualmente imposible llevar a cabo dicha operación en relación con los distintos componentes del lenguaje; es decir, no parece haber tampoco un «sentido» fregeano capaz de asumir al mismo tiempo las tres tareas¹⁷.

En el curso de los últimos años diversos autores han aportado un tipo de argumentos en los que vamos a centrarnos para examinar la plausibilidad de la teoría de la referencia y del significado implícita en la obra de Heidegger. Estos autores, partiendo de un enfrentamiento crítico con el «intensionalismo», han iniciado la elaboración de una «nueva» teoría de la referencia que abandona —o al menos pone en cuestión— la presuposición de un «sentido» o un significado compartido por todos los hablantes, tanto para la explicación de la objetividad de la experiencia como para la explicación de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico. Con ello, emprenden una cierta deflación del concepto de significado. Entre los distintos autores citados ya en la introducción a este capítulo, Hilary Putnam es el que más intensamente se ha enfrentado a las dificultades internas del intensionalismo. Por ello, y en cuanto representante de este nuevo enfoque teórico, nos apoyaremos en sus argumentos, cuyo objetivo no es otro que diseñar, frente a la concepción tradicional, una teoría de la referencia «directa»¹⁸.

4.2. El reto de la teoría de la referencia «directa»

En la argumentación de Putnam pueden distinguirse dos planos: en el primero se someten a discusión las tesis de la teoría tradicional

¹⁷ Cfr. N.U. Salmon: *Reference and Essence*, parte I, aquí pág. 56. En la misma línea se encuentra la observación de Putnam en «Meaning Holism»: «Si el significado está determinado, no es una cosa lo que hace que lo esté» (RHF, pág. 295).

¹⁸ Dado que Putnam insiste en que «referencia no es simplemente una cuestión de «conexiones causales», es una cuestión de interpretación» (RR, págs. 118/181) queremos evitar aquí la fórmula, tan común como errónea, que presenta esta teoría como una teoría «causal» de la referencia. Putnam propuso primero, en lugar de dicha fórmula, adoptar la descripción de dicha posición como «teoría de la *especificación* de la referencia basada en la cooperación social plus la contribución del entorno» (MMS, pág. 58); dado que no se ha impuesto como solución terminológica ni posee para ello la imprescindible brevedad, él mismo ha pasado a usar, como hacemos aquí, la denominación acuñada por Salmon (*op. cit.*) de «teoría de la referencia «directa»» (cfr. H. Putnam: «Truth, Activation Vectors and Possession Conditions for Concepts», en *Philosophy and Phenomenological Research* 52/2, 1992).

—intensionalista— del significado y en el segundo se emprende una revisión del concepto de referencia defendido en el seno de esta teoría.

Por un lado, Putnam muestra desde una perspectiva *epistemológica* las dificultades que surgen cuando, partiendo de la totalidad de nuestro saber de fondo, se intenta aislar aquel saber que supuestamente tiene que asumir las tres tareas antes mencionadas, es decir, el «saber del significado». Estas dificultades hacen que resulte imposible o inconsistente intentar sustituir —o declarar superflua— la teoría de la referencia por medio de una teoría del significado (que tiene que explicar entonces el surgimiento de la referencia a través del «sentido» o la «intensión») ¹⁹. Las conclusiones de Putnam respecto a esta cuestión se han ido radicalizando a lo largo de la discusión ²⁰ hasta llegar a la posición que, de forma particularmente aguda, presenta en la introducción de *Representación y realidad*: una teoría del significado en el sentido del «intensionalismo» que se correspondiera al mismo tiempo con nuestras intuiciones preteóricas respecto al «significado» —es decir, que fuera una teoría del concepto lingüístico de significado— no es posible, sobre todo, por las razones metodológicas señaladas ya por Quine con sus argumentos tendentes a mostrar el fenómeno del «holismo del significado»; una vez aceptados éstos, no resulta posible trazar de una vez por todas una línea divisoria entre el saber del significado y el saber de los hechos (Putnam habla en este contexto de la «estrecha conexión (...) entre problemas relativos al significado y problemas relativos a la fijación de las creencias» (RR, págs. xiii/16)).

Por lo demás, la problemática que gira en torno al concepto de «significado» (es decir, las relaciones de «identidad de significado» o «diferencia de significado») no concierne tanto al ámbito relativo a la

¹⁹ Sobre este punto, véase M. Devitt, *Language and Reality*, Oxford, 1987, págs. 30 y ss., así como E. Runggaldier: *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*, Berlín, 1985, pág. 80.

²⁰ Dado que lo que aquí nos interesa son exclusivamente las dificultades internas de la posición de Heidegger queremos entrar lo menos posible en las diferencias entre las distintas fases que, respecto a la elaboración de este punto de vista, se aprecian en la obra de Putnam. Ello resulta además justificado por cuanto que una constante de su obra es precisamente el rechazo del «intensionalismo». La radicalización mencionada en el texto ha tenido lugar en el campo de los conceptos de «significado» y «teoría del significado»; en este punto sus concepciones en «The Meaning of "Meaning"» se diferencian fuertemente de sus ideas posteriores, como puede apreciarse, por ejemplo, en su artículo «Meaning Holism».

teoría de la referencia (o sea, a la investigación de la relación lenguaje-mundo), como al relativo a los problemas del comprender y la traducción (es decir, a la relación lenguaje-lenguaje)²¹. Aunque esta constatación podría dejar abierta todavía la posibilidad de diseñar una teoría del significado independientemente de una teoría de la referencia y sin las cargas que ésta supone, Putnam se muestra sin embargo, respecto a esta idea, igual de escéptico que frente al intento tradicional, más complejo: «En el curso del argumento defendiendo el punto de vista de que no existe un criterio de identidad de significado a excepción de la práctica interpretativa actual —un punto de vista que Quine y Davidson han hecho famoso» (RR, págs. xiii/17)²².

²¹ Así lo considera Putnam en *Representación y realidad*. Citaremos extensamente el pasaje correspondiente puesto que aquí, además, resulta claro el escepticismo —y las razones que lo sostienen— con el que Putnam contempla la posibilidad de una teoría del significado —en el sentido fuerte de «teoría»— llevada a cabo con independencia de una teoría de la referencia:

Si se acepta ésto [las conclusiones a las que se llega mediante la teoría de la referencia «directa», C.L.] puede surgir entonces un nuevo interrogante: ¿por qué hace falta una noción de significado? Si podemos dar cuenta del modo como nuestras palabras refieren a la cosas a que se refieren sin apelar a la idea de que están asociadas con «significados» establecidos y fijos, entonces ¿por qué hay que tener una noción de significado en absoluto? Pero esto no es realmente un problema: la mejor forma de entenderse con gente que habla un lenguaje diferente —u, ocasionalmente, incluso con gente que habla nuestro «propio» lenguaje de un modo distinto— es encontrar una «equivalencia» tal entre los lenguajes que pueda esperarse —después de tener en cuenta el debido margen de diferencia entre las respectivas creencias y deseos— que al proferir una frase en el otro lenguaje en un contexto dado se evocarán normalmente respuestas similares a las respuestas que uno esperaría si se hubiera encontrado en la propia comunidad de habla y hubiera proferido la frase «equivalente» en el lenguaje propio. Un filósofo escéptico como Quine no se daría por satisfecho con esta «definición» de «identidad» (*sameness*) de significado, (...) porque la identificación de contextos como «los mismos» presupone ya el «esquema de traducción» cuyo grado de adecuación se está comprobando, y porque la identificación de creencias y deseos presupone, igualmente, la traducción. Pero en el mundo real nuestro problema no es el problema teórico de la «indeterminación» (...) sino la dificultad de encontrar incluso *uno* [un esquema adecuado de traducción, C.L.] que realice el trabajo. Que tenemos éxito en encontrar tales esquemas en el caso de todos los lenguajes humanos es el hecho antropológico básico en el que se apoya toda la noción de «identidad de significado» (RR, págs. 25-26/54-55).

²² En pasajes posteriores Putnam aborda más detalladamente las razones para este escepticismo. En relación con la práctica de la traducción comenta: «Cuándo tenemos que dar cuenta de dos palabras como teniendo el mismo significado a pesar de la diferencia entre *sus* creencias y *nuestras* creencias que la interpretación misma que estamos construyendo nos obliga a establecer, y cuándo las creencias que estamos atribuyendo como resultado de la traducción son tan extrañas como para vernos obligados a revisar la traducción, es una cuestión de «razonabilidad». *Una definición funcionalista de la sinonimia y la co-referencialidad formalizaría (y, probablemente, «reconstruiría racionalmente») este juicio intuitivo de razonabilidad*. Y he argumentado que esto no resultaría más fácil que dar cuenta de la naturaleza humana *in toto*. La idea de construir

Analizaremos con detalle esta línea de argumentación en el apartado 4.2.1.

El segundo plano en el que Putnam argumenta contra el intensionalismo es el de la cuestión metateórica relativa al concepto de referencia propio de la teoría tradicional: Putnam pone aquí en cuestión, desde una perspectiva *pragmática*, la concepción de la referencia como «identificación»²³ que es característica de la posición intensionalista. Si en lugar de una aproximación semántica²⁴ se elige una perspectiva pragmática, es decir, si se adopta una estrategia dirigida-explicar el éxito de la comunicación (y, con ello, de la *utilización* de símbolos lingüísticos), es posible ver con claridad que la actividad del «referir» o del «designar», por un lado, y la del «identificar», por otro, son dos actividades totalmente distintas (por lo que no pueden equipararse). Esta idea, con todas las consecuencias que lleva aparejadas, representa a su vez uno de los puntos más interesantes —al menos en nuestro contexto— de la teoría de la referencia «directa».

Sólo mediante esta distinción —obtenida sobre una base pragmática— y gracias a la posibilidad que ofrece de distinguir entre dos modos distintos de uso de los términos lingüísticos (el uso «referencial» y el uso «atributivo»), es posible minimizar el saber que los hablantes necesitan para el éxito de la comunicación —y que constituye, por tanto, su competencia lingüística— hasta un grado que resulta plausible desde un punto de vista lingüístico. Esto permite, a su vez, poner en cuestión el «carácter constitutivo» del «significado». (Aclaremos estas distinciones en el apartado 4.2.2.). Cuando se toma en cuenta las consecuencias procedentes del fenómeno del «holismo del significado» al analizar un planteamiento como el heideggeriano se pone de manifiesto:

realmente tal definición de sinonimia o co-referencialidad es totalmente utópica» (RR, págs. 75/122-123). Estas reflexiones se apoyan en los argumentos relativos a la teoría de la racionalidad, que Putnam desarrolla en el último capítulo del libro, donde, con la ayuda de una aplicación analógica de los resultados obtenidos por las conocidas reflexiones de Gödel en relación a los sistemas axiomáticos deductivamente cerrados, argumenta en contra de una teoría de la racionalidad entendida estrictamente como una teoría reduccionista. (*vid.* especialmente págs. 118 y ss./181 y ss.).

²³ Sobre las distintas concepciones y asimilaciones en relación con el concepto de referencia (como «identificación», como «relación de satisfacción» y como «designación rígida»), véase Runggaldier (1985).

²⁴ Sobre las debilidades de un planteamiento semántico frente a los planteamientos pragmáticos puestas al descubierto por las nuevas reflexiones en torno a una teoría de la referencia, *vid.* E. Runggaldier, *op. cit.* págs. 234.

- por una parte, que ningún elemento de nuestro saber de fondo puede garantizar que «esté develado lo uno y lo mismo en lo que nos ponemos de acuerdo, aquello en base a lo cual estamos de acuerdo», y
- por otra parte, que las condiciones para la identificación de la referencia («como algo») no coinciden con las condiciones de posibilidad del éxito de la comunicación.

El debilitamiento del concepto de significado que estas dos limitaciones traen consigo es precisamente lo que permite esgrimir con éxito intuiciones falibilistas frente a hipostatizaciones del lenguaje como la heideggeriana.

4.2.1. *La separación imposible*

En el conjunto de los trabajos filosóficos de Hilary Putnam es recurrente la dedicación a la cuestión del significado de «significado» y a la consecuente reflexión en torno a la presuposición de la teoría tradicional según la cual es posible establecer de modo preciso y con carácter general una línea divisoria entre el saber del significado y el saber de los hechos (con ayuda de la cual podrían solventarse con medios semánticos los problemas clásicos de la epistemología).

En el curso de su reflexión sobre esta constelación de problemas Putnam ha presentado múltiples variaciones de sus concepciones e incluso ha modificado importantes puntos de vista. Pero todos estos cambios han girado siempre en torno a la clarificación de su posición —que en principio se mantiene invariable— en el marco de su enfrentamiento a la teoría tradicional de la referencia y del significado «intensionalista»; el impulso permanente ha sido siempre el intento de desarrollar una comprensión de la relación de referencia —o de designación— que se alejara de esa concepción tradicional.

Nuestro interés aquí se centra exclusivamente en esbozar las ideas rectoras —que toman cuerpo cada vez de forma más clara a lo largo de su obra— y los nexos más importantes, dentro de esta controversia con la teoría tradicional de la referencia, en tanto que ésta refleja consecuencias problemáticas muy parecidas a las de la posición de Heidegger y análogas dificultades internas. Por ello, en lo que sigue prescindiremos explícitamente de las diferencias que, eventualmente y en diversos estadios, pueden observarse en el diseño final de las

ideas de Putnam relativas a los conceptos y problemas ligados con el «significado» y con la teoría del significado.

Para presentar el concepto tradicional de «significado» (o de «saber del significado») en sus distintas dimensiones tomaremos como hilo conductor el «análisis de componentes» que Putnam ofrece en «El significado de “significado”» y considera la «forma de descripción normal del significado de una palabra» (pág. 269). Basándose en el ejemplo de la expresión «agua», propone el siguiente análisis:

«Mi propuesta es que la forma de descripción normal del significado de una palabra debe ser una secuencia finita, o “vector”, cuyos componentes deben incluir ciertamente los siguientes (podría ser conveniente tener también otros tipos de componentes): (1) marcadores sintácticos aplicables a la palabra, p. ej. “nombre”; (2) marcadores semánticos aplicables a la palabra, p. ej. “animal”, “período de tiempo”; (3) una descripción de las características adicionales del estereotipo, si las tiene; (4) una descripción de la extensión.

La siguiente convención es una parte de esta propuesta: los componentes del vector representan todos una hipótesis sobre la competencia individual del hablante, *excepto la extensión*. Así, la forma de descripción normal para “agua” podría ser, en parte:

MARCADORES SINTÁCTICOS	MARCADORES SEMÁNTICOS	ESTEREOTIPO	EXTENSIÓN
nombre de masa, concreto;	clase natural; líquido;	inoloro; transparente; insípido; que apaga la sed; etc.	H ₂ O (admite algunas impurezas)»

(MM, págs. 269/191).

Esta descripción estándar incluye de manera particular las tareas que, como vimos al principio, se atribuyen al «saber del significado» en el marco del «intensionalismo». Putnam resume estas funciones del saber del significado del siguiente modo: «El problema tradicional del significado se divide en dos problemas. El primer problema es dar cuenta de la *determinación de la extensión*. (...) El otro problema es describir la *competencia individual*» (MM, págs. 246/165-166).

En relación con la primera de las cuestiones se aprecia en seguida que el análisis del «significado» de Putnam no coincide con el análisis de la teoría tradicional de la referencia, puesto que al *incluir* la extensión como componente del *significado* convierte en trivialmente verdadera la tesis del «intensionalismo» según la cual «la intensión determina la extensión». Descubrir los mecanismos de fijación de la referencia deja de ser, pues, la pretensión y tarea de la teoría del «significado» y deja, con ello, también de ser un problema; es más, aquella tarea puede considerarse ahora resuelta. Por ello, Putnam prefiere «identificar “significado” con un par ordenado (...) de entidades, *una de las cuales es la extensión*», puesto que «haciendo esto resulta trivialmente verdadero que *el significado determina la extensión*» (MM, págs. 246/165).

Respecto a la segunda de las funciones del significado mencionadas por Putnam también resulta claro, sin embargo, que, prescindiendo del cuarto componente comentado, todos los componentes del «significado» caracterizan igualmente aquel saber que, según la teoría tradicional, forma parte de la competencia lingüística, es decir, del saber del significado.

El menos problemático aquí es, obviamente, el primer componente o «marcador sintáctico», al que hay que otorgar sin duda el estatus de un saber que capacita para la comunicación. El segundo componente, los «marcadores semánticos», especifican los llamados «predicados sortales» o las categorizaciones responsables de la «identidad sortal» (en la terminología de Heidegger: la «esencia», el «qué es» constitutivo de los entes); y, finalmente, el tercer componente, los «estereotipos», proporciona el saber que tradicionalmente fue considerado condición para la identificación de los referentes (en el lenguaje de Heidegger: el «cómo es» de los entes). Según las teorías tradicionales del significado que se mueven en el marco del «intensionalismo», todos estos componentes eran elementos del saber del significado.

Sobre el transfondo de estas distinciones de Putnam pueden disccionarse, sin embargo, las dificultades con las que topan todos los intentos de establecer un límite preciso y exacto entre el saber del significado y el saber de los hechos. Son aquellos componentes que tienen una carga semántica —es decir, los «marcadores semánticos» y los «estereotipos»— los que se oponen especialmente a esta delimitación. Por ello Putnam centra su análisis en dichos componentes a fin de comprobar si pueden servir para explicar un supuesto «saber del

significado» separado estrictamente de todo saber de los hechos o incluso «constitutivo» de éste.

Para situar y valorar la discusión que ofrece Putnam de esta problemática hay que anticipar que su estrategia consistirá en desarrollar en dos direcciones distintas las dificultades inherentes al intento de asignar las citadas funciones a una parte concreta y aislable de nuestro saber de fondo. La argumentación resultante —que discurre así por dos vías complementarias— tiene que mostrar, por una parte, que el saber perteneciente a la competencia lingüística no coincide con el saber necesario para la fijación de la referencia y que, por ello mismo, este último tampoco puede constituir un «saber del significado» en el sentido de la teoría tradicional.

Respecto a los tres primeros componentes hemos mencionado ya que la inclusión del «marcador sintáctico» en una descripción normal del «significado» es totalmente aporosa.

La introducción del tercer componente, los estereotipos, se puede justificar por el hecho de que, según la concepción de la teoría tradicional del significado, el conocimiento de aquellas descripciones que representan condiciones necesarias y suficientes para la identificación de los referentes se considera claramente parte del saber del significado, puesto que contienen la cantidad mínima de saber que un hablante necesita para poder hablar de dichos referentes (o, lo que es lo mismo, para conocer el «significado» de una palabra).

Putnam mismo entiende por estereotipo —por ejemplo, el de una palabra para una «clase natural» (*natural kind word*) como «agua», antes analizada— «una descripción estandarizada de las características de la clase que son típicas o “normales” o de cualquier modo estereotípicas. Las características centrales del estereotipo generalmente son *criterios* —características que en situaciones normales constituyen formas de reconocer si una cosa pertenece a la clase o, como mínimo, condiciones necesarias (o condiciones probablemente necesarias) para la pertenencia a la clase» (MM, págs. 230/147).

La similitud que aún podría suponerse aquí con la teoría tradicional del significado desaparece de inmediato si se tiene en cuenta la aclaración que Putnam añade seguidamente, a saber, que en este contexto sólo puede hablarse de «necesidad» en un sentido muy laxo. Esta limitación es necesaria ya que —como muestra Putnam en varios ejemplos— los enunciados originados mediante la atribución de las propiedades contenidas en los estereotipos no pueden considerarse en absoluto como «verdades analíticas» relativas a los referentes:

«El hecho de que una característica (...) esté incluida en el estereotipo asociado con la palabra X no significa que sea una verdad analítica que todos los X tengan esta característica, ni que la tengan la mayoría de ellos. (...) Tigres de tres patas y tigres albinos no son entidades contradictorias. Descubrir que nuestro estereotipo se ha basado en un miembro anormal o no representativo de una clase natural no es descubrir una contradicción lógica» (MM, págs. 250/170).

Con ello se plantea inmediatamente la pregunta, central para lo que aquí nos ocupa, de si el saber representado en los estereotipos es efectivamente una saber del «significado». Sin embargo, distintas razones —derivadas de los requisitos que, como apuntamos al principio, tiene que cumplir el «saber del significado»— parecen contradecir que los enunciados contenidos en los estereotipos —como «el oro es un metal amarillo» (el conocido ejemplo de Kant para un juicio analítico) o «los tigres son rayados»— puedan ser considerados como «saber del significado». Y ello por diferentes motivos:

- Respecto a su *estatus epistemológico* estas descripciones a) *no son a priori válidas*; forman parte claramente del *saber de los hechos* (que, como tal, puede variar) y además b) muchas veces, en tanto que «sólo» son descripciones de características «típicas, normales o al menos estereotípicas» no constituyen ni siquiera un «saber», sino, bastante a menudo, *opiniones falsas* (pues ni el oro puro es amarillo ni todos los tigres son rayados, etc.). Explicando esto comenta Putnam: «En este punto el lector quizá se pregunte qué valor tiene para la comunidad lingüística el tener estereotipos, si la “información” contenida en los estereotipos no es necesariamente correcta. Pero no hay tal misterio. (...) El estereotipo del oro, por ejemplo, contiene la característica *amarillo* a pesar de que el oro químicamente puro es casi blanco. Pero el oro que vemos en joyería es típicamente amarillo (debido a la presencia de cobre), de modo que la presencia de esta característica en el estereotipo es siempre útil en contextos no especializados» (MM, págs. 250/170).
- Además, respecto a su *función*, tales descripciones son informaciones insuficientes para la determinación de la referencia, pues descripciones estereotípicas como la del oro «resultan más que insuficientes para constituir una forma de reconocer» (MM, págs. 230/147) los referentes. Con ejemplos como éste Putnam pone en claro que incluso en el caso de palabras para «clases

naturales» (*natural kind words*)²⁵ las descripciones estereotípicas no garantizan la identificación de los referentes.

Este resultado, por otra parte, habla en favor de que el saber que efectivamente hace posible esta identificación tiene propiedades distintas de las que tendría que tener el «saber del significado» (*vid. supra*), pues el «método de reconocer si algo es o no oro» *no forma parte de la competencia lingüística*: ni es algo que *toda persona sabe* o debe saber para poder utilizar correctamente la palabra «oro», ni tampoco, en absoluto, un saber con un *estatus apriorico* (pues este saber —o los métodos necesarios para esta identificación— cambian con el curso de la investigación). Por tanto, resulta también claro que, como señala Putnam con insistencia, la capacidad de los expertos —que son quienes efectivamente pueden identificar el oro— no constituye un saber *sobre el significado* de la palabra «oro», sino más bien un saber *sobre el referente* oro (cfr. MLR, págs. 128; RR, págs. 23/50)²⁶.

De ello resulta que la pretensión «maximalista» que tiene la teoría tradicional de la referencia respecto al «significado» —a saber, que el «saber del significado» contiene las condiciones necesarias y suficientes para la *identificación* de los referentes— no puede sostenerse. Ello se debe en gran parte a la incompatibilidad de las dos funciones principales que aquella concepción atribuye simultáneamente al saber del significado, a saber, servir de explicación tanto para la competencia lingüística como para la fijación de los referentes.

Para clarificar este estado de cosas Putnam se remite a lo que él llama «división del trabajo lingüístico», es decir, al hecho de que los métodos de identificación de los referentes no representan ninguna

²⁵ El análisis de Putnam gira básicamente en torno a términos para «clases naturales» —como «agua», «tigre», «oro», etc.,— porque en relación con ellos, igual que con los «términos teóricos» —como «átomo», «electrón», «campo de fuerzas», «temperatura», etc.— el uso directamente referencial es el que se halla en primer plano y es precisamente esto lo que Putnam quiere subrayar frente a la interpretación de los mismos desde una perspectiva intensionalista. Sin embargo, Putnam pretende también ampliar su análisis a otros tipos de palabras (como p. ej. palabras para artefactos), cuya plausibilidad no vamos a analizar aquí.

²⁶ Precisamente por todas estas razones (aportadas por el propio Putnam), la crítica de Goosens en su artículo «Underlying Trait Terms» (en S. P. Schwartz (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Nueva York, 1977, pág. 147) resulta consecuente, cuando critica el hecho de que Putnam, en MM, considere los estereotipos como parte integrante del «significado» de los términos para clases naturales. Putnam mismo tomará más tarde posición sobre esta cuestión (cfr. MH, pág. 297).

competencia individual (ni se encuentran en la competencia *lingüística* individual), sino que constituyen capacidades de la comunidad lingüística (dentro de la cual los no expertos se apoyan implícitamente en el saber de los expertos):

«Difícilmente podríamos usar palabras tales como “olmo” o “aluminio” si nadie dispusiera de una forma de reconocer olmos o aluminio; pero no todo aquel para el que la distinción es importante tiene que ser capaz de hacer la distinción. (...) [T]odo aquel para el que el oro, por cualquier razón, es importante, tiene que *adquirir* la palabra “oro”; pero no tiene que adquirir el *método de reconocer* si algo es o no es oro. Puede confiar en una subclase especial de hablantes. Las características que generalmente se piensa que tienen que estar presentes en conexión con un nombre genérico (...) están todas ellas presentes en la comunidad lingüística *considerada como un cuerpo colectivo* (...). Toda comunidad lingüística ejemplifica el tipo de división del trabajo lingüístico que acabamos de describir» (MM, págs. 227-228/144-145).

Por consiguiente la cuestión de la adecuada descripción del «saber del significado» en relación con la competencia lingüística individual continúa estando tan abierta como antes.

Después de ver que, a causa del estatus y las funciones de los estereotipos, la lectura «maximalista» del «saber del significado» dirigida a explicar el surgimiento de la referencia resulta implausible, quedaría todavía abierta una vía «intensionalista» que se apoyaría en el segundo de los componentes mencionados por Putnam, es decir, en los «marcadores semánticos»; según este planteamiento «minimalista»²⁷, menos problemático, el saber mínimo que un hablante ha de tener para poder utilizar una palabra con sentido consiste en el conocimiento de las categorizaciones que, a grandes rasgos, se asocian con dicha palabra —los marcadores semánticos o los predicados necesarios para la determinación de la «identidad sortal» de los referentes (o sea, en la terminología de Heidegger, el saber de la «esencia», del «qué es» de los entes).

²⁷ En relación con las dificultades internas de la posición «maximalista» dentro de la concepción de la referencia como «identificación», puede verse la presentación que ofrece E. Runggaldier, en el cap. I de *Zeichen und Bezeichnetes*, de la evolución sufrida por la concepción de Strawson en torno al saber exigido al hablante (o el saber que el hablante necesita) para el acto de la identificación.

Según esta concepción, un hablante sólo puede entender o utilizar correctamente una palabra o un nombre si sabe al menos a qué predicados sortales está ligada (y por tanto conoce los criterios de identidad de los correspondientes referentes). Esta posición puede caracterizarse como «minimalista» en tanto que el saber identificador articulado en los predicados sortales no es un saber que sea suficiente para distinguir los correspondientes referentes de entre todos los objetos posibles. En este sentido, Ursula Wolf —por ejemplo— señala que «el predicado sortal que sería inherente al significado de un nombre particular sólo contiene una descripción indeterminada que no es suficiente para la identificación del objeto» (*op. cit.* pág. 33).

Quien con más detalle ha elaborado esta versión de una teoría «minimalista» de la referencia es P. T. Geach, cuya posición, como veremos, muestra ciertas similitudes con el punto de vista de Heidegger.

La concepción de Geach de la relación designativa es, como la de Heidegger, una concepción en términos de referencia «indirecta», pues para Geach un nombre mantiene su significado sólo gracias a un vínculo indirecto con el referente a través de un atributo que ofrece las condiciones para la identidad del referente o, como Geach lo denomina, su «esencia nominal»: «Para todo nombre propio hay un uso correspondiente de un nombre común precedido por “lo mismo” para expresar qué requisitos de identidad conlleva dicho nombre propio: “la aguja de Cleopatra” - “el mismo (trozo de) piedra”; “Jemina” - “el mismo gato”; “Támesis” - “el mismo río”; “Dr. Jekyll” o “Mr. Hyde” - “la misma personalidad”. En todos estos casos podemos decir que el nombre propio conlleva una *esencia nominal*; así, “gato” expresa la esencia nominal de la cosa que llamamos “Jemina”, y el cadáver de Jemina deja de ser Jemina en la misma medida en que deja de ser un gato» (*Reference and Generality* [RG], págs. 43-44).

De este modo, el saber del significado que va ligado a la correcta utilización de un nombre queda minimizado de tal forma que sólo la determinación de la «esencia nominal» de los referentes forma parte de él, mientras que el resto de determinaciones necesarias para la efectiva identificación o localización de los referentes —y que, según la versión «maximalista», habría de incluirse en cualquier caso en el saber del significado— se consideran simplemente determinaciones contingentes pertenecientes a lo que es información sobre los referentes, es decir, al saber de los hechos. En *Zeichen und Bezeichnetes* E. Runggaldier compendia las razones que llevan a Geach a defender esta concepción «minimalista»:

Cierto que Geach opina también que, cuando utilizamos un nombre propio, hacemos uso de la capacidad de identificar su portador (RG, pág. 43). Pero él concibe esta capacidad de forma muy amplia. Al igual que para el último Strawson, con ello no se está pensando en la capacidad de reconocer al portador del nombre en cuanto tal, ni hallarlo o localizarlo en el espacio y el tiempo cuando el nombre se nos presenta. Lo amplia que tenga que considerarse esta capacidad es algo cuestionado. Este problema se corresponde con la cuestión de qué ha de contarse como perteneciendo al sentido de una expresión y qué como información sobre lo designado mediante esta expresión. (...) A pesar de la relativización de la capacidad de identificación requerida queda todavía la necesidad de conocer un nombre común a través del cual se expresa la esencia nominal de un nombre propio. Si alguien pensara que «Támesis» es el nombre de un gato, resultaría claro que no entiende la expresión y no solamente que tiene ideas falsas sobre el portador del nombre. El nombre común que expresa la esencia nominal del Támesis es «río». Si alguien ha entendido la expresión «Támesis» y domina su uso, entonces sabrá que esta expresión, en su uso, va ligada —al menos implícitamente— a la expresión «río» (págs. 126/127).

Sin embargo, las dos tesis que se sostienen también en la versión «minimalista» son combatidas por los representantes de la teoría de la referencia «directa»: tanto la presuposición *epistemológica* del apriorismo de la esencia nominal que aparece inmediatamente cuando se la concibe como «saber del significado», como la presuposición *pragmática* de la necesidad de un saber de este tipo para la utilización correcta de los nombres propios son puestas seriamente en cuestión por esta teoría y sus correspondientes argumentos. Dedicaremos el próximo apartado al segundo de estos aspectos, cuando discutamos los diferentes conceptos de «referencia» presupuestos por cada una de las dos corrientes.

Respecto al primer aspecto la similitud de los planteamientos de Heidegger y Geach salta inmediatamente a la vista, pues también para Heidegger, como ya vimos, la relación designativa sólo puede pensarse a partir del supuesto de una atribución implícita, en la medida en que, según su concepción, una designación sólo es posible porque en el acto de hacerla está ya a disposición, preinterpretada, la «constitución del ser» del ente, es decir, su «característica esencial» (el «como qué»). Por ello, para Heidegger, al igual que para Geach, el acto de poner un nombre es simultáneamente un «establecimiento de la esencia» (cfr. GA 45, pág. 96 y HWD, pág. 41). La proximidad entre ambos planteamientos queda más patente todavía si se atiende al hecho

de que el «establecimiento de la esencia» postulado por Heidegger es considerado un «establecer» o «estipular» apriorístico epistémico, es decir, se trata, pues, exclusivamente de una esencia *nominal*. En este sentido, tanto Heidegger como Geach defienden un esencialismo *epistemológico*, pero no —como Kripke— un esencialismo *metafísico*. Esta diferencia es puesta especialmente de relieve por Kripke cuando en *Naming and Necessity* se distancia críticamente de los trabajos de Geach: «Si entiendo correctamente a Geach, su esencia nominal debería entenderse en términos de aprioricidad, no de necesidad y por tanto es bastante diferente del tipo de esencia que aquí se defiende» (NN, pág. 116).

Para Heidegger, igual que para Geach, la «necesidad» de las propiedades que expresan la esencia de los objetos nombrados representa una categoría epistemológica, pero no «metafísica», puesto que (en el caso de Heidegger) los «establecimientos de la esencia» son históricamente variables en el curso de una «apertura del ente» o de una determinada «apertura del mundo». No son, pues, como en el caso de Kripke, «descubiertos», sino «donados libremente». En la concepción de Heidegger se había atribuido ya al «establecimiento de la esencia» —y aquí se ve la orientación epistémica— un *estatus apriorístico* en tanto que condición de posibilidad de acceso a los entes correspondientes.

Es precisamente este estatus el que los representantes de la teoría de la referencia «directa» tienen en su punto de mira. Dado que Kripke se refiere directamente a Geach, a fin de combatir la presuposición relativa al estatus de las atribuciones que expresan esencias nominales (y, puesto que, según lo dicho, esto puede servir también para valorar la similar concepción de Heidegger), ofreceremos detalladamente su argumentación en *Naming and Necessity*:

Según Geach, dado que todo acto de señalar es ambiguo, alguien que bautiza un objeto señalándolo debe aplicar una propiedad sortal para desambiguar su referencia y asegurar criterios de identidad correctos a lo largo del tiempo —por ejemplo, alguien que asigna una referencia a «Nixon» señalando hacia él, debe decir «uso “Nixon” como nombre de este *hombre*» y de este modo evita la tentación posible entre sus oyentes de entender que está señalando a una nariz o a una porción de tiempo. El sortal es, pues, en cierto sentido parte del significado del nombre; luego los nombres tienen, después de todo, un sentido (parcial), aunque es posible que dicho sentido no sea lo suficientemente completo para determinar su referencia, tal como lo es en las teorías de las descripciones o en las teorías de los grupos de descripciones (*cluster-theories*)

(...) Pero quiero mencionar brevemente lo siguiente: (1) Incluso si un sortal es usado para desambiguar una referencia ostensiva, seguro que no es necesario opinar que es *a priori* verdadero del objeto designado. (...) ¿No podría resultar que Hesperus, en lugar de una estrella, fuera un planeta o que los huéspedes de Lot, incluso aunque éste los nombre, no fueran hombres sino ángeles? (NN, págs. 115-116).

De modo parecido argumenta Putnam en la discusión sobre el estatus y la función de los estereotipos, basada en el ejemplo de la palabra «tigre», cuando afirma que son claramente imaginables situaciones autoconsistentes en las que resulte que los tigres no son animales. A diferencia de Kripke (al que sólo interesa delimitar su planteamiento frente al de Geach), Putnam recurre, sin embargo, a la argumentación de Quine relativa a la puesta en cuestión de la dicotomía epistemológica *a priori/a posteriori* (que Putnam considera el núcleo de la crítica de Quine a la dicotomía —entendida desde Carnap como lingüística— analítico/sintético)²⁸.

La argumentación epistemológica de Quine a la que recurre Putnam está encaminada a entender la «analiticidad» como la «inmunidad frente a la revisión» o la «centralidad» de determinados enuncia-

²⁸ Esto se aprecia con especial claridad en la reconstrucción que hace Putnam del valor y alcance de la crítica quineana en su artículo «“Two Dogmas” revisited», donde dice: «El análisis de este artículo [“Two dogmas of empiricism”, C.L.] que se ofrece en los seminarios de filosofía es muy simple: Quine estaba atacando la distinción analítico-sintético. Su argumento era simplemente que todos los intentos de definir la distinción son *circulares*. Pienso que éste es un punto de vista demasiado simplista sobre lo que estaba ocurriendo en realidad. (...) Una de las varias nociones de analiticidad que Quine atacó en “Dos dogmas del empirismo” era cercana a la (...) versión “lingüística” del planteamiento de Kant: una oración es analítica si puede obtenerse a partir de una verdad lógica sustituyendo sinónimos por sinónimos. Permítasenos llamar a esto la noción *lingüística* de analiticidad. Contra esta noción, el argumento de Quine es poco más que el reflejo de que no sabe cómo definir “sinonimia”. Pero Quine considera también una noción muy distinta: la noción de verdad analítica como una que *está confirmada pase lo que pase*. Sostendré que esta es la noción tradicional de aprioricidad (...). Pienso que el ataque de Quine a esta noción era correcto. Y el argumento de Quine contra *esta* noción no tenía nada que ver en absoluto con la circularidad de las definiciones. Si estoy en lo correcto, Quine es un filósofo de importancia histórica. Es de importancia histórica porque fue el primer filósofo de categoría en rechazar la noción de aprioricidad y en, como mínimo, esbozar una concepción inteligible de metodología sin aprioricidad. (...) Pienso que la importancia de Quine depende, en gran parte, de su acierto en una afirmación central que él expresa diciendo que no existe distinción razonable entre verdades analíticas y sintéticas pero que debería haber expresado diciendo que no hay distinción razonable entre verdades *a priori* y verdades *a posteriori*» (ReRe, págs. 87-88).

dos contenidos en un conjunto de creencias; Putnam muestra su acuerdo con Quine al afirmar: «La conclusión de Quine es que la analiticidad o bien es centralidad mal entendida o no es nada» (MM, págs. 254/175). Pero esta «pragmatización» del concepto de analiticidad en el marco de una argumentación holista lleva consigo cambios sustantivos en la estructura de la dicotomía «analítico-sintético» o «a priori-a posteriori», puesto que la «inmunidad frente a la revisión» (o «inmunidad frente al rechazo») es un concepto gradual: «Así, identificar analiticidad con inmunidad frente a la revisión alteraría la noción en dos direcciones fundamentales: la analiticidad resultaría ser *una cuestión de grado y no existiría algo así como una oración absolutamente analítica*» (MM, págs. 253/174, cursivas mías).

De estas reflexiones de Putnam sobre el desafío planteado por la crítica quineana (a la que volveremos en el capítulo 5 con más detalle) puede inferirse ya que no está en absoluto dispuesto a conceder un estatus de aprioricidad a los «marcadores semánticos» o «predicados sortales», tal como se aprecia también en sus conclusiones respecto al segundo de los componentes del «significado»:

Mantenemos que es *cualitativamente* más difícil revisar «todos los tigres son animales» que «todos los tigres tienen rayas» —en realidad, la última afirmación no es ni tan sólo verdadera. Las características como «animal», «cosa viva», «artefacto», «día de la semana», «período de tiempo», no sólo están unidas con una enorme centralidad a las palabras «tigre», «almeja», «silla», «martes», «hora»; sino que forman también parte de un importante y ampliamente utilizado *sistema de clasificación*. La centralidad garantiza que elementos clasificados bajo estos títulos virtualmente nunca tengan que ser *reclasificados*; así, estos títulos son los naturales para usar como indicadores de categorías en multitud de contextos (MM, págs. 267-268/189).

Consecuentemente:

No estamos cometiendo el error —que Quine criticó con razón— de atribuir una irrevisabilidad absoluta a afirmaciones del tipo «los tigres son animales», «los tigres no pueden cambiar de animales a otra cosa y continuar siendo tigres». En realidad podemos describir casos inverosímiles en los que renunciaríamos a estas afirmaciones (MM, págs. 267/189).

Después de clasificar los «marcadores semánticos» en la categoría de «saber de los hechos» —puesto que su estatus epistemológico es también el de un *saber revisable*— se reducen considerablemente las

posibilidades de obtener y aislar, partiendo de la totalidad de nuestro saber de fondo, un saber del significado que explique la capacidad de un uso correcto del lenguaje. Delimitar la frontera entre el saber del significado y el saber de los hechos —y presentar el primero como el saber necesario para la competencia lingüística— es una tarea que sólo parece razonablemente posible entre el primero y los tres componentes restantes; es decir, sólo queda ya el *saber de regla sintáctico* como sede para localizar el «saber lingüístico» en sentido estricto, mientras que los restantes conocimientos y creencias de contenido semántico, relativos al uso de una palabra, tienen que tener también un contenido más o menos empírico para poder cumplir su función.

Esta circunstancia ha sido calificada por Putnam como «holismo del significado» en un artículo posterior titulado precisamente «Meaning Holism» (en RHF, págs. 278-302); en este trabajo Putnam extrae todas las consecuencias de esta posición, delimitando de este modo el alcance de una teoría del significado para lenguajes naturales. Putnam comenta:

Tenemos una cantidad enorme de creencias «centrales» sobre casi todo; no hay una norma general que decida en cada caso cuál de ellas tomar como parte del significado de una palabra en un contexto dado y cuál tomar como «información colateral» que, dado lo que hablante y oyente conocen, seguramente se transmitirá mediante el uso de la palabra (MH, pág. 292).

Las consecuencias que se pueden extraer de ello respecto a la posibilidad de una teoría del significado las presenta Putnam del modo siguiente:

Nos hemos quedado sin estándares, con excepción de los pragmáticos y los relativos al contexto, para decidir cuáles de nuestras creencias sobre tigres o leopardos o agua tienen que considerarse como conectadas de algún modo con el «significado» de estos términos. Incluso la creencia de que los tigres son animales no es inmune a la revisión (...). Podemos tomar la decisión, como propuse para el caso de las palabras unicriteriales (*one-criterion words*), de buscar creencias que sean *relativamente* centrales, relativamente inmunes a la revisión (exceptuando descubrimientos revolucionarios), con lo que se debilita mucho la exigencia de que los significados deben ser invariantes en los procesos de fijación de las creencias (...); pero entonces, todo el problema relativo a qué se considera como «identidad de significado» reaparece como el problema relativo a qué se considera como *similitud suficiente* en dichas

creencias centrales. La imposibilidad de una noción de «significado» que concuerde totalmente con nuestras intuiciones preanalíticas sobre la identidad y diferencia de significado y que sea invariante en los procesos de fijación de las creencias condena esta noción a ser exactamente lo que es: una forma de hablar vaga pero útil cuando (...) correlacionamos palabras y frases en diferentes lenguajes y discursos (MH, pág. 291).

Naturalmente, este cuestionamiento radical del proyecto de una teoría del significado y de la referencia de tipo tradicional sólo es posible si junto con la afirmación de la inseparabilidad del saber del significado y el saber de los hechos se desarrolla, al mismo tiempo, una concepción alternativa de la relación designativa, es decir, de la referencia. De lo contrario continuaría siendo un enigma el fenómeno que pretendía explicarse recurriendo a la presuposición tradicional de un saber del significado compartido por todos los hablantes competentes y capaz de fijar la referencia, es decir, seguiría siendo un enigma cómo es posible la referencia (en el sentido del uso co-referencial de expresiones lingüísticas) o el referir (en el sentido de la referencia a algo relativamente independiente del signo lingüístico específico), puesto que la identidad del «significado» era, según estas concepciones, lo que garantizaba la identidad de la referencia. Si el saber que sirve para fijar la referencia tiene el estatus de un saber *a posteriori*, susceptible de cambios y que no está a disposición de todos —o no es conocido por todos— del mismo modo y con la misma precisión, es necesario ofrecer una nueva explicación de cómo es posible que dos hablantes hablen sobre lo mismo, si es que el fenómeno a explicar, la comunicación, no ha de considerarse un misterio.

Las nuevas posiciones que aquí presentamos ofrecen una respuesta totalmente distinta a la cuestión de cómo es posible el acto de referir y, gracias a ella, pueden renunciar al supuesto, cada vez más implausible, de un saber del significado apriórico o irrevisable. Por ello, teniendo en cuenta los frutos obtenidos en las críticas de esta corriente a la concepción tradicional, a continuación nos vamos a ocupar de las propuestas que, desde este punto de vista, se han formulado para explicar la cuestión de la referencia.

4.2.2. *Referencia e identificación*

Las paradojas resultantes del fenómeno del holismo del significado parecen llevarnos a la conclusión de que la comunicación es algo

sorprendente por imposible. Para evitar vernos arrastrados a esta conclusión resulta necesaria una nueva aproximación a —y una nueva explicación de— la relación de referencia o de designación.

Aunque los distintos representantes de la nueva perspectiva aquí considerada conciben y explican de distintos modos esta relación, lo decisivo, no obstante, es que todos ellos comparten el mismo rechazo a la explicación tradicional de la relación designativa como una referencia «indirecta» —es decir, sólo posible a través de un «sentido» asociado con el signo lingüístico. Ello se traduce, a nivel semántico, en rechazar el punto de vista de que los nombres o las expresiones designativas pueden entenderse como sinónimos de descripciones (que expresan su «sentido»).

La radicalidad de este cambio de perspectiva resulta posible gracias sobre todo a la adopción, en el análisis, del punto de vista *pragmático*; es decir, la relación designativa es investigada desde la perspectiva de cómo se utiliza los nombres o las expresiones designativas en la comunicación cotidiana para referir. Sólo desde esta perspectiva resulta posible poner en primer plano un sentido de «referir» (o de «referirse a») que había quedado totalmente oculto en la teoría tradicional, a saber: el sentido de «referir directamente a algo por medio de un signo» —frente al de «identificar el referente de un signo mediante el conocimiento de su «significado»». Teniendo en cuenta esta interpretación del concepto de referencia es posible combatir la tesis tradicional de que la «intensión determina la extensión». A fin de perfilar esta interpretación los diferentes autores proponen diversas distinciones que ayudan a clarificar el sentido de «referir» que ellos ponen de relieve frente al de las teorías tradicionales²⁹.

Entre todas ellas, la que más fuertemente se apoya en el punto de

²⁹ A pesar de la similitud que se aprecia en los trabajos de todos estos autores no se trata sin embargo, en absoluto, de la misma distinción en todos ellos, como a veces se sugiere. Sobre todo porque los distintos planteamientos de una teoría de la referencia «directa» introducen las distinciones en distintos planos teóricos. Kripke, por ejemplo, ha analizado estas diferencias de posición, nada triviales, en su artículo «Speaker's Reference and Semantic Reference» (en: French/Uehling [eds.], *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, Minnesota, 1979). El denominador común que presuponemos en todos estos trabajos que apuntan a una nueva concepción de la relación referencial consiste sólo en el consenso mínimo, que se da entre todos ellos, de considerar que las descripciones asociadas con un nombre (o el «sentido» implícito en las expresiones designativas) no determinan su referente, es decir, que la tesis del «intencionalismo» respecto al modo de operar de los nombres y su utilización no es acertada, al menos en uno de los sentidos de «referir».

vista pragmático —que es precisamente el que permite emprender tal tipo de diferenciaciones— es sin duda la distinción de Donnellan entre el uso «atributivo» y el uso «referencial» de las expresiones designativas (4.2.2.1.), una distinción mediante la cual logra mostrar con toda claridad las limitaciones de la teoría tradicional de la referencia. Con esta distinción es posible diferenciar entre «referir» e «identificar», lo que permite pasar de la concepción tradicional e incompleta de la referencia (como «identificación») —que considera idénticas ambas funciones— a una concepción más completa y compleja de la misma (entendida fundamentalmente como «referencia directa»). Sobre la base de esta nueva concepción de la relación referencial resulta posible una nueva explicación del modo de operar de las expresiones designativas, en analogía con la cual pueden conseguirse nuevas perspectivas para explicar el funcionamiento de los llamados «términos teóricos» de la ciencia, que constituyen el foco de atención de Putnam en relación con el problema de la referencia (4.2.2.2.).

Partiendo de estos puntos de vista es posible identificar y analizar en toda su amplitud aquel tipo de hipostatizaciones del lenguaje que, como la de Heidegger, tienen su origen en el giro lingüístico, y ello en cuanto que sobre esta base es posible, como veremos, concebir los procesos de conocimiento como procesos de aprendizaje.

4.2.2.1. La distinción de Donnellan entre el uso «atributivo» y el uso «referencial» de las expresiones designativas

A fin de poder determinar con más exactitud la relevancia de la distinción defendida y elaborada por Donnellan resulta conveniente, ante todo, recordar de nuevo brevemente el punto de vista de Heidegger respecto a la relación de designación, puesto que la distinción de Donnellan debe servirnos como un primer punto de partida crítico para poner seriamente en cuestión la concepción heideggeriana.

Como ya vimos, partiendo de un análisis de la distinción de Heidegger entre el «cómo apofántico» y el «cómo hermenéutico» resulta claro que la comprensión de la relación designativa implícita en su trabajos concibe ésta como una relación «indirecta» entre palabra y referente.

Frente a la concepción de la predicación —propia de la filosofía de la conciencia— como un proceso en el que «primero se experimenta algo puramente “ante los ojos”, que luego resulta concebido

como mesa, como casa» (SyT, págs. 150/168), Heidegger afirma, apoyándose en la mencionada distinción, que «todo simple ver antepredicativo de lo “a la mano” es ya en sí mismo interpretativo-comprensor» (SyT, págs. 149/167). De ello resulta, según él, que «un aprehender algo sin mediación del “cómo”, requiere una cierta transposición (...) Este aprehender no mediado por el “cómo” es una privación del ver *simplemente* comprensor, no más original que éste, sino derivado de él» (SyT, págs. 149/167)³⁰.

Heidegger había puesto ya en claro (por ejemplo en el pasaje sobre la «confusión en el bosque») hasta qué punto la relación de los modos de ser de lo «a la mano» y lo «ante los ojos» es una relación de derivación, es decir, en qué sentido lo «ante los ojos» no habla en contra de la universalidad de la estructura del «algo como algo» (basada en el «cómo» hermenéutico): el contenido de fondo era que, aunque una previa «interpretación del ente» puede corregirse a través de la experiencia, esta corrección no puede ir más allá de los rígidos límites establecidos por la precomprensión inherente a nuestra comprensión del mundo respectiva; es decir, la corrección que en cada caso se produce a través de la experiencia sólo puede moverse dentro de los límites del mundo abierto por la correspondiente «comprensión del ser» que establece nuestro «saber del mundo». Siguiendo esta línea de argumentación se llega finalmente a la otra tesis fundamental de Heidegger (junto a la de la universalidad de la estructura del «algo como algo»), a saber, la de la primacía del comprender sobre el conocer.

Con este breve esbozo se aprecia ya fácilmente que toda la concepción de Heidegger depende esencialmente de la tesis de la universalidad de la estructura del «algo como algo», la cual se corresponde

³⁰ Una explicación más detallada de este punto se encuentra en sus Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925-1926, donde dice: «El simple “tomar”, el “tener” algo, en el “tener-que-ver” en el modo del “cómo algo”, es hasta tal punto originario que un aprehender —que debería denominarse “sin mediación del cómo”— necesita primero una cierta transposición —ello suponiendo que, en general, tal aprehender sea posible. Este aprehender “sin mediación del cómo” (por ejemplo [el aprehender] una pura sensación), sólo puede tener lugar reductivamente partiendo de un experienciar mediado por el “cómo” y es tan poco elemental que esta forma de aprehender ha de caracterizarse como artificialmente preparada y en sí misma —y esto es lo más importante— sólo es posible como privación de lo mediado por el “cómo” —prescindiendo de ello y sólo en ello; con lo que se admite que el experienciar mediado por el “cómo” —de lo que hay que prescindir primero, en cada caso— es el *primario*» (GA 21, pág. 145, cursivas mías).

con la afirmación de que nuestra relación con los entes solo puede ser una relación «indirecta», establecida a través de un «sentido» «a partir del cual algo es comprensible como algo». Heidegger mismo explica este nexo del siguiente modo:

Todo «tener ante sí» y percibir algo es en sí mismo un «tener» algo *como* algo (...). Si lo contemplamos con más precisión, se muestra entonces que el así llamado simple «tener ahí» y aprehender (como: esta tiza de aquí, la pizarra, la puerta) no es, visto estructuralmente, ningún aprehender *directo* de algo [cursivas mías]; considerado estructuralmente, no abordo directamente lo simplemente tomado, sino que lo aprehendo de modo tal que, por decirlo así, ya lo he sobrepasado, lo entiendo a partir de aquello para lo que sirve. O sea, en el aparentemente simple aprehender las cosas del entorno estoy siempre *ya por delante* en el comprender como qué y para qué sirve en cada caso lo dado y lo que me sale al encuentro. Y sólo a partir de este «como qué» y «para qué» sirve lo encontrado, sólo a partir de este «para qué» en el que estoy siempre ya, me remito a lo que me sale al encuentro (GA 21, págs. 144/147).

En este sentido habíamos visto ya en SyT que «el trato interpretativo y que “ve en torno” con aquello que es “a la mano” en el mundo circundante (...) “ve” esto *como* mesa, puerta, coche, puente» (SyT, págs. 149/167, cursivas mías), es decir que, contrariamente a los supuestos de la filosofía de la conciencia sobre el papel de la percepción, sólo «vemos lo que se habla sobre la cosa» (GA 20, pág. 75).

Respecto a esta concepción, sin embargo, habíamos comprobado ya que tal construcción de la relación designativa como «indirecta», en el fondo, equipara dicha relación con la relación atributiva, de modo que los nombres se conciben como predicados o conjuntos de atributos. Con la distinción de Donnellan entre el uso «referencial» y el uso «atributivo» de las expresiones designativas es posible examinar hasta qué punto es posible mantener dicha interpretación de la relación designativa, así como la teoría de la referencia «indirecta» que la sustenta.

A pesar de que los ejemplos de Heidegger se refieren siempre al uso de nombres comunes (como «puerta», «coche», «puente»), resultará instructivo discutir primero las presuposiciones relativas al uso de descripciones definidas, puesto que el análisis tradicional de la referencia que tiene lugar con ellas parece incluso más obviamente correcto que en el caso de los nombres, sean comunes o propios. Las descripciones definidas ofrecen ya, a nivel superficial (más obviamente

te que los nombres) una *descripción* de los referentes, de modo que parecen imponerse precisamente como expresiones paradigmáticas a analizar en el marco de una teoría de la referencia «indirecta», ya que con la expresión referencial misma se atribuyen o se niegan a los referentes determinados atributos. A simple vista todo habla a favor de que con las descripciones definidas no se designa «directamente» al referente («como tal»), sino sólo «como algo» que satisface la descripción contenida en la expresión referencial.

Sin embargo, es precisamente en este punto donde interviene la distinción de Donnellan entre el uso «atributivo» y el uso «referencial» de las descripciones definidas, en cuanto que pone en cuestión la presuposición generalizada de que con las descripciones definidas sólo puede designarse al referente en tanto que satisface una descripción. Donnellan intenta mostrar así la limitada validez de la teoría tradicional de la referencia (tanto en su versión tradicional de la «teoría de las descripciones» tal como fue desarrollada por Frege y Russell como también en la versión «corregida» —la llamada *cluster-theory*— desarrollada por Strawson o Searle): según su análisis este planteamiento podría servir, a lo sumo, para explicar el uso «atributivo» de las expresiones designativas, pero no es capaz de aclarar en absoluto el uso «referencial» de las mismas. Para dar cuenta de este uso posible de las expresiones designativas es necesario, según este argumento, romper con la asimilación de la relación designativa a la relación atributiva. A fin de dar más contenido a esta somera mención de la estructura argumentativa de los trabajos de Donnellan pasamos a exponer más detalladamente su concepción.

Donnellan introduce esa distinción en su artículo «Reference and Definite Descriptions»³¹ del siguiente modo:

Voy a llamar a los dos usos de las descripciones definidas que tengo en mente el *uso atributivo* y el *uso referencial*. Un hablante que usa una descripción definida atributivamente en una aserción afirma algo sobre quienquiera o lo que quiera que sea el así-y-así. Un hablante que usa una descripción definida referencialmente en una aserción, por otra parte, usa la descripción para permitir a su audiencia distinguir de quién o de qué está hablando y afirma algo sobre esta persona o cosa. En el primer caso la descripción definida se puede decir que ocurre esencialmente, pues el hablante desea afirmar algo sobre aquello que cumpla esa descripción, sea lo que sea; pero en el uso referencial

³¹ En *The Philosophical Review*, 75, 1966, págs. 281-304; citado aquí de Schwartz, 1977, págs. 42-65.

la descripción definida es meramente un instrumento para hacer un determinado trabajo —llamar la atención sobre una persona o una cosa— y, en general, cualquier otro recurso elegido para hacer el mismo trabajo, otra descripción o un nombre, podría hacerlo igualmente bien. En el uso atributivo, el atributo «ser el así-y-asá» es lo más importante, mientras que no lo es en el uso referencial (pág. 46).

Para explicar esta distinción Donnellan propone su conocido ejemplo basado en el enunciado «el asesino de Smith está loco». Al utilizar esta oración pueden estar expresándose dos cosas distintas: por un lado, con este enunciado y con la expresión designativa que contiene —«el asesino de Smith»— puede estar emitiéndose un juicio sobre aquel que ha asesinado a Smith, *sea quienquiera que sea*; por otra parte, se puede estar emitiendo un juicio sobre el comportamiento de la persona que ha comparecido ante el tribunal como asesino de Smith, es decir, la persona que es considerada el asesino de Smith. En el primer caso, se usa la expresión designativa «el asesino de Smith» atributivamente y, en el segundo caso, referencialmente.

La peculiaridad de la segunda posibilidad de usar una expresión designativa en un enunciado consiste en el hecho de que en ella la referencia puede tener éxito *incluso si la descripción no es acertada*. En tanto que un hablante usa la expresión designativa «el asesino de Smith» para «distinguir de quién o de qué está hablando» (es decir cuando, por ejemplo, el hablante —que se halla en la sala donde se celebra el juicio sobre el asesinato de Smith— usa aquella expresión para enunciar algo sobre la persona inculpada por dicho asesinato) el éxito de la comunicación (es decir, el hecho de que los oyentes sepan de qué o sobre qué habla el hablante) no depende en absoluto de que el acusado sea efectivamente el asesino de Smith, ni tan sólo de que los oyentes crean que el acusado es efectivamente el asesino de Smith. Con su enunciado, el hablante simplemente ha emitido un juicio sobre el comportamiento de una determinada persona a la que ha señalado mediante una expresión designativa, la cual permite a los oyentes saber a qué se refiere el hablante, sin que, no obstante, resulte necesario que el hablante hubiera tenido que usar precisamente esta expresión: hubiera podido servirse también de otra expresión designativa (o incluso del nombre del acusado) para el mismo fin y para el mismo juicio sobre la misma persona. El éxito de la comunicación no se vería afectado por el hecho de que, al final, se demostrara que

Smith no había sido asesinado sino que, por ejemplo, se había suicidado o había sido víctima de un accidente.

Donnellan amplía y aclara esta constatación —ciertamente sorprendente desde el punto de vista de la teoría tradicional— con un segundo ejemplo en el que se aprecia mejor el núcleo de su argumentación:

Supongamos que estás en una fiesta y, viendo a una persona de aspecto interesante sosteniendo un vaso de Martini, uno pregunta: «¿Quién es el hombre que está bebiendo un Martini?». Si resultara que sólo hay agua en el vaso uno habría formulado, no obstante, una pregunta sobre una persona en particular, una pregunta que alguien puede contestar. Contrátese esto con el uso de la misma pregunta por el presidente de la Asociación de Abstemios de la localidad. Acaba de ser informado de que en su fiesta anual hay un hombre bebiendo un Martini. Y responde preguntando a su informador «¿Quién es el hombre que está bebiendo un Martini?». Al preguntar esto el presidente no tiene en mente a ninguna persona en particular sobre la cual está formulando la pregunta; si nadie está bebiendo Martini, si la información es incorrecta, nadie puede ser señalado como la persona sobre la que se preguntaba algo. A diferencia del primer caso el atributo de ser el hombre que está bebiendo un martini es todo lo que importa, puesto que si no es atributo de nadie, la pregunta del presidente no tiene una respuesta directa. (...) En el uso referencial de una descripción definida podemos tener éxito en distinguir una persona o cosa sobre la que preguntar algo, incluso a pesar de que la persona o la cosa no satisfaga realmente la descripción; pero en el uso atributivo, si nada satisface la descripción, no puede darse una respuesta directa a la pregunta (págs. 48-49).

En virtud de estas reflexiones Donnellan denomina «atributivo» a este uso, puesto que el atributo *ser el hombre que bebe un Martini* resulta «esencial»³² en él, es decir, no puede sustituirse —para la mis-

³² Esta expresión es la usual en la filosofía anglosajona desde las *Conferencias sobre Carnap* de Quine —y, en forma elaborada, en su libro *Principios de lógica*— para expresar que la contribución de una parte de la oración al valor de verdad o al significado de la oración es sustancial, es decir, que la expresión no puede sustituirse sin que se produzca un cambio de sentido. El ejemplo paradigmático son los juntuores introducidos en definiciones de contexto, los cuales al ser introducidos en oraciones tienen que aparecer como no eliminables a fin de, por ejemplo, ser definidos mediante tablas de verdad. Esto significa, por ejemplo, que en el caso de un juntuor como «y», las oraciones moleculares en las cuales se introduce el signo sólo pueden consistir en dos oraciones atómicas acompañadas del signo «y». Si fueran más complicadas no sería posible ninguna clara definición de contexto, puesto que sus tablas de verdad variarían también en relación con los otros juntuores. En este sentido los juntuores resultan pues «esenciales» en estos enunciados.

ma finalidad enunciativa— con un atributo que tenga el mismo valor epistémico, sino que es en sí mismo constitutivo para determinar si el hablante, con su enunciado, se ha referido a algo y, en caso afirmativo, a qué.

Para el uso referencial de una expresión designativa sólo es decisivo, por el contrario, que tal expresión sea un medio para distinguir —o «entresacar»— a una determinada persona o cosa de entre todas las demás, a fin de enunciar algo sobre ella. Esto —caso de ser un análisis acertado— tiene, sin embargo, amplias consecuencias.

La primera consecuencia se sigue del mencionado estatus de las expresiones designativas en el uso referencial, es decir, de que sirvan exclusivamente como un medio entre otros para distinguir un determinado individuo en el mundo. Dicha consecuencia consiste en que la descripción del referente (o la atribución de una propiedad al referente) contenida en la expresión designativa es *corregible*, ya sea por el oyente o, en general, si más adelante se demuestra como falsa. De ello se infiere que el uso referencial de una expresión designativa por un hablante no implica que éste acepte la descripción contenida en ella, en el sentido de que si se cuestionara tal descripción tuviera que retirar su acto de habla o éste se convirtiera en objetivamente imposible. Esto es, sin embargo, lo que efectivamente ocurre en el caso del uso atributivo de tales expresiones puesto que aquí la descripción se ajusta *ex hypothesi* a los referentes: si alguien quiere hablar del asesino de Smith, «sea quienquiera que sea», no puede retirar esta descripción sin que, al mismo tiempo, se malogre cualquier acto de habla realizado mediante tal descripción³³.

Esto, sin embargo, supone un serio cuestionamiento de la teoría de la referencia «indirecta», puesto que ésta, al comprender la relación designativa como «identificación», partía del hecho de que la actividad de referir sólo era posible en la medida en que el saber del significado —compartido por todos los hablantes competentes y

³³ En este sentido el uso atributivo de las expresiones designativas representa el prototipo para el uso del lenguaje en el habla ficcional —como, por ejemplo, en la literatura. Es evidente que en tales contextos no tiene ningún sentido preguntar si la expresión designativa se ajusta o corresponde efectivamente a los referentes, puesto que los referentes se constituyen precisamente mediante las descripciones mismas. En estos contextos las descripciones pueden encontrarse más o menos *plausibles* si se les atribuyen referentes extraídos de la realidad (como p. ej. personas reales, etc.). Pero referir al mundo *real* —al mundo de lo que es el caso— sólo es posible mediante el uso referencial de las expresiones designativas.

consistente en descripciones de los referentes— ofrecía las condiciones necesarias y suficientes para la identificación de los mismos. Esta concepción se ve ahora confrontada, como señala Runggaldier, con el hecho de que «también es posible referir a objetos aun cuando sus características se evalúen erróneamente o incluso se ofrezcan equivocadamente» (*op. cit.*, pág. 103). Esto es, sin embargo, una indicación clara de que la equivalencia entre *referir* e *identificar* que la teoría tradicional da evidentemente por supuesta no tiene validez general: las condiciones del referir con éxito no se solapan con las condiciones del identificar con éxito los referentes³⁴.

Pero esto significa inmediatamente poner en cuestión el papel que en una teoría de la referencia «indirecta» se otorga al saber del significado como constitutivo para el acceso a los referentes. Si efectivamente resultara que la identidad de la referencia se garantiza mediante la identidad de significado (y sólo a través de ella), es decir, si el significado ofreciera la condición necesaria y suficiente para la identificación de los referentes, esto querría decir que no podríamos hablar de una «valoración equivocada» o falsa y ni tan sólo «discrepante» o «diferente» (entre los distintos hablantes) de las características del referente, puesto que toda diferencia en tales concepciones de los referentes —es decir, en la «garantía de las descripciones identificadoras»— arrastraría consigo, *eo ipso*, que *no se habla sobre lo mismo*. Según esta concepción, se supone que aquello sobre lo que se habla es una cuestión puramente inmanente al lenguaje y que, por tanto, cuando queremos referirnos a algo, no nos referimos (como en el uso

³⁴ Es importante dejar claro que esto vale tanto para la versión «maximalista» (en la que por «saber del significado» se entienden las descripciones estereotípicas) como también para la versión «minimalista» (según la cual una palabra sólo se puede utilizar con sentido cuando se conoce, al menos, la «identidad sortal» del referente) de la teoría tradicional de la referencia «indirecta». Esto se aprecia claramente a partir de un ejemplo de Kripke, gracias al cual se ve que un juego de lenguaje como el preguntar (o el aprender) no sería posible en general si estas presuposiciones formaran efectivamente parte de la *utilización del lenguaje*. Kripke, por el contrario, llama la atención —frente a Geach— sobre lo siguiente: «De hecho, pocos hablantes aprenden por ostensión la referencia de un nombre dado; e incluso si han aprendido el nombre a través de una cadena de comunicación que se remite a una ostensión ¿por qué el sortal —que supuestamente se había utilizado en la ostensión— tendría que ser, en algún sentido, parte del “sentido” del nombre? Aquí no se ofrece ningún argumento. (Un caso extremo: la mujer de un matemático oye por casualidad a su marido murmurar el nombre “Nancy”. Y se pregunta si Nancy, la cosa a la que su marido se refiere, es una mujer o un grupo de Lie. ¿Por qué el uso que ella hace de “Nancy” no es un caso de nombrar? Si no lo es, la razón *no* es la indefinición de su referencia.)» (NN, pág. 116).

referencial de expresiones designativas) a un individuo determinado en el mundo, sino a aquel objeto que *satisfaga una proposición general sobre el mundo, es decir, aquel que exhibe un determinado atributo, con independencia de quien sea o de qué sea.*

Por otro lado, si el objeto del habla tuviera que ser efectivamente una cuestión inmanente al lenguaje, es decir, si dependiera del saber del significado en cada caso implícito en la expresión designativa, podría darse la circunstancia de que un hablante «podría estar refiriendo a algo sin conocerlo» (precisamente el caso en el que existe algo que, sin saberlo el hablante, satisface por casualidad la descripción usada por él)³⁵.

Donnellan examina detalladamente estas dos consecuencias de la teoría tradicional en su artículo «Proper Names and Identifying Descriptions»³⁶, donde muestra que sus objeciones no afectan solamente a la concepción «clásica» de la «teoría de las descripciones» elaborada por Frege y Russell, sino también a su versión modificada elaborada por Strawson y Searle (conocida como «cluster-theory»), precisamente porque ambas defienden la tesis de que «detrás de nuestro uso de un nombre opera (todavía) un conjunto de descripciones para determinar el referente» (pág. 358).

Donnellan califica esta idea de fondo como «el principio de las descripciones identificadoras» y la reconstruye como una «tesis en dos niveles» (pág. 360) del siguiente modo: «En primer lugar afirma que (...) el usuario de un nombre propio ha de ser capaz de ofrecer un conjunto (...) de descripciones para responder la cuestión: “¿a quién (o a qué) se refiere el nombre?” (...) En segundo lugar, el principio afirma que el referente de un nombre propio (...), si lo hay, es aquel objeto que especialmente satisface un número “suficiente” de descripciones en el conjunto de las descripciones identificadoras» (pág. 360). A continuación Donnellan señala las paradojas que anteriormente hemos mencionado: «En Frege y Russell encontramos la idea de que diferentes hablantes que usan el mismo nombre en un contexto proposicional por lo demás idéntico, es muy probable que no expresen la misma proposición (o “pensamiento” en la terminología de Frege). Esto ocurre a causa, muy probable-

³⁵ Véase también sobre esta cuestión los ejemplos de Kripke en *Naming and Necessity*, Oxford, 1980, págs. 82-85.

³⁶ En: Davidson, D. / Harman, G. (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, 1972, págs. 356-379.

mente, de que no asocian el nombre con el mismo conjunto de descripciones identificadoras. Las proposiciones pueden tener diferentes valores de verdad porque los hablantes con diferentes conjuntos de descripciones identificadoras pueden estar refiriéndose a distintas cosas. Russell y Frege, en otras palabras, buscan en el hablante individual el conjunto de descripciones identificadoras. (...) Me parece absurdo, aunque evidentemente a ellos no, suponer que un estudiante principiante de filosofía que ha aprendido unas pocas cosas sobre Aristóteles y su profesor, que sabe mucho sobre la materia, expresen diferentes proposiciones cuando cada uno de ellos dice "Aristóteles fue el preceptor de Alejandro". Incluso si esto pudiera admitirse, las consecuencias son muy desagradables. Dada la segunda parte del principio de las descripciones identificadoras, el profesor y el estudiante poseen diferentes criterios para identificar a Aristóteles e incluso para establecer su existencia. Para el estudiante, Aristóteles podría ser una persona que satisface (sustancialmente) un número bastante reducido de descripciones; para el profesor de filosofía sería un número mayor el que determinaría la existencia y la identidad de Aristóteles. Esto significa que, si cada uno de ellos afirma la existencia de Aristóteles, existe la posibilidad teórica, al menos, de que uno esté en lo cierto y el otro se equivoque. Supongamos incluso que la pequeña cantidad de descripciones a disposición del estudiante resulta ser incorrecta (podemos imaginar que ha tenido tan mala suerte que la mayoría de cosas sobre Aristóteles que le han contado son precisamente aquellas sobre las que los historiadores de filosofía griega están equivocados). ¿Estaría realmente en un error al decir que Aristóteles existió? ¿Tendríamos que decirle, si descubriéramos sus errores, que "tu Aristóteles no existe, pero el del Profesor Smith sí"?» (págs. 361-362).

También la segunda consecuencia que antes mencionábamos es puesta de relieve por Donnellan con toda precisión, cuando prosigue: «Peor aún, supongamos que las pocas cosas que el estudiante ha "aprendido" sobre Aristóteles no tan sólo no son verdaderas respecto al individuo al que su profesor se refiere, sino que resultan ser verdaderas respecto a, digamos, Platón. Se le ha contado, quizás, que Aristóteles escribió la *Metafísica* cuando, de hecho, Platón la escribió y Aristóteles la plagió, etc. ¿Deberíamos decir que todo el tiempo ha estado refiriéndose a Platón, a pesar de que su profesor, para el cual estas pocas descripciones no son la única fuente de criterios sobre quién es el referente, continúa refiriéndose a Aristóteles? El principio

de las descripciones identificadoras parece conducir a este resultado si se interpreta de esta forma» (pág. 362).

Desde esta perspectiva a la que se llega cuando se aplica la distinción de Donnellan, se ve inmediatamente de forma muy clara que la explicación de la función semántica de la designación por parte de la teoría de la referencia «indirecta» no explica realmente la referencia, sino que la asimila más bien a lo que para ella constituye el paradigma de funcionamiento del lenguaje, es decir, a la predicación. Pues en definitiva, según esta concepción, no parece que sea posible algo que es manifiestamente reconstruible y describable cuando se parte del uso referencial de las expresiones designativas (y que sucede de hecho con el uso de tales expresiones y de los nombres), a saber, hacer un enunciado *sobre algo determinado en el mundo* y no exclusivamente hacer un *enunciado general sobre el mundo*.

Donnellan esgrime estas ideas en su artículo «Speaking of Nothing»³⁷ cuando, tomando como ejemplo a Russell, pone de manifiesto hasta qué punto el mismo Russell (uno de los fundadores de la «teoría de las descripciones») no pudo renunciar a la distinción realizada por Donnellan. La introducción por parte de Russell de «genuinos» nombres propios —lo que él llama los «nombres propios lógicos»— (junto a las expresiones designativas y los nombres comunes), ofrece claro testimonio de ello.

La argumentación discurre aproximadamente del siguiente modo: si se piensa, como Russell, que los nombres o las expresiones designativas tienen un contenido descriptivo en el sentido de que las descripciones contenidas en ellos son constitutivas para nuestro acceso a los referentes (es decir, son «condiciones necesarias y suficientes» para su identificación), de ello resulta que los enunciados realizados con su ayuda no son propiamente enunciados *sobre los referentes* en el mundo (es decir, sobre la realidad), sino que han de analizarse como enunciados generales sobre *posibilidades del mundo*. Es por ello por lo que Russell, para poder perseguir el objetivo epistemológico de clarificar por qué son posibles los enunciados sobre la realidad, precisa introducir otro tipo de términos singulares que, a pesar de todo, consigan obrar el milagro de hacer posibles los enunciados *sobre una determinada cosa en el mundo real* o, para decirlo en palabras de Donnellan, «para hablar directamente sobre cosas en el mundo» («Proper Names and Identifying Descriptions», pág. 359).

³⁷ En, Schwartz, 1977, págs. 42-65.

Pero como constata Donnellan —en concordancia con la impresión preteórica—, esto es precisamente lo que normalmente se entiende por «designar». Por eso Donnellan da simplemente la vuelta al «análisis» de Russell y defiende la tesis de que no sólo los «nombres propios lógicos» introducidos expresamente por Russell pueden funcionar tal como éste los presenta, sino que —en contra de lo que defiende Russell— también operan de ese modo los nombres propios y las expresiones designativas habituales que Russell quería eliminar introduciendo los «nombres propios lógicos» y las descripciones definidas. Sin duda, las expresiones designativas —para las que vale el análisis de Russell del comportamiento de los «nombres propios lógicos», es decir, aquellas que refieren «directamente» a algo en el mundo— se corresponden exactamente, como ya vimos, con las expresiones designativas de Donnellan usadas referencialmente³⁸.

Ya hicimos referencia antes, en relación con el programa de eliminación de los nombres propios, a la propuesta de Quine —que se remite al análisis russelliano— con la que el proyecto de la teoría de la referencia «indirecta» se radicaliza por completo, ya que en ella el comportamiento lógico de los nombres se equipara definitivamente al de los predicados en un lenguaje «reglamentado» construido en términos de lógica de cuantores. Las consecuencias resultantes de una estrategia de este tipo pueden verse con extremada precisión en la lectura del análisis russelliano que hace Donnellan:

En su [de Russell, C.L.] teoría de las descripciones definidas la expresión singular, la descripción definida, es realmente un dispositivo que introduce cuantificadores y convierte lo que podría parecer a primera vista una simple proposición sobre un individuo en una proposición general. «El ϕ es ψ » expresa la misma proposición que «Existe un ϕ y como máximo un ϕ y todos los ϕ son ψ »; y lo último expresaría claramente una proposición general sobre el mundo. (...) Si ahora contrastamos estas expresiones singulares con aquellas —caso que las haya— que no introducen cuantificadores y que cuando se sitúan como sujeto de una oración simple de sujeto-predicado no

³⁸ Con este argumento —y más allá de sus frutos objetivos— Donnellan muestra convincentemente que la teoría tradicional defendida por Russell sólo es capaz de dar cuenta del uso referencial o bien recurriendo a excepciones o a elementos de la propia teoría que, sin embargo, satisfacen las tesis básicas de la teoría de la referencia «directa» (es decir, elementos que —como en el caso de los nombres propios lógicos— pueden ser considerados como refiriendo «directamente»). En este sentido, la teoría de la referencia «directa» no es solamente una crítica a la teoría tradicional, sino un auténtico complemento de la misma.

hacen que ésta exprese una proposición general, pienso que es muy fuerte la tentación de decir que sólo la segunda clase de términos singulares puede usarse para mencionar realmente a un individuo. Sin duda Russell creyó que tiene que existir al menos la posibilidad de términos singulares que no introduzcan cuantificadores, lo que en gran parte parece ser su razón para creer en nombres «genuinos» («Speaking about Nothing», pág. 224).

La propuesta de Russell para la interpretación de las oraciones formadas con expresiones designativas es puesta definitivamente en cuestión por Donnellan a continuación, recurriendo para ello a su distinción entre el uso referencial y el uso atributivo de las expresiones designativas y a las consecuencias que de ello resultan, especialmente para un análisis adecuado del funcionamiento semántico — del uso cotidiano— de tales elementos de la oración. Donnellan subraya de nuevo el punto de vista pragmático, desde el cual resulta especialmente clara esta inadecuación:

Exista o no algún argumento que muestre la necesidad de tales términos singulares, creo que, con anterioridad a toda teoría, el punto de vista natural es pensar que se dan a menudo en el habla ordinaria. Así, si uno dice, por ejemplo, «Sócrates es chato», me parece que el punto de vista natural es el de que la expresión singular «Sócrates» es simplemente un dispositivo usado por el hablante para señalar aquello sobre lo que quiere hablar, mientras que el resto de la oración expresa qué propiedad desea atribuir a ese individuo. Esto puede precisarse un poco más diciendo, primero, que el punto de vista natural es que *usando este tipo de oraciones simples que contienen términos singulares, no estamos diciendo nada general sobre el mundo —es decir, no estamos diciendo algo que podría ser analizado correctamente mediante cuantificadores*; y, segundo, que *en tales casos el hablante podría, con toda probabilidad, haber dicho la misma cosa, expresado la misma proposición, con la ayuda de otras expresiones singulares diferentes, siempre que se usaran para referir al mismo individuo* (págs. 224-225, cursivas mías).

De este modo Donnellan intenta hacer plausible la intuición de que una —por no decir la única— forma importante de referirnos al mundo real por medio de signos lingüísticos consiste en que decimos algo sobre los referentes *mismos* («en cuanto tales») y no sobre algunos referentes *posibles* en la medida en que cumplan una determinada descripción. Por consiguiente, desde esta perspectiva puede precisarse la intuición de que «[existe] un sentido en el que estamos interesados en la cosa misma y no sólo en la cosa en cuanto que cae bajo una cierta descripción» («Reference and Definite Descriptions», pág. 65).

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, dicha afirmación no debe (ni puede) significar más que que somos capaces de referirnos a las cosas «directamente»³⁹ (es decir, podemos hablar sobre ellas «directamente») en el específico sentido de que las descripciones usadas para tal fin han de considerarse como parte de nuestro *saber falible*

³⁹ Kripke desarrolla, con ayuda del concepto de «designación rígida» (*rigid designation*), una concepción similar en muchos puntos a esta relación «directa» con los referentes. Kripke trata de mostrar también la implausibilidad de una teoría generalizada de las descripciones (es decir, de una teoría de la referencia «indirecta»). En el marco de este trabajo preferimos apelar al punto de vista y a la concepción de Donnellan, frente a la de Kripke, por distintos motivos: en primer lugar, porque una consideración más detallada de los trabajos de Kripke desplazaría demasiado la atención hacia cuestiones de lógica modal y sus problemas, lo que excedería los límites del análisis, que aquí nos ocupa, de los distintos aspectos de las teorías del significado y de la referencia. En nuestro contexto resulta relevante solamente la crítica que Kripke emprende de la teoría de las descripciones (o teoría de la referencia «indirecta») con ayuda de su concepción de la relación designativa como «designación rígida». Su argumentación al respecto puede resumirse, a grandes rasgos, como sigue: si las descripciones asociadas con un nombre fueran constitutivas para nuestro acceso a los referentes, es decir, si los nombres fueran «sinónimos» de las descripciones, carecería de base el hablar de y sobre situaciones contrafácticas (con lo que, naturalmente, también la lógica modal perdería su sentido). Kripke lo explica en «Identity and Necessity» (en Schwartz, 1977, págs. 66-101) de la siguiente forma: «Supongamos que fijamos la referencia de un nombre mediante una descripción. Incluso haciéndolo así, no convertimos el nombre en sinónimo de la descripción, sino que usamos el nombre rígidamente para referir al objeto así llamado, incluso cuando hablamos sobre situaciones contrafácticas donde la cosa nombrada no satisficaría la descripción en cuestión. Pues bien, creo que esto es cierto, de hecho, en aquellos casos de nombrar donde la referencia está fijada por la descripción. Pero, efectivamente, pienso también, en contra de la mayoría de los teóricos actuales, que la referencia de los nombres raramente o casi nunca está fijada por medio de una descripción» («Identity and Necessity», pág. 157).

Con independencia de la razón técnica antes mencionada, el tratamiento puramente «semanticista» del problema de la referencia que lleva a cabo Kripke nos parece menos fructífero que el planteamiento pragmático de Donnellan. Desde la perspectiva pragmática es posible tratar tanto los nombres como las expresiones denotativas como expresiones designativas «rígidas» (relativizadas a un contexto), dado que lo que importa es solamente el modo de uso, mientras que Kripke tiene que negar esta posibilidad a las expresiones designativas en general (cfr. «Speaker's Reference and Semantic Reference», en P. A. French/Th. Uehling, *et. al.* (eds.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, Minnesota, 1979, págs. 6-27) en tanto que concibe la designación «rígida» como una propiedad semántica de una determinada clase de signos (los nombres). Pero con esta limitación a los nombres, Kripke no es capaz de alcanzar los resultados que una perspectiva como la de Donnellan permite a la hora de analizar la comunicación cotidiana (y, más aún, la científica), puesto que bajo la etiqueta de «descripciones» pueden considerarse prácticamente todas las combinaciones de signos y, según Donnellan, en un uso «referencial» los signos específicos sólo juegan, frente al

del mundo y, por consiguiente, pueden ser *revisadas* en el momento en que ya no se consideren correctas. Por otra parte, ello significa al mismo tiempo que la posibilidad de referir no es dependiente de dicho saber⁴⁰. En esa medida estamos hablando de una teoría de la referencia directa y no de la referencia inmediata.

Pero el verdadero alcance de esta posibilidad lingüística *irreductible* de referirse «directamente» a algo o simplemente de *designar algo*, apuntada por Donnellan, sólo puede valorarse plenamente —al menos con respecto a nuestro propósito crítico frente a Heidegger— si este modo de comprender el fenómeno del referir se hace extensivo también a los mecanismos referenciales, es decir, al funcionamiento de los términos teóricos de la ciencia. Dado que esto es precisamente lo que pretende Putnam en sus trabajos, dedicaremos el resto del capítulo al análisis de los mismos.

4.2.2.2. La explicación de Putnam del funcionamiento de los términos teóricos en las ciencias

Como se desprende ya de lo visto hasta ahora sobre la distinción de Donnellan entre el uso referencial y el uso atributivo de las expre-

objetivo con el que se usan, un papel subordinado. Además, la perspectiva pragmática que aquí se introduce tiene una ventaja todavía más importante, al permitir reconstruir, sin necesidad de apelar a premisas metafísicas, la intuición realista que subyace al supuesto de una designación «directa». Y ello en la medida en que puede reconstruir dicha intuición basándose exclusivamente en el análisis lingüístico de las presuposiciones inherentes al uso cognitivo del lenguaje que permiten la adopción de un punto de vista falibilista.

⁴⁰ Aquí sólo podemos esbozar brevemente las propuestas positivas de Donnellan para explicar el éxito en el referir: Donnellan propone como punto de partida para un modelo adecuado que la posibilidad del referir logrado mediante una expresión singular usada referencialmente va ligada a la existencia de un vínculo histórico entre el referente y el uso de un nombre por un hablante. Este vínculo o «cadena» no ha de terminar, como en Kripke, en un «bautizo» inicial. Esta concepción representa, en opinión de Donnellan, una idealización demasiado abstracta, puesto que los nombres y las expresiones singulares usadas referencialmente aparecen generalmente en aserciones y, por tanto, también la introducción de tales expresiones en el vocabulario o en el saber de un individuo tiene lugar la mayoría de las veces mediante una aserción. El hecho de que aquí abordemos sólo muy brevemente estas propuestas de Donnellan —esbozadas en su artículo «Speaking of Nothing»— de cómo analizar de modo productivo el fundamento y las consecuencias de su distinción entre el uso referencial y el atributivo de las expresiones designativas, se debe principalmente a la circunstancia de que, hasta el momento, no han sido desarrolladas (o al menos no se han publicado) de un modo más pormenorizado, manteniéndose por tanto su carácter relativamente general.

siones designativas, el uso atributivo —en el que se apoya la explicación de la relación designativa de la teoría de la referencia «indirecta»— representa únicamente una posibilidad de uso de las expresiones designativas, ya que, como hemos visto, los fenómenos ligados al uso referencial no pueden efectivamente explicarse mediante el uso atributivo. En este sentido puede concluirse que el modelo de la teoría tradicional tiene una validez limitada; sin embargo, se mostró además con total claridad que al asimilar los nombres (o las expresiones designativas) a los predicados (o atributos) se pierde totalmente la singularidad de la relación designativa (entre el sujeto gramatical de la oración y su objeto) frente a la relación atributiva (entre el objeto de la oración y una propiedad expresada en el predicado)⁴¹. Siguiendo esta estrategia al final viene a resultar que la actividad misma que se quería explicar con ella —a saber, cómo es posible decir algo sobre determinadas cosas en el mundo fáctico— resulta ser prácticamente imposible, como demuestra Donnellan con su crítica al análisis lógico-formal (à la Russell) de los enunciados en cuestión.

El ignorar la singularidad de la relación designativa tiene, sin embargo, consecuencias extremadamente amplias. A fin de clarificarlas, especialmente en relación a las presuposiciones implícitas en la teoría del significado y de la referencia de Heidegger, es preciso ante todo revisar de nuevo las *consecuencias epistemológicas* que éste extrae del citado modelo (el del la «teoría de ningún nombre»).

⁴¹ Recurriendo a una analogía complementaria a la caracterización que ofrece Geach de la confusión entre «la relación de “ser un predicado de” y la relación de “ser un nombre de”» (en *Reference and Generality*, pág. 35) como «teoría de los dos nombres» (teoría en la que la diferencia entre sujeto y predicado se desplaza en favor de las propiedades lógico-semánticas del sujeto. Esto es lo que ocurría en la concepción «clásica» del lenguaje —propia de la filosofía de la conciencia— en la que éste es entendido como un puro instrumento de designación de entidades absolutamente independientes de él), podría hablarse, en el caso de la teoría tradicional de la referencia, de la «teoría de ningún nombre». Como hemos analizado, el error sobre el que se sustenta esta concepción —al asimilar, en el marco de la teoría de la referencia «indirecta», los nombres a los predicados— es por lo menos tan grave como las fatales consecuencias que, según Geach, se desprenden del caso contrario, es decir, de asimilar los predicados a los nombres (al originar el dilema de tener que determinar a qué entidades refieren, en realidad, los predicados —dilema que se remonta ya a Aristóteles y que cristaliza definitivamente en la Edad Media en el curso de la disputa de los universales). La gravedad del caso que aquí nos ocupa puede apreciarse claramente en la hipostatización del lenguaje y todas sus implicaciones (tesis de la inconmensurabilidad, idealismo epistemológico, etc.) que resulta cuando se desarrolla hasta sus últimas consecuencias el planteamiento de la teoría de la referencia «indirecta».

Como ya vimos en otros contextos, la interpretación de Heidegger del *factum* de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo (o de la universalidad de la estructura del «algo como algo») no sólo ha de entenderse en el sentido de la tesis de que nuestra experiencia está estructurada proposicionalmente (debido a la estructura del «algo como algo» de la predicación, propia del plano del «cómo apofántico»), sino que incluso, más allá de ésto, nuestra relación «antepredicativa» con el mundo —tal como se expresa en la designación— es indirecta, «mediada por el sentido», y por ello posee también ya (en el plano del «cómo hermenéutico») la estructura del comprender. Era precisamente sobre la base de esta última tesis que la afirmación de Heidegger sobre la primacía del comprender frente al conocer —es decir, la relación de derivación entre lo «a la mano» y lo «ante los ojos»— podía considerarse una auténtica consecuencia del carácter simbólicamente mediado de nuestra experiencia, puesto que el sentido, «constitutivo» para nuestro acceso a los entes intramundanos (es decir, el «saber del significado» o la «comprensión del ser» que hace posible dicho acceso), precede a toda constatación de la existencia de tales entes (lo que se expresa finalmente en la primacía de la constitución de sentido frente a la constatación de hechos). Sólo sobre la base de una interpretación semejante del carácter simbólicamente mediado de nuestra experiencia resulta claro cómo hay que entender concretamente la citada afirmación de Heidegger (contenida en sus Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927) de que «el ente sólo puede descubrirse, bien por la vía de la percepción o por cualquier otro tipo de acceso, cuando el ser del ente ya está abierto —cuando lo entiendo» (GA 24, págs. 101-102).

De las reflexiones de Heidegger resulta que, debido a que nuestra relación con el mundo está mediada por el «comprender», no tenemos otro acceso a las «cosas mismas» —en contra de lo que se desprende de las presuposiciones básicas de la filosofía de la conciencia— que el acceso al «ente en el “cómo” de su “estado de descubierto”». Éste es exactamente el sentido en el que nuestra comprensión del ser nos «abre» el ser «en sí» de los entes (en tanto que «saber de la esencia»). Por ello, los entes sólo pueden «descubrirse» porque su ser «en sí» está ya predecidido en la «comprensión del ser» y sólo es comprensible a través de ésta. De esta forma es como la «referencia» acaba convirtiéndose en exclusivamente *intra lingüística*.

Dado el singular estatus que hay que otorgar, en este caso, al saber del significado para que pueda garantizar la identidad de la referencia,

éste queda inevitablemente inmunizado frente a toda experiencia intramundana, es decir, ha de ser considerado como irrevisable. Sin embargo, esta propiedad del saber del significado experimenta, en manos de Heidegger, un giro peculiar frente a la posición tradicional. Heidegger desvincula dicha irrevisabilidad del supuesto —proveniente de la filosofía de la conciencia— de que el saber apriórico posee dicho rango especial en virtud de su necesidad y validez universal. Para él la irrevisabilidad del saber del significado se debe exclusivamente al *carácter previo* de su capacidad de «apertura de mundo»; es decir, al hecho de que para los «entes intramundanos» —accesibles gracias a él— tal saber es «en cada caso ya lo trascendental». Dando este paso Heidegger concede ciertamente la posibilidad de que el saber del significado —o la «comprensión del ser»— varíe históricamente, pero dicha variación, no obstante, resulta de todo punto incomprensible por lo que no puede ser considerada como producto de una revisión (reconstruible racionalmente): sólo puede entenderse como un «acontecer del ser» «epocal», resultante únicamente de la fuerza del destino.

De este modelo se sigue una determinada forma de concebir los procesos de conocimiento y de aprendizaje (incluidos los de la ciencia) que analizaremos en el próximo capítulo (5.1.). En el contexto presente vamos a tratar sólo de aclarar hasta qué punto el conjunto de tesis que acabamos de mencionar está estrechamente ligado al hecho de ignorar la relación designativa. Partiendo del rechazo (que acompaña a este desconocimiento de la designación) de toda posibilidad de referirse a lo que se encuentra «meramente ante los ojos», es decir, de referirse a algo que todavía no puede identificarse definitivamente y en todos los casos de forma correcta —es decir, a algo cuya «constitución de ser» o «esencia» (todavía) no se «comprende»— se sigue de un modo casi evidente la equiparación que Heidegger lleva a cabo de la «cosa misma» con «el ente en el “cómo” de su “estado de descubierto”». Como hemos intentado mostrar, al dar este paso desaparece irremisiblemente la idealización contenida en el concepto de lo «ante los ojos» (así como en el «objeto en cuanto tal» de Husserl), es decir, la diferencia entre ser y apariencia. Si se contempla este resultado desde la perspectiva diacrónica resulta que, estrictamente, no puede hablarse de procesos de aprendizaje en las ciencias, puesto que el desarrollo de las mismas ya no puede concebirse como continuado o gradual y ni tan sólo como una *mejora* o *progreso* —aunque sea revolucionario— en sus concepciones *sobre el mismo* «mundo objeti-

vo», sino que cada estadio «abre» ya de por sí una ontología propia, cerrada en sí misma y, por principio, inaccesible a otros estadios.

Llegamos así al núcleo de las dificultades que resultan de aceptar un modelo como el heideggeriano: al llevar a cabo un giro lingüístico de estas características, la *idealización de un «mundo objetivo» único* que todavía podía mantenerse antes de dicho giro se desvanece definitivamente⁴².

Como ya vimos en el marco de la discusión de los trabajos de Donnellan, una de las consecuencias de más alcance del tratamiento de la relación referencial según el modelo del uso atributivo de las expresiones designativas consiste en que toda diferencia en el saber del significado (o «backing of descriptions») —que, según este planteamiento, posibilita la identificación del referente— conduce *eo ipso* a que hablantes con distintos supuestos de fondo, pese a usar los mismos términos, hablan necesariamente de algo distinto, puesto que sólo la identidad de los «significados» de que disponen puede garantizar la identidad de la referencia de los términos que usan.

Frente a ello y a la vista de las consecuencias claramente contraintuitivas de este modo de concebir la relación designativa, es razonable suponer que empleando los signos contenidos en nuestro lenguaje ha de ser posible referir a cosas, e incluso simplemente *designarlas*, sin que para ello haya de disponerse de antemano de un conocimiento de sus propiedades y ni tan sólo de las condiciones necesarias y suficientes para su identificación en todas las circunstancias posibles⁴³.

⁴² A la vista de estas consecuencias contraintuitivas del modelo tradicional, la teoría de la referencia «directa» puede entenderse como un intento de dar cuenta de la intuición «realista» inherente al supuesto de un mundo «objetivo» único sin abandonar para ello el paradigma lingüístico, es decir, apuntando a las presuposiciones lingüísticas y conceptuales del *falibilismo* que se derivan, en palabras de Putnam, del desiderátum pragmático de «preservar la referencia a lo largo de los cambios de teorías» (MLR, pág. 231).

⁴³ Føllesdal apunta en esta dirección cuando, en su artículo «Essentialism and Reference» (en Hahn, L./Schilpp, P. [eds.], *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle, 1986, págs. 97-113), al ofrecer su propia versión de la función designativa, constata: «Los nombres se introducen normalmente para los tres propósitos siguientes:

- (i) Cuando estamos interesados en *posteriores aspectos* del objeto, más allá de los mencionados en la descripción que se usó para llamar nuestra atención sobre el objeto.
- (ii) Cuando queremos seguir el objeto a través de sus *cambios*.
- (iii) Cuando somos conscientes de que algunas o muchas de nuestras creencias en relación con el objeto son *erróneas* y queremos corregirlas» (pág. 108).

Esta hipótesis representa también la idea directriz de la explicación que ofrece Putnam del funcionamiento de los términos teóricos de las ciencias (y en general de los términos para «clases naturales»). Según Putnam, tales términos se usan —expresado en la terminología de Donnellan— «referencialmente» y no pueden concebirse como sinónimos de descripciones o de «definiciones» en sentido estricto (es decir, no hay que entenderlos como abreviaciones de las descripciones que, formuladas en enunciados analíticos definitorios, se ligan a ellos; en este sentido, estos términos son indefinibles).

El valor central para las ciencias de disponer de tales signos indefinibles —o, lo que es lo mismo, de la posibilidad de referencia «directa» mediante ellos— radica, según Putnam, en que sólo tomándolos en consideración es posible dar cuenta de la intuición de que las descripciones de los referentes a los que estos signos se refieren no son correctas por el hecho de que los enunciados que las contienen hayan sido regulados vía definición, sino que, por el contrario, dichos enunciados tienen que ser «descubiertos»; por ello, un cambio en nuestro saber sobre los referentes no trae necesariamente consigo —*ipso facto*— un cambio en el significado de los signos referenciales (ni tampoco de los nombres), sino que en la mayoría de los casos hay que entenderlo como una mejora o una corrección de nuestro saber de los hechos (básicamente falible)⁴⁴.

Putnam trata los problemas de teoría de la referencia partiendo generalmente de un determinado tipo de términos, los llamados términos de «clases naturales» (*natural-kind terms*) tales como, por ejemplo, «oro», «tigre», «gato», «agua», etc. Analizando el modo de operar de estos términos, Putnam logra establecer las ideas decisivas contra el «intensionalismo» (y contra la teoría de la referencia «indirecta»), a saber, que «la extensión de un término no está fijada por un concepto» (MM, págs. 245/164), sino que «la extensión, en general, es determinada *socialmente* —hay tanta división del trabajo lingüístico como del trabajo “real”— y (...) la extensión está, en parte, determi-

⁴⁴ K. O. Apel, en su artículo «Linguistic Meaning and Intentionality. The Compatibility of the “Linguistic Turn” and the “Pragmatic Turn” of Meaning Theory Within the Framework of a Transcendental Semiotics» (en G. Delledale [ed.], *Semiotics and Pragmatics*, Amsterdam, 1989, págs. 19-70) —del que, lamentablemente, sólo tuvimos conocimiento una vez concluido este trabajo— pone también en relación esta «nueva» teoría de la referencia con la posibilidad de explicación de los procesos cognitivos de aprendizaje y la mejora y corrección de nuestro saber, subrayando que ello constituye su verdadero núcleo sistemático.

nada *indexicalmente*. La extensión de nuestros términos depende de la naturaleza actual de las cosas particulares que sirven como paradigmas, y esta naturaleza actual no es en general plenamente conocida por parte del hablante» (ibíd.)⁴⁵.

En 4.2.1. hemos llamado ya la atención sobre algunas de las dificultades inherentes a la explicación «intensionalista» de la competencia lingüística de los individuos, y a las que éste se ve confrontado debido al fenómeno de la división del trabajo lingüístico. En el presente contexto nos ocuparemos con más detalle de la alternativa que se ofrece al segundo de los déficit de la teoría tradicional mencionados por Putnam: el carácter «indexical» de los términos para «clases naturales» o, dicho en sus propias palabras, la «contribución del medio ambiente» que tiene lugar con el uso e interpretación de estos términos. Putnam explica:

Hemos sostenido que la indexicalidad se extiende más allá de los términos y morfemas *obviamente* indexicales (...). Nuestra teoría se puede resumir diciendo que palabras como «agua» tienen un componente indexical inadvertido: «agua» es una sustancia que guarda una cierta relación de similaridad con el agua *que hay por aquí*. El agua en otro tiempo o en otro lugar o incluso en otro mundo posible tiene que guardar, *para que sea agua*, la misma relación con *nuestra* «agua». De modo que la teoría de que (I) las palabras tienen «intensiones», que son algo así como conceptos asociados a las palabras por los hablantes; y que (II) la intensión determina la extensión, no puede ser verdadera en relación con los términos para «clases naturales» tales como «agua» por la misma razón que la teoría no puede ser verdadera respecto a términos obviamente indexicales como «yo» (MM, págs. 234/152).

Según la concepción de Putnam, este «componente indexical» de los términos para clases naturales —que aunque normalmente se

⁴⁵ Putnam entiende la concepción de una teoría de la referencia basada en una relación «directa» de designación como una teoría que parte de la «indexicalidad» en tanto que, en el uso referencial de los términos que tiene en cuenta, la referencia se considera fijada por los ejemplares de nuestro *mundo real* («actual world»). Putnam considera que este planteamiento es paralelo al concepto de «rigidez» de Kripke en el sentido siguiente: «Debería quedar claro, no obstante, que la doctrina de Kripke de que los términos para clases naturales son designadores rígidos y nuestra doctrina de que son *indexicales* son sólo dos formas de sostener lo mismo» (MM, págs. 234/152). Sin embargo, esta valoración sólo puede aceptarse con restricciones. Así lo ha constatado el mismo Putnam desde su artículo «Is Water Necessarily H₂O?» donde se distancia del punto de vista realista-metafísico de Kripke en favor de un realismo interno y, aunque mantiene la teoría de la referencia «directa», elimina de ella toda la carga metafísica kripkeana (cfr. *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA, 1992).

pasa por alto tiene un carácter irreductible— es el que, por diversas razones, impide analizar estos términos con los medios de la teoría de las descripciones o de la referencia «indirecta» (al igual que en el caso, reconocido por dicha teoría, de los auténticos indexicales, los cuales han sido considerados tradicionalmente por ella como excepciones).

La primera y evidente dificultad estructural que un planteamiento en términos de teoría de las descripciones es incapaz de solventar consiste en que no pueden formularse condiciones necesarias y suficientes para el uso de expresiones indexicales (o implícitamente indexicales); en el caso de los términos para «clases naturales» esto significa que no puede ofrecerse ningún tipo de condición necesaria y suficiente para la pertenencia a la «clase natural» que dichos términos designan, y ello principalmente por dos razones:

- a) *Por una parte* la pertenencia de un objeto o un ser vivo a una «clase natural» no puede equipararse a la *atribución de una(s) determinada(s) propiedad(es) entendida(s) criterialmente*. Esta constatación —que inmediatamente habla en contra de la asimilación de la relación designativa a la atributiva— resulta en particular de la característica sintomática de las clases naturales que aquellos términos designan, a saber, que pueden incluir miembros anómalos: «Con cualquier comprensión natural del término “propiedad”, es simplemente *falso* que al decir que algo pertenece a una clase natural se le está simplemente *atribuyendo un conjunto de propiedades* [cursivas más]. Para ver por qué es falso, veamos que pasa con el término “limón”. Las supuestas “características definitorias” de los limones son: color amarillo, sabor ácido, un tipo especial de corteza, etc. ¿Por qué el término “limón” *no* es definible mediante la simple conjunción de estas “características definitorias”? La dificultad más obvia es que una clase natural puede tener *miembros anómalos*. Un limón verde sigue siendo un limón incluso si, debido a cierta anomalía, *nunca* se vuelve amarillo. Un tigre de tres patas sigue siendo un tigre. El oro en estado gaseoso sigue siendo oro. Sólo los limones normales son amarillos, ácidos, etc.; sólo los tigres normales tienen cuatro patas, etc. (...) No hay verdades *analíticas* de la forma *todo limón tiene P*» («Is Semantics Possible?», MLR, págs. 140-141).

- b) *Por otra parte*, la «definición» de algo que forma parte del mundo real y que, como tal, investigamos y describimos, tendría un carácter tan discutible como intentar regular, mediante una decisión convencional, algo que no puede ser «regulado» (o estipulado), sino que tiene que ser «descubierto»: «Incluso si *pudiéramos* definir “clase natural” —diciendo, p. ej., “una clase natural es aquella que constituye la extensión de un término P el cual juega tal y cual papel metodológico en alguna teoría bien confirmada”— la definición incorporaría obviamente una teoría del mundo, al menos en parte. No es *analítico* que las clases naturales sean clases que juegan determinados tipos de papel en las teorías; lo que *realmente* distingue a las clases que consideramos naturales es, en sí mismo, una cuestión de investigación científica (de alto nivel y muy abstracta) y no simplemente de análisis del significado» (ibíd.).

Partiendo precisamente de las dificultades que la teoría tradicional tiene para explicar el tipo de palabras que Putnam investiga, pueden perfilarse ya de forma mucho más clara algunos de los problemas derivados de las limitaciones del modelo subyacente a esta teoría y que hasta ahora han ido apareciendo sólo de un modo circunstancial. Si en el caso de Donnellan se trataba sólo de expresiones designativas o de descripciones en general, en las descripciones asociadas a los términos que aquí nos ocupan se trata de «definiciones» ya que, en tanto que descripciones identificatorias, tienen que ejercer la función en las ciencias de «proveer las condiciones necesarias y suficientes para formar parte de la extensión del término» (MM, páginas 219/136). Sin embargo, es evidente que esta suposición sólo es correcta de aquellos términos cuyas condiciones de uso están de hecho establecidas completamente mediante «definiciones», de modo que la «especificación» de sus referentes depende únicamente del producto lógico de las extensiones de los términos incluidos en la definición, para los cuales puede ofrecerse fácilmente una definición analítica. En «Is Semantics Possible?» Putnam denomina estos términos «palabras unicriteriales» (*one-criterion-words*) y entre ellas cuenta palabras como «soltero», «zorra» y expresiones relacionales como «abuelo», etc., para las que, efectivamente, sólo hay un único método de determinar la referencia, puesto que su extensión sólo puede averiguarse mediante las clasificaciones asociadas con ellos (clasifica-

ciones como, por ejemplo, «hombre que no ha estado casado», «hombre que es el padre del padre de alguien»). Sobre esto Putnam señala: «La teoría tradicional ha adoptado una posición que es correcta para los conceptos “unicriteriales” (es decir, para tales conceptos como “soltero” y “zorra”) y la ha generalizado para el significado de los nombres comunes. Una teoría que describe correctamente la conducta de quizá trescientas palabras ha sido declarada correcta para describir la conducta de miles de nombres comunes» («Is Semantics Possible?», MLR, pág. 141).

Otro campo en el que el modelo de la teoría tradicional parece ser ampliamente acertado es, según Putnam, el de la matemática, en cuyos enunciados los signos pueden usarse exclusivamente de modo atributivo. Así lo defiende, en relación con estos signos y sus referentes, en «Models and Reality»⁴⁶ al afirmar que «los “objetos” en la matemática constructiva están *dados a través de descripciones*. Tales descripciones no tienen que estar misteriosamente ligadas a aquellos objetos por medio de algún proceso no natural (o por algún tipo de pegamento metafísico). Lo que se afirma y *todo* lo que se afirma al decir que el modelo “existe” es más bien la posibilidad de *probar* que una cierta construcción (el “sentido”, por así decir, de la descripción del modelo) tiene ciertas propiedades constructivas. En resumen, *la referencia viene dada a través del sentido y el sentido viene dado a través de procedimientos de verificación y no a través de condiciones de verdad*. La “brecha” entre nuestra teoría y los “objetos” simplemente desaparece —o, mejor dicho, nunca aparece en primer lugar» (ReRe, pág. 21).

Ya en la selección misma y en la estructura de estos casos paradigmáticos en los que la teoría tradicional resulta apropiada se aprecia inmediatamente por qué los términos para «clases naturales» no aparecen por ningún sitio. Ello se debe precisamente a que estos términos (en contextos normales) se usan exclusivamente de modo *referencial*. Putnam subraya esta diferencia en *Representation and Reality*, al decir:

En el caso de los términos para clases naturales parece que el «componente» dominante del significado es la extensión. El factor referencial parece realizar casi todo el trabajo; en este respecto, como ha señalado Saul Kripke, los términos para clases naturales se parecen a los *nombres* (pág. 49).

⁴⁶ «Models and Reality», en Putnam, 1983, págs. 1-25.

Enlazando con estas reflexiones sobre el modo de operar de los términos para «clases naturales» también los términos teóricos de las ciencias pueden ser considerados de un modo análogo. En relación con este tipo de signos Putnam concluye, en «Is Semantics Possible?», que «los *términos teóricos* de la ciencia no tienen definiciones analíticas por razones que son familiares a cualquier lector de la filosofía de la ciencia reciente» (MLR, pág. 146).

Sin embargo, parece que aquí Putnam yerra su objetivo, pues obviamente una de las tareas centrales de las ciencias — y uno de sus criterios distintivos frente a otros discursos — es el de encontrar y utilizar definiciones precisas para los términos que en ellas se usan. Y Putnam mismo llama repetidamente la atención sobre muchos ejemplos de conceptos científicos estrictamente (u operacionalmente) definidos.

Pero el objetivo de Putnam no consiste en absoluto en poner en duda el hecho evidente de la existencia de definiciones conceptuales explícitas — incluso de conceptos teóricos — dentro del discurso científico — de la misma forma que no era la intención de Donnellan o de Kripke discutir la existencia de descripciones asociadas a los nombres o a otras expresiones usadas referencialmente; su interés gira más bien en torno a la cuestión de cómo valorar estos hechos o, dicho más exactamente, cómo valorar el papel que juegan estas «definiciones» para el uso de tales expresiones y, en definitiva, determinar el estatus de las descripciones usadas en dichas «definiciones». La ambigüedad que de alguna manera puede contribuir a la confusión antes citada proviene del doble sentido del concepto de «definición», tan profusamente utilizado en filosofía. En *Representation and Reality* Putnam tematiza este concepto para terminar eliminándolo, afirmando que los conceptos que está analizando «no pueden ser definidos si por “definición” se entiende algo que está establecido de una vez por todas, algo que engloba absolutamente el significado del término» (RR, págs. 9/33).

Según la opinión de Putnam, este sentido de «definición» no es en absoluto el que suponen los participantes en el discurso científico para la regulación y fiabilidad de su uso lingüístico en las ciencias. Putnam más bien piensa que

está fuera de discusión que los científicos usan los términos como si los criterios asociados no fueran *condiciones necesarias y suficientes* sino más bien caracterizaciones *aproximadamente* correctas sobre un mundo de entidades independientes de la teoría (MM, págs. 237/155).

Es precisamente en esta suposición —constitutiva para las ciencias empíricas— de un «mundo de entidades independientes de la teoría», al conocimiento del cual se incardina toda la actividad científica, donde hay que buscar la razón de que en el discurso científico y en la formación de teorías los científicos usen *referencialmente* los términos de contenido empírico, a fin de referirse «directamente» (o «rígidamente») a aquellas cosas cuya estructura no les es, de antemano (y en principio tampoco en el momento actual), plenamente conocida —es decir, para *designar* las cosas reales de las que se ocupan. Esta suposición trae consigo, precisamente, que por lo general, los científicos no usan *atributivamente* los términos contenidos en las teorías que aplican para designar los posibles referentes (sean los que sean) que pudieran corresponder a las definiciones estipuladas por ellos. En este sentido Putnam constata en «The Meaning of “Meaning”» que

es una buena metodología científica usar el nombre para referir rígidamente a las cosas que poseen esa estructura oculta y no para referir a cualquier cosa que satisfaga una determinada descripción (págs. 244/163).

Parece evidente que, en el ámbito de las ciencias naturales, ningún científico está interesado (ni puede estarlo) en derivar consecuencias sobre entidades procedentes de estipulaciones de existencia —contenidas en descripciones obtenidas por medios inductivos— *con total independencia de si dichas entidades forman parte o no de nuestro mundo real*. Es decir, en sacar consecuencias sobre las entidades que podrían satisfacer dichas estipulaciones en mundos posibles contruidos *ex profeso* para ellas. A diferencia del investigador en el ámbito de la matemática, los científicos de la naturaleza no están interesados en la construcción de mundos posibles, sino en la construcción de modelos heurísticos para la explicación del mundo real y esto significa, precisamente, modelos en los que lo que varía son las distintas circunstancias en las que pueden encontrarse los objetos —como ocurre en el mundo real—, pero no el mundo mismo.

Si bien la introducción de tales términos designadores de entidades puede tener lugar mediante una «descripción definida aproximadamente correcta» (MLR, pág. 202) o mediante una «definición explícitamente formulada» (RR, págs. 9/33), su sentido hay que buscarlo primero y sobre todo en la estipulación de existencia que tiene lugar en el acto de su introducción. En las ciencias empíricas, al introducir

un nuevo término o una nueva especificación de un término en uso, de entrada se supone hipotéticamente que existe una determinada entidad en el mundo, *con independencia de cómo tenga que describirse correctamente o bajo qué descripción pueda identificarse acertadamente*, que puede considerarse la causa de determinados fenómenos. Esta estipulación de existencia va ligada internamente a la posibilidad de que los términos introducidos ejerzan la función de *designar* un objeto aún no plenamente conocido y, eventualmente, todavía no identificable con seguridad. Precisamente porque éste parece ser el sentido primigenio de los términos utilizados en las ciencias empíricas, éstos se utilizan *referencial* y no atributivamente. Las descripciones utilizadas al introducir un término de este tipo (descripciones que, a su vez, se usan también referencialmente para señalar el objeto respecto al cual, en una determinada situación, se introduce el nuevo término) no tienen por qué ser entendidas como sinónimas de los términos que introducen, de la misma forma que éstos no tienen que funcionar como abreviaciones de aquéllas sino, sobre todo, como *expresiones designativas* que ocupan el lugar de los referentes, los cuales se especifican y caracterizan en cada caso de la mejor forma posible basándose en el mejor saber disponible en el ámbito correspondiente. Estas razones que se hallan a la base del sentido y estructura de la actividad científica son las que llevan a Putnam a la ya citada convicción de que «en el caso de los términos para clases naturales parece que el “componente” dominante del significado es la extensión. El factor referencial parece realizar casi todo el trabajo; en este respecto, como ha señalado Saul Kripke, los términos para clases naturales se parecen a los *nombres*» (RR, págs. 49/86).

En este sentido, la observación de Putnam de que los términos teóricos de las ciencias no poseen ninguna «definición analítica» tiene que entenderse literalmente o, dicho de otra forma, no hay que malentenderla como si estuviera afirmando que tales términos, de facto, no se definen o como si la formación de conceptos no fuera un elemento central del buen proceder científico. Bien al contrario, su posición es que

Podemos dar una «definición operativa» o un grupo (*cluster*) de propiedades o lo que sea, pero la intención nunca es «hacer el nombre *sinónimo* de la descripción». Más bien «usamos el nombre *rígidamente*» para referirnos a cualquier cosa que comparta la *naturaleza* que poseen normalmente las cosas que satisfacen la descripción (MM, págs. 238/156-157).

Por esta razón, las descripciones de los referentes que van ligadas a los conceptos teóricos en una teoría determinada no tienen un peso decisivo frente a su pura función designativa. De ahí que los mismos términos puedan ser operativos en varias teorías diferentes o, dentro de la misma teoría, puedan continuar siendo utilizados después de haber sufrido ésta importantes revisiones; de este modo la referencia puede contemplarse como un fenómeno *transteórico* del uso e interpretación de los signos.

El hecho de que tengamos a nuestra disposición tales *expresiones designativas* para designar «directamente» determinadas entidades —con independencia de cómo tengan que describirse— es lo que nos permite hablar razonablemente de la posibilidad de revisar y corregir nuestro saber y, en definitiva, de que podamos entenderlo como un *saber falible sobre referentes independientes de la teoría*:

Es inherente al uso «rígido» (...) que nuestros descubrimientos empíricos puedan conducir a *revisiones* (RHF, pág. 61, cursivas mías).

En consecuencia, la función designativa que se presupone metodológicamente a estas expresiones en la práctica de las ciencias empíricas —o, por decirlo de otro modo, su uso referencial— es lo que permite que, mediante la misma expresión, podamos referirnos, dentro de distintas teorías, a los mismos referentes y ello a pesar de que éstos sólo pueden ser *descritos* en cada caso en dependencia con la teoría correspondiente. Putnam lo muestra en «Explanation and Reference», diciendo:

Uno puede usar el término para formular una cantidad cualquiera de teorías sobre ese referente (e incluso para formular definiciones teóricas de ese referente que pueden ser caracterizaciones correctas o incorrectas del mismo) sin que el término sea, en ningún sentido, un término distinto en las distintas teorías (MLR, pág. 202).

En este punto podemos apreciar con toda claridad el peso decisivo que comporta la asimilación de la relación designativa a la relación atributiva (o, en relación con los signos: de los nombres a los predicados) tal como hace la teoría tradicional de la referencia «indirecta».

Según esta teoría, las condiciones necesarias y suficientes para la identificación de los referentes se dan al establecer el significado y, por ello, el uso *atributivo* es por principio imprescindible para todo

concepto que pretendamos que sea claro o «bien definido». Con ello, sin embargo, la referencia de tales conceptos sólo puede explicitarse recurriendo a todas aquellas entidades, sean las que sean, que satisfagan la descripción contenida en la definición. Pero, con esta presuposición, la referencia de los conceptos científicos —y en general de los conceptos descriptivos— se convierte en una *dimensión radicalmente intra-teórica*, puesto que —como ya vimos al analizar los argumentos de Donnellan— cualquier anomalía o discordancia dentro del saber que supuestamente permite la identificación de los referentes sólo puede entenderse, en ese caso, como la postulación o estipulación —interna a la teoría en cuestión— de *otras entidades*, es decir, como un *nuevo proyecto* de las entidades así descritas, llevado a cabo mediante una nueva teoría absolutamente distinta; es decir, en ningún caso es posible entenderla como una mejora o una propuesta de corrección de la teoría —cuyo objeto son las mismas entidades relativamente independientes de la teoría. La tesis de la *inconmensurabilidad* que aquí se expresa representa la consecuencia epistemológica de más alcance derivada del supuesto básico, aparentemente apromblemático, de la teoría tradicional. Para Putnam significa el testimonio más claro de que tal tesis resulta insostenible. En «Explanation and Reference» ilustra esta consecuencia a partir del siguiente ejemplo extraído de la historia de la ciencia:

Bohr asumió en 1911 que hay (en todo intervalo de tiempo) números p y q tales que la posición (unidimensional) de una partícula es q y el momento (unidimensional) es p ; si esto formaba parte del significado de «partícula» para Bohr y, además, «formar parte del significado» quiere decir «condición necesaria para la pertenencia a la extensión del término», entonces los electrones *no* son partículas «en el sentido de Bohr». (Y no son «electrones» en el sentido bohriano de «electrón», etc.). ¡Ninguno de los términos en la teoría de Bohr de 1911 referían! Se sigue de este planteamiento que no podemos decir que la teoría actual del electrón sea una teoría mejor de las mismas partículas a las que se refería Bohr (MLR, pág. 197).

Por el contrario, la lectura del mismo hecho partiendo de la teoría de la referencia «directa» no nos lleva a este implausible resultado (que, por lo demás, no coincide en absoluto con la autocomprensión que subyace a la propia actividad científica), sino que, como señala Putnam a continuación:

Bohr se habría estado refiriendo a los electrones cuando usaba la palabra «electrón», a pesar del hecho de que algunas de sus creencias sobre los elec-

trones fueran erróneas y *nosotros* nos estamos refiriendo a esas mismas partículas a pesar del hecho de que algunas de nuestras creencias —incluso creencias incluidas en nuestra «definición» científica del término «electrón»— puedan mostrarse muy probablemente como igualmente erróneas (ibíd.).

En este ejemplo se muestra incluso de forma más palpable la artificialidad de la primera lectura, puesto que Bohr mismo rechazó y corrigió más de una vez su propia teoría. Putnam subraya este punto en *Representation and Reality*:

Cuando Bohr usó el término «electrón» (*Elektron*) en 1934 estaba hablando de las mismas partículas a las que llamaba «electrones» en 1900. Esto no lo establecemos por comparación de las *teorías y descripciones* del electrón que Bohr había ofrecido en estos dos momentos distintos y viendo que, en gran parte, eran las *mismas*, porque *no lo eran*. (...) De hecho, el considerar «electrón» como manteniendo intacta, al menos, su *referencia* a través de todos estos cambios en la teoría y el considerar la teoría de Bohr de 1934 como genuina *sucesora* de su teoría de 1900 son virtualmente una y la misma decisión: en un caso hemos descrito la decisión como una decisión sobre la (...) referencia de un término y en el otro como una decisión sobre las relaciones de parentesco de los programas de investigación. (...) Y, por descontado, el Bohr de 1934 extendió al Bohr de 1900 la *misma* actitud «caritativa» que nosotros (RR, págs. 12-13/37-38).

Sin duda, esta interpretación (en principio aporosa) de los cambios que tuvieron lugar en los propios puntos de vista de Bohr respecto a los electrones puede mantenerse sólo y exclusivamente cuando se está en situación de formular la distinción —alcanzada gracias a los supuestos de la teoría de la referencia «directa»— entre «referir» e «identificar» o entre «designar» y «determinar». De las explicaciones de Putnam pueden aislarse dos argumentos a fin de sostener la no equivalencia, tantas veces mencionada, de ambas actividades:

Por una parte, la afirmación —implícita en la posición contraria— de un saber del significado (o «sentido» fregeano) que contendría las condiciones necesarias y suficientes para la identificación de los referentes y que, en este sentido, sería «constitutivo» para nuestro acceso a los mismos, tiene que enfrentarse al hecho indiscutible de que, gracias a la división del trabajo lingüístico, no es necesario que *todos y cada uno* de los hablantes dispongan del mismo saber «identificatorio» con igual forma y contenido a fin de poder usar las correspon-

dientes expresiones lingüísticas para *referirse* a algo. Lo necesario para que esto sea posible es simplemente que uno sea «miembro de un colectivo que ha tenido «contacto» con el portador del nombre» (cfr. MLR, pág. 203). En su libro *Zeichen und Bezeichnetes* Runggaldier explica este punto como sigue: «El no-especialista sabe que no entiende de electrones y que tiene muy vagas, quizá falsas ideas sobre ellos. Sin embargo, cuando utiliza la expresión “electrón” está intentando referirse a las entidades a las que se refieren los expertos y no a las que verificarían sus vagas suposiciones» (pág. 274). Cuando se comprende esto, inmediatamente tiene que *minimizarse el saber inherente a la competencia lingüística* en tanto que para el uso referencial de las expresiones lingüísticas —o para ejecutar la actividad del «referir» o del «designar»— no hay que suponer previamente nada más que el saber gramatical sobre el funcionamiento y el uso de las expresiones designativas y sobre las (muy abstractas) presuposiciones ahí contenidas, así como una cierta relación o «vínculo» —del tipo que sea— con el portador del nombre⁴⁷.

Por otra parte, de la imposibilidad de equiparar «referir» con «identificar» se sigue que el *saber que permite identificar o determinar* los referentes no es «constitutivo» para nuestro acceso a ellos, es decir, no es lo que hace posible el uso referencial de los signos lingüísticos y, por tanto, al margen de su papel central dentro de una teoría, *debe ser considerado como un saber falible*. Se podría decir, pues, que el «referir» no depende de características contingentes en virtud de las cuales estamos en situación de identificar *de hecho* los

⁴⁷ Sobre cómo especificar y describir correctamente el tipo de «vínculo» supuesto, las opiniones dentro de la teoría de la referencia «directa» son divergentes. Putnam, por ejemplo, se distancia claramente de la autocomprensión de Kripke respecto a la explicación de este «vínculo» como «cadena causal». Así, cuando analiza las condiciones y presuposiciones del aprendizaje de las expresiones designativas («bien por un acto introductorio o por su [del hablante, C.L.] aprendizaje del término a través de alguien que lo aprendió por la vía de un acto introductorio» (MLR, pág. 202)), Putnam señala: «Lo esencial sobre el punto de vista de Kripke es lo siguiente: que el uso de un nombre propio para referir supone la existencia de una cadena causal de un cierto tipo que conecta al usuario del nombre (y el acto particular de su uso del nombre) con el portador del nombre (...). En realidad lo importante de la teoría de Kripke no es que el uso de los nombres propios sea “causal” (...) sino que el uso de los nombres propios es *colectivo*. Cualquiera que usa un nombre propio para referir es, en un sentido, un miembro de un colectivo que ha tenido “contacto” con el portador del nombre: si es sorprendente que un miembro particular del colectivo no precise haber tenido tal contacto ni precise tan sólo tener alguna idea sobre el portador del nombre, sólo es sorprendente porque pensamos que el lenguaje es una propiedad privada» (MLR, pág. 203).

correspondientes objetos de la referencia. Putnam apuntaba precisamente a este objetivo cuando, en la cita antes mencionada, subrayaba que «está fuera de discusión que los científicos usan los términos como si los criterios asociados no fueran *condiciones necesarias y suficientes* sino más bien caracterizaciones *aproximadamente* correctas sobre un mundo de entidades independientes de la teoría» (MM, págs. 237/155). En *Representation and Reality* Putnam saca esta consecuencia a partir del supuesto central de la teoría de la referencia «directa»:

Incluso si un término se introduce originalmente en la ciencia por vía de una definición explícitamente formulada, la verdad resultante no tiene un estatus privilegiado para siempre, como lo tendría si el término fuera simplemente un sinónimo del *definiens* (RR, págs. 9/33).

El estrecho vínculo que la teoría tradicional había establecido entre identificación y referencia ahoga, por así decir, toda posibilidad de aprendizaje en el marco del desarrollo científico (y, desde un punto de vista interno a la comunidad lingüística, incluso en el del desarrollo individual) principalmente porque esta teoría «trata un accidente histórico —el modo como el término llegó a la ciencia— como si ello determinara las elecciones futuras que se permiten a los científicos» (RR, págs. 10/34).

Este punto de vista, que se corresponde exactamente con la concepción heideggeriana de la «apertura» de los entes mediante un originario «establecimiento de la esencia» que, como tal (es decir, como acto de «poner» o establecer la constitución del ser de los entes), determina aquello que *puede* aparecer intramundaneamente, sólo es posible si se abstrae absolutamente de la función designativa de los conceptos teóricos de las ciencias; en este sentido, tal planteamiento únicamente podría ofrecer una imagen consistente si pudiera mostrar que tales términos pueden usarse exclusivamente *en modo atributivo*⁴⁸ (lo que, por las razones mencionadas, tendría que resultar prácticamente imposible).

Pero ésta era la premisa central supuesta por Heidegger al introducir, frente al «cómo apofántico» de la predicación, un «cómo her-

⁴⁸ En el capítulo 5.2. nos ocuparemos con detalle de esta presuposición, que es determinante de la imagen que Heidegger tiene del modo de operar y la estructura de la ciencia.

menéutico» más «originario» del que aquél se derivaría. Este supuesto, a su vez, traía consigo (y legitimaba) la tesis de que la estructura del comprender es una «determinación esencial del *Dasein*» y, en ese sentido, constituye la estructura de su relación con el mundo *en general*. A fin de poder mantener esta constelación de tesis Heidegger tenía que demostrar que esta precomprensión que guía el trato cotidiano del *Dasein* con lo «a la mano», no sólo antecede *genéticamente* a todo *conocer* —como plausiblemente podría suponerse—, sino que también y sobre todo posee una prioridad *normativa* frente a este último y, por tanto, constituye el único elemento apropiado para el análisis filosófico, es decir, «para convertirlo en el hilo conductor» que nos permita solventar «la cuestión de *qué es el ente*» (GA 21, pág. 159, cursivas mías). Aquí radica, como ya vimos en otro contexto, el sentido normativo de la construcción de una *relación de derivación* entre lo «a la mano» y lo «ante los ojos». La primacía o prioridad del comprender frente al conocer que aquí se precisa sólo podía obtenerla Heidegger mediante la asimilación de la relación designativa a la relación atributiva, de modo que, por razones de construcción teórica, tenía que ignorar la peculiaridad y las funciones pragmáticas de la primera en nuestra relación con el mundo. La estrategia de esta asimilación se basa en negar a los nombres comunes la función de *designar* algo existente (o «ante los ojos») e intentar luego compensarlo entendiendo estos signos como atributos que, por decirlo así, aparecen «enmascarados» en el «cómo apofántico». En tanto que predicados que, a diferencia de los predicados comunes en los enunciados, no presentan simplemente propiedades sino que predeterminan la constitución del ser de los entes —es decir, preestablecen «cómo qué» pueden ser entendidos los entes— poseen, pues, exclusivamente una función de *apertura de mundo*: en relación con los entes intramundanos, estos predicados (de modo parecido a los predicados sujetos a cuantificación existencial de Quine) «abren» efectivamente un «mundo», en tanto que a través de ellos se establece la ontología de un lenguaje; ellos (y sólo ellos) permiten responder a la cuestión sobre lo que hay. Heidegger lo explica en GA 26, en términos que recuerdan a Kant, cuando escribe: «El mundo es la totalidad que representa el conjunto de aquellas determinaciones aprióricas que dicen lo que pertenece a un ente posible según su “contenido esencial” (*Wasgehalt*)» (GA 26, pág. 228).

Sólo a partir de la unilateralidad implícita en la asimilación de la relación designativa a la atributiva, privilegiando así la última frente a

la primera, puede llegarse a la tesis central de Heidegger, según la cual la atribución de una característica «esencial» implícita en el «sentido» de los nombres comunes —el cual se deriva de la estructura holista del comprender (o del saber de fondo asociado con el nombre)— es *constitutiva* para nuestro acceso al ente designado por el nombre.

Ciertamente esto es correcto, sin duda, en el caso del uso atributivo de una expresión designativa —como ya pudimos ver al analizar las presuposiciones implícitas en la distinción de Donnellan—, pues en dicho caso la descripción es «constitutiva» de aquello de lo que se quiere hablar en la medida en que lo que se pretende con el uso atributivo de una expresión designativa no es designar algo dado en el mundo real, sino hablar de aquellos referentes que *podrían* poseer los atributos contenidos en la expresión designativa utilizada, sean los que sean. Pero cuando, por el contrario, la expresión se usa *referencialmente*, es decir, cuando se trata principalmente de designar algo en el mundo, la descripción contenida en la expresión designativa no puede ser «constitutiva» en ningún sentido, pues en este caso es simplemente un medio (entre otros) para la identificación o, mejor, para la indicación de lo designado. Sólo después de haberse identificado lo designado (por los medios que sean) y haberlo fijado como referente puede plantearse la cuestión de si la descripción o la expresión designativa es acertada para referirse a aquello de lo que se habla, es decir, si la expresión utilizada lo describe correctamente o no. El resultado de la investigación necesaria para dar respuesta a esta cuestión no puede, sin embargo, venir dado, anticipadamente, mediante esa misma descripción que está puesta a prueba.

Esto significa que aunque afirmar una «relación de derivación» entre lo «a la mano» y lo «ante los ojos» pueda ser acertado desde un punto de vista *genético* (puesto que cuáles sean los atributos concretos que se consideran como necesarios y suficientes para identificar un objeto en tanto que referente es, sin duda, algo que depende y viene «determinado» en cada caso por el correspondiente estado del saber), sin embargo, desde un punto de vista *normativo* no puede mantenerse en ningún caso, a no ser que se niegue rotundamente la *posibilidad pragmática* del *uso referencial* de nuestro lenguaje. Este paso, sin embargo, resultaría extremadamente difícil de justificar, pues —como vimos en el curso del análisis lógico de las oraciones en las que los nombres se interpretan como predicados (es decir, los referentes se contemplan como producto lógico de los atributos)— en el fondo acabaría conduciendo a la tesis de que nuestro lenguaje (al

quedar sus expresiones limitadas a los predicados) funcionaría exclusivamente de tal modo que no nos permitiría referirnos a las cosas del mundo, sino que nos hallaríamos presos en un hablar meramente de las posibilidades generales establecidas en nuestro lenguaje. Para poder establecer una tesis de este tipo esta «teoría de ningún nombre» tendría que mostrar, ante todo, que puede existir un lenguaje en uso capaz de producir los mismos resultados que nuestro lenguaje y en el que no se disponga de ningún signo en absoluto para el uso referencial, es decir, un lenguaje sin indexicales, sin nombres y sin variables individuales, que complementando los predicados no saturados den lugar a oraciones bien formadas y con el que se puede realizar algo parecido a hablar sobre alguna cosa determinada. La hipótesis que se sigue directamente de una estrategia de este tipo nos llevaría, en otras palabras, a la conclusión de que existe un lenguaje sin correlato de ningún tipo para la estructura sujeto-predicado que es propia de las oraciones en los lenguajes o sistemas de representación que conocemos. Con independencia de la mayor o menor posibilidad de su confirmación o rechazo, resulta sin embargo evidente que esta hipótesis en ningún caso podría confirmarse para nuestros lenguajes naturales.

Con todo ello es posible precisar también algo mejor el contenido y alcance de la infravaloración, inherente a esta «teoría de ningún nombre», de la importancia que la función designativa del lenguaje tiene para los procesos de aprendizaje cognitivos hechos posibles por ella: esta teoría pasa por alto el hecho de que en el uso *referencial* no hablamos (o queremos hablar) del «ente en su estado de descubierto», sino que, en un sentido muy determinado —que no hay por qué interpretar *per se* en términos de filosofía de la conciencia— hablamos sobre «la cosa misma», sobre «el objeto en cuanto tal». Esto sólo significa que cuando queremos meramente designar algo, concebimos todo «estado de descubierto» (es decir, toda atribución implícita en la elección de una determinada expresión designativa) simplemente como una *hipótesis empírica* (o como una «saber de los hechos» falible). Para adoptar esta actitud o aceptar esta presuposición, no hace falta postular un acceso de hecho e inmediato a la cosa misma (como suponía la filosofía de la conciencia), sino que basta simple y exclusivamente con explicitar la *intuición lingüística* de la diferencia entre el «objeto en cuanto tal» y el «objeto en el cómo de su modo de estar dado» que subyace a la distinción entre uso referencial y uso atributivo. Pero a esta diferencia sólo se llega si las descripciones de los referentes «asociadas» a cada uso de un nombre se entienden precisamen-

te como enunciados *hipotéticos y falibles* sobre tales referentes: gracias a este estatus y en tanto que simplemente intentamos referirnos a algo que es independiente de nuestras descripciones concretas, no podemos evitar, como ya hemos visto, entender tales descripciones o métodos de identificación como caracterizaciones provisionales que han de ajustarse a la «cosa misma». Con la expresión «referencia a la cosa misma» no se niega en absoluto el hecho de que el objeto de la referencia siempre se considera (y sólo puede considerarse) a la luz de determinadas descripciones o teorías, sino que con ella quiere expresarse simplemente el correlato lingüístico de nuestra actitud falibilista respecto a nuestro saber sobre objetos en un mundo de entidades independientes de la teoría.

Al subrayar la función designativa —que constituye una de las posibilidades de nuestro lenguaje— no quiere sugerirse en absoluto que ésta haya de tomarse como base única para explicar el funcionamiento del lenguaje en general (como ocurría, antes del giro lingüístico, con la concepción del lenguaje como instrumento), sino que con ello se muestra más bien por qué el programa de Heidegger —en el que, partiendo de la relación atributiva, se contempla la función de «apertura del mundo» del lenguaje como el aspecto fundamental y único para explicar el funcionamiento del lenguaje en general— resulta extremadamente cuestionable.

Es cierto que el lenguaje no es simplemente un sistema de signos para designar; pero precisamente gracias al hecho de que dispone de algunos signos apropiados para el uso referencial, contribuye no solamente a «abrir» posibilidades (gracias a los predicados), sino que posibilita asimismo el referirnos al mundo real (gracias a los nombres y a otras expresiones designativas). Sin embargo, esto significa también que gracias a la simple posibilidad de distinguir entre *el lenguaje* y *aquello sobre lo que se habla en el lenguaje*, podemos adoptar una *actitud hipotética* frente a las atribuciones efectuadas en cada caso respecto al mundo objetivo de lo que es el caso ⁴⁹ presupuesto en el acto de la designación.

⁴⁹ La importancia central que la mencionada presuposición de un mundo objetivo tiene para una teoría de la referencia en términos de realismo interno ha sido subrayada recientemente por Putnam. En su libro *Renewing Philosophy* (aparecido sólo una vez terminado este trabajo), tal presuposición representa el instrumento central de su disputa con el relativismo ontológico de corte goodmaniano (cfr. págs. 108-123). Putnam concluye: «Es absolutamente claro (...) que las dos descripciones [de un ejemplo, C.L.] son descripciones de *uno y el mismo mundo*, no de diferentes mundos» (pág. 122).

Esta posibilidad —es decir, la función designativa— es compartida por los lenguajes naturales con otros sistemas de signos más simples; probablemente se halle aquí uno de los motivos por los que, de forma más o menos consciente, tal función ha pasado desapercibida en múltiples casos —como también en el caso de Heidegger—, pues en este sentido no representa ninguna característica específica del lenguaje. Partiendo solamente de la relación designativa no se encuentra ninguna respuesta directa a la cuestión fundamental del análisis lingüístico, a saber: «¿qué realizamos con el lenguaje que no pueda realizarse sin él?». Pero este hecho no impide en absoluto atribuir a esta relación (imprescindible para el análisis del uso de los signos, precisamente a causa de su presencia en todos los sistemas de signos interpretados) un papel central para establecer la referencia al mundo, sin la cual el lenguaje en su conjunto (o al menos su análisis filosófico) perdería totalmente su razón de ser.

Desde esta otra perspectiva resulta definitivamente claro que la afirmación de una relación de derivación entre lo «a la mano» y lo «ante los ojos» no puede sostenerse, puesto que la idealización (que lo «ante los ojos» comporta) de un mundo de entidades independientes del lenguaje aparece ella misma en forma de la distinción entre la relación designativa y la atributiva que permite dos modos distintos de utilizar las expresiones lingüísticas (referencial o atributivamente) en función de si queremos referirnos al mundo objetivo de entidades independientes del lenguaje o queremos hablar sobre las posibilidades contenidas en la comprensión de un lenguaje —una distinción que sólo puede anularse artificialmente, a fin de construir una relación de derivación entre ambas.

En esta medida, con ello no se rescinde en forma alguna el giro lingüístico ni se niega la dimensión de «apertura del mundo» de los conceptos teóricos —es decir, su aptitud para responder, a través de las definiciones (y las relaciones entre ellas) estructuradas dentro de una teoría, a la pregunta sobre lo que hay. Al insistir en la peculiaridad de la relación referencial lo que se pone de manifiesto es que, si bien el significado de los conceptos teóricos puede ser dependiente de la teoría, no tiene sin embargo ningún sentido afirmar lo mismo de su referencia.

Sólo cuando se parte de una consideración conjunta y en un plano de igualdad de la relación designativa y de la función de «apertura del mundo» de tales términos resulta posible reconocer claramente que (y hasta qué punto) no puede ni debe atribuirse a los conceptos y a

los sistemas conceptuales el estatus apriorico de un «saber del significado» o de un «saber de la esencia» por el simple hecho de su dimensión de «apertura del mundo». Una vez comprendido el papel central de la función designativa para la explicación del *uso* de los sistemas de signos, aquellos conceptos no pueden considerarse en absoluto como *determinantes* de aquello que puede aparecer en el mundo. Es decir, en tanto que usamos estos conceptos *referencialmente* para *designar* entidades independientes de la teoría, los conocimientos adquiridos a posteriori en los procesos de investigación —y expresados en la atribución de características (implícitas en el uso de los términos) a los referentes— conservan un *carácter hipotético*. Un carácter hipotético que comparten con *todas* las atribuciones que, de modo implícito, se formulan mediante los predicados dentro de toda teoría con contenido empírico. Aunque, como señala Putnam, estos conceptos poseen dentro de la teoría una cierta «centralidad», es decir, se revisan con menos frecuencia y sólo basándose en justificaciones muy complejas (puesto que, en su conjunto, representan el sistema de clasificación de la teoría), en ningún caso pueden mantener el estatus de verdades absolutamente irrevisables. Pues, en definitiva, la afirmación que se hace al reformular o al introducir por primera vez un concepto no consiste en otra cosa que en un postulado abstracto de existencia respecto a ciertas entidades en el mundo. Por ello, el concepto que se introdujo para ellas (que, como vimos antes, no tiene por qué concebirse sustancialmente tal y como fue introducido) puede ser adoptado por otras teorías sobre estas entidades o puede mantenerse, después de haber sido revisado, dentro de la misma teoría.

Sobre este transfondo resulta también claro que para una concepción como la heideggeriana, que parte de una relación de determinación unilateral entre «proyectos» que «abren mundos» y aquello que «nos sale al encuentro intramundamente», no basta con hacer plausible la función de «apertura de mundo» propia de los conceptos y explicitar sus consecuencias. Ni tampoco es suficiente con apuntar a la precomprensión subyacente a toda predicación explícita y que antecede a todo conocer. Pues de un planteamiento teórico tal sólo resulta una relación de «derivación» *genética* entre lo «a la mano» y lo «ante los ojos» —es decir, entre el «estado de abierto del ser de los entes» y su «estado de descubierto» (o sea, la constatación de hechos)— que, en cuanto tal, está fuera de discusión. Este momento hermenéutico inherente también a las teorías científicas no es discutido ni puede discutirse. Sin embargo, partiendo de este momento her-

menéutico lo más que puede concluirse es una *inmunidad fáctica* de las teorías científicas realmente existentes —que puede resultar, por ejemplo, de la falta de alternativas que se da efectivamente en un momento temporal determinado (es decir, en un momento histórico en el que no se dispone o no se alcanza a ver ninguna teoría «mejor»). Mientras no exista una mejor teoría sobre lo mismo, los límites de nuestras teorías o de nuestro saber son de hecho, *fácticamente*, los límites de nuestro mundo. Pero de ello no puede en ningún caso inferirse ya el carácter *normativamente irrevisible* de una precomprensión históricamente dada.

Lo que tiene que afirmarse «regulativamente» para poder establecer una relación de derivación *normativa* —y con ello una relación unilateral de determinación entre lo «a la mano» y lo «ante los ojos», es decir, entre «saber de la esencia» y «saber de los hechos»— (y como consecuencia directa de todo ello la mencionada irrevisibilidad normativa de la precomprensión) es precisamente que los términos teóricos de las ciencias *sólo pueden usarse atributivamente*. Pues sólo si todos los conceptos descriptivos de las ciencias se conciben como expresiones atributivas o como predicados (que efectivamente «abren» posibilidades en la forma antes descrita) pueden ser considerados *trivialmente* como «*constitutivos*», sin excepción, de lo designado por ellos (y, consecuentemente, las teorías que los contienen como puras «aperturas del mundo»). Efectivamente, un predicado no se usa para designar sino para atribuir propiedades a un referente: en este caso la atribución es trivialmente «constitutiva» para el uso del término en tanto que este uso consiste exclusivamente en la atribución efectuada mediante el empleo del predicado. Pero éste no es el caso —como hemos visto— para todos los conceptos utilizados en las ciencias puesto que esta característica no se da en las expresiones designativas o usadas referencialmente: no sólo resulta difícil especificar qué propiedades se atribuyen a un referente al usar términos tales como «Pedro», «tigre» o «electrón» (con un supuesto estatus apriórico), sino que parece más bien tratarse de una cuestión mal planteada, motivada por la unilateralidad de una predecisión teórica.

En este sentido se puede decir que sólo cuando se tiene en cuenta la distinción fundamental de la teoría de la referencia «directa» —que hemos mostrado a partir de los trabajos de Donnellan— puede verse con claridad en qué consiste la presuposición —en términos de teoría del lenguaje— de la hipostatización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje y su aparente plausibilidad: desde esta perspec-

tiva tal presuposición consiste en entender todos los términos, unilateralmente, como expresiones usadas *atributivamente* e ignorar —o marginar deliberadamente, al reducirla a una «relación de derivación»— la relación designativa (que sin duda es irreductible en un correcto análisis del lenguaje).

Gracias a la perspectiva obtenida con los resultados de la teoría de la referencia «directa» hemos podido poner en claro hasta qué punto las presuposiciones de toda la argumentación de Heidegger en el ámbito de la teoría del significado y de la referencia resultan cuestionables. Con ello, a su vez, nos hemos situado en un punto desde el que es posible enjuiciar mejor la plausibilidad de las consecuencias *epistemológicas* que Heidegger cree poder extraer de estas premisas: en concreto y principalmente su tesis (proveniente de su lectura hipostizante de la diferencia ontológica) de una relación de determinación radical entre el «saber apriórico de la esencia» y el conocimiento *a posteriori* de los hechos.

Capítulo 5

LA DISTINCIÓN A PRIORI/A POSTERIORI PRESUPUESTA EN LA «DIFERENCIA ONTOLÓGICA»

La «diferencia ontológica» constituye el núcleo sistemático de los trabajos de Heidegger tanto de antes como de después de la *Keibre* (y, por ello, ofrece la base idónea para la tesis «continuista»¹ que defendemos en este trabajo en relación con la problemática de la «apertura del mundo»). Esta posición central de la «diferencia ontológica» se ha hecho patente en el análisis de la concepción del lenguaje de Heidegger que se apoya precisamente en esta diferencia o, más concretamente, en la peculiar interpretación que Heidegger hace de ella (es decir, en el análisis de las consecuencias y presuposiciones del «intensionalismo»). Pero la centralidad de la «diferencia ontológica» resulta aún mucho más evidente cuando se examina la presuposición —propia de la filosofía trascendental— que necesariamente conlleva: la dicotomía entre saber a priori y saber a posteriori. Esta presuposición tradicional —que se encuentra ya, antes de la *Keibre*, en el programa heideggeriano de la «ontología fundamental» y que, incluso después, no llega nunca a ser puesta en cuestión— se muestra de forma especialmente relevante gracias a dos tesis (estrechamente relacionadas entre sí) a las que Heidegger, implícita o explícitamente, recurre sin cesar:

¹ Véase cap. 1, nota 6.

- En primer lugar, la tesis (que se deriva de su interpretación hipostatizante de la «diferencia ontológica») de un «saber de la esencia» apriórico —y por tanto irreversible— que «determina» todo saber a posteriori, sin que a su vez, pueda ser corregido por éste. De ello se sigue inmediatamente la tesis de la incommensurabilidad, según la cual los procesos cognitivos, en virtud de su estructura, se interpretan más bien como «advenimientos» sometidos a los azares del destino que como procesos de aprendizaje.
- En segundo lugar, el supuesto —que resulta de esta hipostatización— de la jerarquización del saber, es decir, una clasificación de las disciplinas por la cual aquel saber apriórico —que trasciende el saber de los hechos y lo fundamenta— se considera el objeto genuino de la filosofía (o del «pensar»), a la que se otorga así un carácter preeminente frente a todas las disciplinas científicas.

Justamente estas dos presuposiciones han sido puestas en cuestión, cada vez con más intensidad, a lo largo de este siglo, en gran parte como consecuencia del giro lingüístico al que el propio Heidegger ha contribuido. En el último capítulo nos hemos ocupado ya de algunas de las razones que se han esgrimido para ello. Hemos visto que la presuposición —subyacente a ambas tesis— de una clara división (o posibilidad de diferenciación) entre saber *a priori* del significado y saber *a posteriori* de los hechos resulta extremadamente cuestionable cuando es analizada detalladamente en el marco de los problemas que la teoría del significado y de la referencia lleva consigo. El origen de este cuestionamiento se encuentra —irónicamente— en el descubrimiento de la *estructura holista de nuestro saber de fondo*, descubrimiento que Heidegger hace valer con especial énfasis al analizar la pre-estructura del comprender (y el círculo hermenéutico derivado de ésta) en su intento de transformación hermenéutica de la filosofía trascendental. Son precisamente estas ideas específicamente hermenéuticas —que, como vimos, ya en SyT habían impedido llevar a buen término la tarea, no liberada todavía del todo de sus ataduras a la filosofía trascendental, de elaborar una ontología fundamental— las que ahora, por los mismos motivos, hablan en contra de la hipostatización —resultante de la interpretación heideggeriana de la diferencia ontológica e inevitable para su modelo— de un «saber de la

esencia» que determina sustancialmente la experiencia pero es independiente de ella.

En el capítulo anterior y partiendo del análisis de los procesos *cotidianos* de comprensión y comunicación en los que participamos, hemos visto que es imposible establecer un límite preciso y con carácter general entre saber del significado y saber de los hechos —lo cual, desde un punto de vista metodológico, resulta irrenunciable si se quiere defender tal «saber de la esencia». El fenómeno responsable de ello, el holismo del significado, no puede dejarse de lado con facilidad —especialmente desde el punto de vista de una hermenéutica en el sentido heideggeriano. Precisamente la propia explicación que ofrece Heidegger de la pre-estructura del comprender nos ha hecho ver con toda claridad que, por una parte, el saber contenido en dicha estructura es un *saber práctico intramundano* en el sentido de un «know-how» y, por otra —y esto es lo que aquí importa— un *saber estructurado holísticamente, implícitamente pre-comprendido* y que, por tanto, no puede explicitarse completamente en sus elementos: es decir, se trata de un *saber de fondo* no objetivable. Y, en la misma medida, la parte integrante de este saber que contribuye a la experiencia práctica intramundana —obtenida gracias a nuestro contacto y relación con los «entes»—, no puede deslindarse limpiamente de la parte que, en nuestra «comprensión del ser vaga y de término medio», constituye el saber pre-ontológico sobre la «constitución del ser de los entes»; tal deslinde sólo podría llevarse a cabo desde un punto de vista que no se viera afectado precisamente por la circunstancia del «ser-en-el-mundo» (el que Putnam llama «el punto de vista del ojo de Dios»).

En el capítulo precedente y debido a estas razones —que resultan inmediatamente de la hermenéutica de Heidegger—, hemos visto que si se considera la estructura del saber de fondo tal como la acabamos de describir, deja de ser comprensible el supuesto «intensionalista» de un «saber de la esencia» que precede y «guía» la experiencia intramundana (o un «saber del significado» con similares características) al que se atribuye la absoluta responsabilidad de la «apertura del mundo» que, según Heidegger, «ha acontecido ya, inadvertidamente, en el lenguaje». Por el contrario, si se observa con más detalle, se aprecia que el lenguaje en su conjunto no puede entenderse sin su función designativa. Y este hecho, a saber, *que el funcionamiento del lenguaje depende de la experiencia intramundana* muestra de inmediato hasta qué punto el lenguaje, precisamente en virtud de la distin-

ción —interna al mismo— entre «designación» y «atribución», permite llevar a cabo correcciones de nuestro saber (el cual, debido al holismo, está siempre ya «infectado» empíricamente) en función de la experiencia intramundana en lugar de ser precisamente el que impide dichas correcciones, como el modelo heideggeriano sugiere (al menos en relación con correcciones que se hallen fuera del presunto «ámbito de posibilidades» férreamente delimitadas a priori).

Ahora bien, en relación con el concepto de «apertura del mundo» Heidegger había establecido, como vimos, una diferenciación: junto al primer tipo de «apertura del mundo» al que acabamos de referirnos —aquella que ha acontecido siempre ya en el lenguaje—, se hallan también las «aperturas del mundo» producidas en los «proyectos» (*Entwürfe*) culturales (nuevas teorías, obras de arte, etc.). Después de comprobar que existían razonables dudas en relación con el primer tipo de «apertura», queda abierta la cuestión —por lo que respecta a este segundo tipo— de si el postulado de un «saber de la esencia» apriórico, previo a toda experiencia intramundana y determinante de ésta no podría mantenerse, sin embargo, para el caso de los «proyectos explícitos» o «paradigmas» (como, por ejemplo, los de las ciencias) y, en caso afirmativo, cómo sería ello posible. Por esta razón, en el presente capítulo tendremos que discutir de nuevo la premisa de ese «saber de la esencia» supuesto por Heidegger. Y así como en el último capítulo lo analizábamos desde el aspecto de sus implicaciones en términos de teoría del lenguaje, en lo que sigue lo consideraremos desde el punto de vista de la plausibilidad de sus consecuencias epistemológicas, tal y como se muestran con toda claridad en la concepción heideggeriana de la estructura y funcionamiento de las ciencias.

Para este fin hace falta, ante todo, una consideración detenida de la maniobra por la que Heidegger convierte el concepto tradicional de «a priori» en el «perfecto apriórico». Una maniobra que tiene que brindarle la posibilidad —o al menos esto es lo que él espera— de fundamentar su tesis del «saber de la esencia» bajo las condiciones impuestas por la transformación hermenéutica de la filosofía que él mismo ha llevado a cabo (5.1.).

Dicho cambio conceptual da lugar a la particular comprensión heideggeriana de las ciencias y sus avances —próximo en tantos aspectos a la concepción kuhneana de la teoría de la ciencia— y conduce especialmente, igual que en el caso de Thomas Kuhn, a una tesis inconmesurabilista en relación con el desarrollo diacrónico de las

teorías científicas. Partiendo de esta tesis Heidegger entenderá las prácticas científicas más como epifenómenos del «acontecer del ser» que como procesos de aprendizaje (5.2.).

Tanto esta comprensión de la estructura y funcionamiento de las ciencias empíricas como el modelo heideggeriano de «apertura del mundo» en general dependen esencialmente de la plausibilidad del postulado de un «saber de la esencia» entendido en términos aprióricos. Debido a ello, en la discusión que sigue —y en relación con el segundo tipo de «apertura del mundo»— analizaremos si la intuición puesta de relieve por el propio Heidegger respecto a la estructura holista del comprender tiene tan fatales consecuencias —como tenía en el primer caso— para el mantenimiento de dicho postulado central al modelo heideggeriano (y, si es así, hasta qué punto). En este contexto nos referiremos a las posiciones de Quine y Putnam, puesto que también ellos se han encontrado, en el curso de sus reflexiones sobre teoría de la ciencia, con el fenómeno del holismo del significado. No obstante, estos autores han extraído de ello una consecuencia contraria a la de Heidegger, a saber: que si la tesis del holismo del significado es correcta, tiene que ir en contra de todo intento de diferenciar nítidamente y de un modo filosóficamente productivo entre *a priori* y *a posteriori*, como pretenden los programas de fundamentación tradicionales (ligados a la filosofía trascendental, lo que incluye, en el sentido antes expuesto, el modelo heideggeriano de la «apertura del mundo») (5.3.).

A fin de poder ver qué tipo de comprensión tiene Heidegger de las ciencias empíricas tenemos que volver, primero, a las *consecuencias epistemológicas* esbozadas en el último capítulo, mediante las cuales Heidegger intenta aclarar la estructura de su modelo de «apertura del mundo» (o de la «apertura del ser de los entes»). Respecto a ello y a partir de su explicación de la «apertura del mundo» como «fundación de la verdad» habíamos obtenido ya las siguientes características de tal «fundación»:

- En tanto que «donación» (*Schenken*) esta «fundación» *no puede contemplarse como algo derivable de la experiencia intramundana*; según la concepción de Heidegger representa más bien un «poner» (*Setzung*) que determina en general lo que puede aparecer intramundaneamente. Desde este punto de vista la «fundación de la verdad» «acaeece» o está *radicalmente separada de todo saber de los hechos*.

- En tanto que «fundamentar» (*Gründen*) constituye el *criterio normativo* para todo posible saber de los hechos que tengamos a disposición. Es decir, sólo mediante aquella «fundación de la verdad» es posible enjuiciar lo que ella misma ha hecho accesible. Por ello la «fundación de la verdad», en tanto que «primera y última fundamentación», *no es revisable* (y menos mediante razones ligadas a la experiencia que sólo resulta posible gracias a ella), sino que se halla «en vigor» «sin fundamento».
- En tanto que «inicio» (*Anfang*) representa una *totalidad coherente y cerrada en sí misma* que es radicalmente nueva y, por tanto, *no está en relación de continuidad* con otras posibles o pasadas «aperturas del ser de los entes». Ésta es la característica de la «fundación» que trae inmediatamente consigo la *tesis de la incommensurabilidad*.

Si hacemos abstracción de que este tipo de «apertura del ser» consiste en un «poner» o en una «fundación», es decir, si dejamos de lado que, en tanto que «advenimiento», ostenta un carácter históricamente contingente (y no de necesidad absoluta o atemporal), en estas características reconocemos inmediatamente todas las propiedades del saber que, tradicionalmente, se había caracterizado como *apriórico*:

- preceder a toda experiencia intramundana y, por tanto,
- no ser revisable a partir del saber de la experiencia (puesto que ninguna experiencia posible puede contradecirlo).

Lo que hace la «fundación de la verdad» incompatible con la concepción tradicional de «a priori» en sentido tradicional es sobre todo la tercera de las características introducidas por Heidegger —su carácter de «inicio»—, pues con el término «a priori» no se pretendía, en principio, hacer un enunciado sobre las relaciones temporales entre distintas formas de saber —es decir, sobre el origen del «saber apriórico»— sino especialmente, y ante todo, sobre las condiciones de su validez. En la concepción tradicional la validez del saber apriórico procede de que éste ostenta las características tanto de necesidad como de universalidad. Por ello la validez universal, entendida tradicionalmente de modo absoluto, que va ligada a esta concepción de lo «apriórico» es incompatible con la idea de un «inicio» entendido históricamente o de un «entrar en vigor» o «dejar de estar en vigor». A fin de poder de-

limitar con mejor precisión las discordancias en el modelo de Heidegger hace falta precisar pues, ante todo, hasta qué punto y en qué aspectos su concepto de «a priori» se diferencia del tradicional.

5.1. La transformación heideggeriana del concepto tradicional de «a priori» en el «perfecto apriórico»

La premisa de Heidegger que va ser examinada aquí —según la cual es posible una separación entre dos tipos de saber (y por tanto, entre dos tipos de «verdad») — está internamente relacionada, como ya hemos visto repetidamente, con el intensionalismo que resulta de su lectura hipostatizante de la diferencia ontológica. Esta posición es subrayada por Heidegger a menudo mediante tesis como la de que «el ser no es nunca explicable mediante el ente, sino que es *en cada caso ya*, para todo ente, lo “transcendental”» (SyT, págs. 208/228, cursivas mías), o que el «estado de descubierto del ente» presupone el «estado de abierto de su ser» (cfr. GA 24, pág. 102) y, por tanto, el ente sólo puede ser «descubierto» «en el proyecto *previo* de su “constitución del ser”» (SyT, págs. 362/392, cursivas mías).

Este carácter *previo* que aquí se hace valer se encontraba ya en SyT como el *factum* —que constituía el centro gravitacional de la obra— de que «nos movemos *siempre ya* en una comprensión del ser» (SyT, págs. 5/15, cursivas mías). Como mencionábamos antes, Heidegger caracteriza esta figura como el «*perfecto apriórico*» y lo equipara, sin más clarificación teórica, con el «a priori» transcendental. En su propio ejemplar de SyT Heidegger explica el concepto de lo «previo» de la siguiente forma:

Lo «previo» (*Vorgängig*) en este sentido ontológico significa en latín «a priori», en griego πρῦτερον τῇ φύσει, Aristót., Física, A 1; (...) No un pasado óntico, sino aquello que *en cada caso es lo primero* [*Frühere*] y a lo que nos vemos siempre *de nuevo* remitidos ante la pregunta por el ente como tal; en lugar de «perfecto apriórico» podría también llamarse perfecto ontológico o transcendental (véase la doctrina de Kant sobre el esquematismo) (págs. 441-442 «85b», cursivas mías)².

² Una explicación más detallada y completa de cómo interpreta Heidegger la relación entre «diferencia ontológica», «aprioricidad» y su propia concepción del lenguaje —que hemos calificado como una variante del intensionalismo— se encuentra en sus Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928, donde dice: «El ser es anterior

Esta equiparación que Heidegger supone como apromblemática desde el principio de su «perfecto apriórico» con el «a priori» transcendental de Kant se encuentra explícitamente elaborada por él en *Kant und das Problem der Metaphysik*. En esta obra Heidegger, discutiendo el famoso pasaje de la *Crítica de la razón pura* que contiene el llamado «giro copernicano» («[Los científicos, C.L.] comprendieron que la razón sólo entiende lo que ella misma produce siguiendo sus “proyectos” [*Entwürfe*] y que la razón tiene que proceder con los principios de sus juicios según leyes inmutables y obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas y no, por así decir, dejarse llevar por ella» (CRP, B XIII)) pone en relación la concepción de lo «previo» desarrollada en SyT con la construcción transcendental de Kant al interpretar esta cita del siguiente modo:

El «plan previamente proyectado» de una naturaleza en general prescribe, ante todo, la constitución del ser de los entes, respecto a la cual todo cuestionar investigador tiene que poder conducirse. Este plan *previo* del ser de los entes está inscrito en los conceptos fundamentales y principios de las ciencias correspondientes. Lo que, según esto, posibilita el relacionarse con los entes (el conocimiento óptico) es el *previo* comprender de la constitución del ser, el conocimiento ontológico (KPM, págs. 11/18, cursivas mías).

A partir de ahí y en el lenguaje ontológico propio de SyT, Heidegger intentará sincronizar y equiparar por completo lo «previo» y el «a priori»:

Este conocido «qué es» de los entes es aportado *a priori* en el conocimiento ontológico antes de toda experiencia óptica —y precisamente para ésta. A un conocimiento que aporta el contenido esencial [*Wesgehalt*] de los entes, es decir, que devela los entes mismos, Kant lo denomina «sintético». Así, la cuestión sobre la posibilidad del conocimiento ontológico se convierte en el

al ente. (...) El ser es anterior a, es lo esencialmente “anterior”, es desde antes, en el lenguaje de la antigua ontología: *a priori*. (...) El ser es lo anterior en un sentido oscuro. En cierta forma, brilla cuando señalamos a algo distinto, lo que sobre todo vio Platón en su doctrina de la ἀναμνήσις. El ser es aquello que volvemos a recordar, lo que dejamos que se nos ofrezca como algo, aquello que entonces entendemos como tal, lo que se nos ha dado ya y siempre ya; lo que nunca nos es extraño, sino siempre conocido, lo “nuestro”. Por ello el ser es *lo que entendemos siempre ya*, aquello que sólo tenemos que recordar para tomarlo como tal. Aprehendiendo el ser, no aprehendemos nada nuevo, sino algo en el fondo conocido, es decir, aquello en cuyo comprender existimos siempre ya, en tanto que nos relacionamos con lo que ahora llamamos el ente» (GA 26, págs. 184-186).

problema de la esencia de los juicios sintéticos a priori. (...) *El conocimiento transcendental* no investiga pues el ente mismo, sino la posibilidad de *la comprensión previa del ser*, lo que significa: *la constitución del ser de los entes*. Conciérne a la razón pura y su «ir más allá» (transcendencia), hacia el ente, de modo que éste sólo ahora puede adecuarse a la experiencia como un objeto posible (KPM, págs. 14-16/20-22, cursivas mías).

A pesar de que aquí Heidegger consigue, de forma asombrosamente convincente, hacer hablar a Kant en el lenguaje de SyT, el cambio de sentido que —bajo mano— se introduce en esta equiparación no puede pasar desapercibido: pues, en definitiva, la identificación de nuestra «comprensión previa del ser» con los «juicios sintéticos a priori» de Kant significa no sólo una evidente ampliación material del ámbito de estos últimos (en tanto que, en la versión de Kant, éstos hacen referencia exclusivamente al «estado de descubierto de los entes intramundanos») sino también, y sobre todo, su *detranscendentalización*. Esto se aprecia ya simplemente si se compara el modo en que ambos autores utilizan el término «proyecto» (*Entwurf*): cuando Kant, con motivo de su explicación de la estructura y sistemática de las ciencias empíricas, habla de «proyectos», se refiere expresamente a aquellos que la *razón pura misma* produce, mientras que para Heidegger estos «proyectos» proceden del ámbito de las culturas históricas cambiantes y son interpretados concretamente como *contribuciones culturales* surgidas a partir de una «elaboración conceptual de la “comprensión del ser” predominante» (SyT, págs. 362/392; cfr. también, págs. 10/20).

Con ello, sin embargo, las propiedades de tales «proyectos» en cada una de las concepciones difieren por completo. En Kant, con la propiedad de la «aprioricidad», se trataba precisamente de atribuir a los «proyectos», en tanto que productos de la razón pura, un *estatus transcendental* al que se retrotraía la necesidad y universalidad de su validez, mientras que, en la concepción de Heidegger, la propiedad implicada por el carácter «previo» del «proyecto», consiste simplemente en una indicación de su origen, es decir, este carácter «previo» proviene exclusivamente de la preestructura del comprender que Heidegger ha puesto de manifiesto (de la relación entre «tener previo», «pre-visión» y «anticipación conceptual»), es decir, del círculo del comprender (que Heidegger resume en la fórmula «toda interpretación que tenga que contribuir a la comprensión, tiene que haber comprendido *ya* lo que trata de interpretar» [SyT, págs. 152/170]).

Esta diferencia —a la que, a pesar de su importancia, Heidegger no presta la debida atención en ningún momento, al menos explícitamente— tiene no obstante, debido a su valor teórico, consecuencias extraordinariamente amplias, puesto que en este caso no puede atribuirse sin más al carácter «previo» de la comprensión del ser —es decir, a aquello que ya siempre dirige toda nuestra posible comprensión— un *papel normativo* (en el sentido de una —*idealiter*— validez universal atemporal), sino que indica simplemente una *diferencia genética* —que hay que entender exclusivamente en términos temporales— entre las distintas formas de saber. Esto es subrayado por el propio Heidegger cuando en SyT señala que: «El “estado de abierto” es esencialmente fáctico» (SyT, págs. 221/242)³.

Pero en lugar de renunciar a todo concepto fuerte de aprioricidad, como sería lo consecuente a partir de esta detranscendentalización inherente a la transformación hermenéutica de la filosofía, Heidegger, manteniendo intacta la estructura teórica de la filosofía trascendental —como ya vimos en la discusión de su concepto de verdad— emprende la tarea de atribuir al «estado de abierto» *fáctico* el rango de *instancia normativa*, meramente en virtud de su carácter «previo» (*Vorgängigkeit*).

La estrategia decisiva para el éxito de esta argumentación se apoya esencialmente en el hecho de que Heidegger sólo permite que las consecuencias *detranscendentalizantes* de su giro lingüístico alcancen —en forma de relativización— a una de las características de la «aprioricidad» de Kant (a saber, la universalidad), mientras que la propiedad modal de la «necesidad» —que Kant reclama para los «juicios sintéticos a priori» y que en el modelo de Heidegger corresponde a la «comprensión del ser predominante»— permanece intacta. De esta forma, Heidegger dota ilegítimamente a ese carácter «previo» (*Vorgängigkeit*), puramente *genético*, de propiedades *normativas*, como ya podía inferirse a lo largo de nuestra descripción del desarro-

³ En relación con este carácter «previo» (*Vorgängigkeit*) puede tratarse incluso, como sugiere Heidegger en § 6 de SyT, de un *dominio férreo de las tradiciones correspondientes* (al que, evidentemente, sólo es posible sustraerse mediante la adopción de un punto de vista normativo): «El *Dasein* está a merced (...) de su tradición más o menos expresamente asumida. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir. Esto es válido, y no en último término, respecto a la comprensión que tiene sus raíces en el más propio ser del *Dasein*, la ontológica. En principio y generalmente, la tradición que así viene a imperar, hace tan poco accesible lo que “transmite” que más bien lo encubre» (SyT, págs. 21/31).

llo de la concepción heideggeriana de la «verdad» a partir de la enfática respuesta que, en *Vom Ereignis* él mismo ofrece a una cuestión retórica: «¿Es el “proyecto” (*Entwurf*) puro arbitrio? No, suprema necesidad» (VE, pág. 328). Éste es pues el sentido en el que todo «proyecto previo» (incluso en el sentido débil que aquí analizamos de una aportación cultural) tiene que entenderse *normativamente*, es decir, en el sentido de un *criterio absoluto* (aunque, al mismo tiempo, no universalmente válido) de *fundamentación* de los juicios hechos posibles por él. En este sentido Heidegger subraya en *Kant und das Problem der Metaphysik*: «La verdad óptica *se rige necesariamente* por la verdad ontológica» (KPM, págs. 17/23, cursivas mías).

Este diagnóstico no se apoya, evidentemente, en la comprensión habitual —en términos de lógica modal y racionalmente reconstruible— del operador modal «necesario», según la cual la calificación de un enunciado (o, en su caso, de un «proyecto») como «necesariamente verdadero» es lógicamente equivalente a la afirmación de que tal enunciado es «imposiblemente falso». En realidad, sólo puede obtenerse —tras la temporalización antes mencionada— a partir de una interpretación extremadamente metafórica de «necesidad» que liga ésta a la noción de «destino». En este sentido puede afirmar Heidegger en relación con el «proyecto», que «el *Dasein* no puede nunca sustraerse [a él]» (SyT, págs. 169/189). El paso decisivo de esta maniobra consiste, pues, en apuntar a la supuesta falta de alternativas que desde un punto de vista *fáctico* se da en el «estado de abierto» correspondiente (lo que quizá puede resultar plausible en el caso del concepto fuerte de «proyecto») y, con ello, sugerir al mismo tiempo la *autoridad normativa* del mismo —respecto a la cual, como sabemos, no pueden aportarse razones que se encuentren más allá del correspondiente «estado de abierto».

A la figura del «perfecto apriórico», omnipresente en los trabajos de Heidegger, le corresponde pues la tarea hercúlea de presentar los «proyectos» como históricamente contingentes —y, por tanto, cambiantes— a pesar de ostentar esta propiedad de la «necesidad» (que, aunque sólo se entiende en este sentido autoritativo, mantiene su fuerza normativa). Este ejercicio de prestidigitación obliga a Heidegger a postular un «saber de la esencia» que resulta de su lectura hipostatizante de la diferencia ontológica y que supuestamente puede deslindarse limpiamente del resto de nuestro saber de fondo, estructurado holísticamente. Aunque este «saber de la esencia» conlleva indudablemente propiedades que tradicionalmente corresponden a

todo saber apriórico⁴ —como, por una parte, *preceder a toda experiencia intramundana* y, por otra, *no ser revisable a través del saber de la experiencia*— no posee sin embargo la propiedad de la validez universal que el concepto tradicional de «a priori» sí contiene.

Ante esta situación se plantea cada vez con más intensidad la cuestión de si, en general, es posible continuar manteniendo todas estas propiedades en una teoría compatible con la detranscendentalización inherente a la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental llevada a cabo por el propio Heidegger. La misma cuestión puede formularse, de modo más polémico, a la inversa, a saber, si la interpretación que ofrece Heidegger de la preestructura del «comprender» —obtenida mediante la equiparación de la misma con el tradicional concepto fuerte de «a priori» y en la que lo «*en cada caso previo*» se interpreta como lo que «*en cada caso precede a toda experiencia*»— no continúa siendo, simplemente, lo que parece: una pura hipostatización que, de modo arbitrario, tiene que poder romper la estructura del «ser-en-el-mundo» —una estructura cuyo carácter circular o holista ha sido mostrado con toda claridad— (y que, por lo demás, metodológicamente hablando, sólo podría reconocerse y afirmarse desde un punto de vista no afectado por la circunstancia del «ser-en-el-mundo»). Precisamente desde el punto de vista de la propia explicación de Heidegger de la preestructura del comprender todo apunta más bien a que, sin embargo, llegamos «siempre ya» demasiado tarde para poder alcanzar algo que se encuentre «antes de toda experiencia» y sea «constitutivo» de ella —y, más aún, para poder hablar, en algún sentido inteligible, de una «fundación» de este algo «previo».

Volveremos a encontrarnos con estas dificultades sistemáticas —que estructuralmente están estrechamente relacionadas con aquellas que ya nos llamaron la atención en el capítulo anterior al analizar el fenómeno del holismo del significado— cuando discutamos las ideas de Heidegger (que se apoyan en este fenómeno) respecto a las ciencias empíricas y su evolución.

⁴ Quizá resulte instructivo señalar que, en principio, Heidegger introduce el «saber de la esencia» recurriendo sólo a la estructura conceptual del «a priori». Así, por ejemplo, en sus Lecciones del semestre de invierno de 1937/38 define la «esencia» como «aquello que, en virtud de la cosa, es lo primigenio, lo que proviene de antes: a priori» (GA 45, pág. 64). En esta cita pueden verse, condensados, los dos elementos decisivos para la estrategia de Heidegger: por un lado la temporalización y, por otro, el carácter puramente genético de aquello que quiere que se entienda por «previo».

Prosiguiendo de modo consecuente sus reflexiones en torno a la estructura de nuestra precomprensión cotidiana a partir de la metáfora circular del «proyecto arrojado» —respecto a la cual, sin embargo, acaba decidiéndose, de forma «idealista», en favor de una relación de determinación jerárquica (de arriba abajo, por decirlo así) entre la «comprensión del ser» y la experiencia intramundana (y ahí puede verse, por lo demás, el núcleo del profundo antipragmatismo de SyT ⁵)—, Heidegger concibe también la ciencia en forma de una relación unilateral de determinación entre los correspondientes «proyectos» (o paradigmas) y la experiencia intramundana pre-programada completamente por parte de ellos. De esta forma la experiencia, en tanto que *prejuzgada* por tales «proyectos» o paradigmas, no puede concebirse ya como un correctivo de éstos (a la inversa de lo que generalmente se supone que ocurre en las ciencias empíricas). Esta separación radical entre, por una parte, la actividad práctica y los resultados de las ciencias y, por otra, las construcciones teóricas «previas» es lo que permite que pueda surgir la impresión, desde un punto de vista diacrónico, de una sucesión discontinua de «proyectos» cuya única relación entre ellos es exclusivamente su orden temporal y que, si bien desde un punto de vista diacrónico no pueden pretender para sí ninguna validez universal, sin embargo (y precisamente por ello) desde un punto de vista sincrónico ostentan una validez absoluta o, dicho en términos de Heidegger, «imperan» —al menos para aquellos que comparten, voluntaria o involuntariamente, la «apertura del mundo» contenida en el correspondiente «proyecto».

Igual que antes, también aquí se pone a prueba la hipostatización de un «saber de la esencia» —«*proyectado*» (ex nihilo) *antes de toda experiencia intramundana*— que tiene que hacer posible todo saber de los hechos y que, como ya vimos antes, es irrenunciable tanto para la concepción de Heidegger de la «apertura del mundo» en general

⁵ En el primer capítulo de este trabajo hemos hecho referencia ya al antipragmatismo implícito en la perspectiva idealista defendida por Heidegger incluso ya en tiempos de SyT. Un antipragmatismo que puede encontrarse, de modo particularmente condensado y explícito, en la «defensa» que Heidegger hace de SyT frente a todas las lecturas pragmatistas de esta obra en «Vom Wesen des Grundes». Respecto a ello Heidegger señala: «Si se identifica el contexto óntico de los útiles, del instrumento, con el mundo y se interpreta el “ser-en-el-mundo” como trato con los útiles, resulta definitivamente imposible una comprensión de la transcendencia como “ser-en-el-mundo” en el sentido de una “estructura fundamental del *Dasein*”» (WG, p. 51).

como también, precisamente por ello, para su concepción particular de la estructura y funcionamiento de las ciencias empíricas. Pero sólo ahora, gracias al tratamiento que Heidegger ofrece de las ciencias empíricas, puede empezar a examinarse con más de detalle su plausibilidad, pues es al hilo de su consideración del paradigma científico cuando Heidegger precisa lo que hay que entender bajo dicha tesis —que hoy en día resulta más bien extraña— y qué sentido hay que atribuirle en general dentro de una concepción filosófica.

5.2. La comprensión heideggeriana de la ciencia

El punto de referencia principal para un análisis pormenorizado de la comprensión que tiene Heidegger de la estructura y funcionamiento de las ciencias y sus transformaciones se encuentra en los extractos de sus Lecciones del semestre de invierno de 1935/36, publicados bajo el título *Die Frage nach dem Ding*, en el curso de las cuales Heidegger discute detalladamente sus puntos de vista en relación con este tema.

El transfondo para entender el análisis heideggeriano de las ciencias está constituido, como hemos apuntado, por su jerarquización de las formas de saber que ya había emprendido programáticamente en la introducción de SyT al diferenciar estrictamente entre el saber —meramente óntico— de los hechos, propio de las ciencias positivas, y el saber ontológico de la filosofía. Lo decisivo para este planteamiento es la idea de que las ciencias precisan una fundamentación que ellas mismas no pueden aportar. Respecto a esta idea central, Heidegger señala:

Los conceptos básicos son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza una comprensión —que es previa y dirige toda investigación positiva— del dominio o ámbito material que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia. Por ello, estos conceptos sólo logran su genuina demostración y «fundamentación» en la respectiva indagación previa del dominio mismo. (...) Esta indagación tiene que ser anterior a las ciencias positivas; y *puede* serlo. La labor de *Platón* y *Aristóteles* es prueba de ello. (...) Así, el aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* de Kant estriba también en haber acometido la tarea de poner de manifiesto lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una «teoría» del conocimiento. Su lógica trascendental es lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza (SyT, págs. 10-11/20).

Con esta posición de partida resulta casi natural que Heidegger empiece también FnD distinguiendo entre «cuestiones filosóficas y científicas» (FnD, pág. 1). La siguiente cuestión es decisiva para esta distinción:

¿Es la ciencia el criterio para el saber o hay un saber en el que se determinan primero el fundamento y los límites de la ciencia y, con ello, su genuina eficacia? (FnD, pág. 8).

La forma en la que Heidegger formula esta cuestión presupone ya, naturalmente, una cierta limitación por parte de las ciencias. Ésta radica, en opinión de Heidegger, por un lado en el hecho de que, en tanto que disciplinas en sentido amplio, presuponen ya como constituido su correspondiente dominio o ámbito material (naturaleza, lenguaje, historia, sociedad...) —por ello tienen necesidad de fundamentación— y, por otro, en que su propia tematización de estados de cosas dentro de este dominio generalmente tiene que contemplarse primero como una «elaboración de la comprensión del ser predominante» (SyT, págs. 362/392), de la que las disciplinas mismas, presas como están dentro de su propio dominio, no pueden dar cuenta⁶.

Heidegger delimita en FnD esta doble dependencia de las ciencias respecto a la filosofía (o el «pensar») que elabora los programas epistemológicos de fundamentación:

La transformación en la ciencia es llevada a cabo siempre sólo por ella misma. Pero ella misma se *funda* para ello en un doble fundamento: 1. en la experiencia de trabajo, es decir, en la dirección y forma de dominio y utilización del ente; 2. en la metafísica, es decir, en el «proyecto» del *saber fundamental del ser*, sobre cuya base se constituye el ente en términos de saber (FnD, pág. 50, cursivas mías).

⁶ Heidegger resumirá más tarde este juicio sobre la esencia de las ciencias, presentado desde un punto de vista «filosófico» clásico, con la provocativa frase «la ciencia no piensa» (*Was heißt Denken?*, pág. 4), concretando dicha opinión del siguiente modo: «La esencia de sus respectivos ámbitos —la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios— resulta inaccesible a las ciencias (...). La esencia de los mencionados ámbitos es el objeto del pensar. Mientras las ciencias, en tanto que ciencias, no tienen ningún acceso a este objeto, tiene que decirse que no piensan» (WhD, pág. 57). Más adelante prosigue en el mismo sentido: «Pues toda ciencia se apoya en presuposiciones que nunca son fundamentables científicamente, pero que en cambio sí pueden demostrarse filosóficamente. Todas las ciencias se fundamentan en la filosofía, pero no a la inversa» (WhD, pág. 90).

Como vimos ya en el contexto de la discusión de su concepción de la verdad, Heidegger había apoyado ya su convencimiento sobre la dependencia de todo saber de los hechos respecto a una fundamentación con la tesis de que a la ciencia no le corresponden caracteres de «apertura del mundo», es decir, que en ella no puede encontrarse ningún «acontecer de la verdad». Sobre esto, Heidegger señala en UKW, de una forma especialmente clara, lo siguiente:

Por lo contrario, la ciencia no es ningún acontecer originario de la verdad, sino en cada caso la construcción de un ámbito ya abierto de la verdad, a través precisamente de concebir y fundamentar aquello que, en su dominio, se manifiesta en lo posible y necesariamente correcto. Si y en tanto que una ciencia llega, yendo más allá de lo correcto, a una verdad —y esto significa: al descubrimiento esencial del ente como tal— es filosofía (UKW, págs. 48/53).

El último añadido constituye el punto débil en la comprensión que Heidegger tiene de las ciencias precisamente si se tienen en cuenta los propios resultados de su análisis de la preestructura del comprender. En la medida en que la ciencia depende internamente de una «apertura» apriórica o de un «proyecto» de la «constitución del ser» de los entes, *dicho proyecto ha de considerarse como un componente esencial de la misma*. Ésta era la conclusión a la que Heidegger quería conducirnos al polemizar contra toda invocación a «puros hechos» y cuando sostenía, por el contrario, que «[s]ólo “a la luz” de una naturaleza “proyectada” (...) es posible hallar algo así como un “hecho” y plantear un experimento delimitado regulativamente a partir del “proyecto”» (SyT, págs. 362/392).

Sin embargo, esto se opone diametralmente a la separación nítida entre el saber «óptico» de los hechos (*sobre* los entes) y el saber «ontológico» o metafísico de la esencia (de la «constitución del ser» de los entes); una separación que Heidegger se considera en situación de justificar gracias a su lectura hipostasiante de la diferencia ontológica, pero que va en contra de su propia comprensión de la estructura holista del saber de fondo (del «círculo del comprender»).

La solución que Heidegger tiene preparada para esta dificultad no se encuentra sin embargo —como podía vislumbrarse ya en la penúltima cita— en el objeto mismo (es decir, no se encamina a superar dicha división), sino que es puramente terminológica, puesto que «si una ciencia llega al descubrimiento esencial del ente como tal es»,

pues, «filosofía»⁷. Esto es lo que permite a Heidegger en FnD considerar la evolución desde la antigua filosofía de la naturaleza hasta la ciencia natural moderna, pasando por la investigación medieval sobre la naturaleza, como un cambio de paradigma que ha sido llevado a cabo por la propia ciencia (cfr. FnD, pág. 50). Lo explica así:

La dimensión y la superioridad de las ciencias de la naturaleza en los siglos XVI y XVII se apoya en el hecho que aquellos investigadores *eran todos filósofos*; entendieron que no hay meros hechos, sino que un hecho es lo que es sólo a la luz del concepto fundamentado y en función del alcance de esta fundamentación (FnD, pág. 51, cursivas mías).

Más adelante Heidegger despeja la duda de si esta descripción no se referirá solamente a una constatación histórica, cuando añade:

Allí dónde acaece la *verdadera* investigación «abridora», la situación no es distinta a la de hace 300 años; también aquella época conoció la estupidez, del mismo modo que hoy, a la inversa, las mentes rectoras de la física atómica, Niels Bohr y Heisenberg, *piensan completamente en términos filosóficos* y sólo por ello llegan a formular nuevos planteamientos y, sobre todo, se mantienen en la incertidumbre (pág. 51, cursivas mías).

Aparte de la circunstancia ya lamentada de que la propuesta de Heidegger radica, en definitiva, en una mera solución terminológica, el otro problema añadido es que al formular esta propuesta utiliza la noción de «ciencia» en un doble sentido. Por una parte, Heidegger trabaja (visto desde su propia posición de partida) con un concepto de ciencia *en sentido estricto*, según el cual la ciencia tiene que ver exclusivamente con el saber «óntico» de los hechos y, por otra parte, con un concepto de ciencia *en sentido amplio*, que engloba también cosas tales como transformaciones de conceptos y definiciones fundamentales, mediante las cuales la ciencia puede llevar a cabo una «apertura del mundo» (o, lo que es lo mismo, mediante las cuales

⁷ Mediante esta decisión teórica se profundiza aún más la sima entre las ciencias y la filosofía —es decir, la discontinuidad entre el saber meramente «óntico» de los hechos y el saber «ontológico» de la esencia— abierta por la lectura hipostatizante de la «diferencia ontológica» que Heidegger no pondrá en duda en ningún momento de su carrera. En su escrito *Was heißt Denken?*, ya citado en la nota anterior (y extremadamente instructivo para esta cuestión), Heidegger hablará explícitamente de «la brecha existente entre el pensar y las ciencias, una brecha infranqueable» y subrayará: «Aquí no hay ningún puente, sólo el salto» (WhD, pág. 5).

puede tener lugar un «acontecer de la verdad» dentro de la «ciencia» que ha devenido así filosofía).

Por último, hay que señalar también que la estricta división (que quizá parezca algo extraña) entre saber «óntico» de los hechos y saber «ontológico» de la esencia —una división que se halla en la base de todo el análisis de Heidegger del fenómeno de la ciencia— muestra, a pesar de todas las diferencias, gran afinidad con la distinción de Kuhn, ampliamente reconocida, entre la ciencia «normal» y la ciencia «revolucionaria» que produce un «cambio de paradigma»⁸. Sin embargo, esta analogía no debería difuminar la diferencia decisiva entre ambos modelos, aquello que convierte en anticuada la concepción de Heidegger: pues, así como en el punto de vista de Kuhn (que en cierta forma puede entenderse todavía pragmáticamente), con dicha distinción se apunta a una distinción entre formas de prácticas de investigación, en el caso de Heidegger se trata, por el contrario, de la constatación de dos tipos fundamentalmente distintos de *saber* (y, por tanto, de distintos tipos de *verdades*), una de las cuales constituye el presupuesto de todo saber de los hechos. Vamos a intentar mostrar esta presuposición heideggeriana a partir de la detallada y precisa exposición sobre el «proyecto» de la ciencia moderna que Heidegger ofrece en FnD.

5.2.1. *El carácter apriorístico del «proyecto»*

La orientación general del análisis heideggeriano del cambio —o «revolución» (FnD, pág. 61)— en la ciencia desde la antigua investigación de la naturaleza hasta las modernas ciencias naturales tiene por finalidad presentar estas transformaciones como un «cambio de paradigma» o, en su propia terminología: como un cambio del «proyecto metafísico», del «saber fundamental del ser sobre el que se construye el ente en términos de saber» (FnD, pág. 50).

⁸ Gadamer ha subrayado también esta analogía: «También en las ciencias naturales hay algo así como una problemática hermenéutica. Tampoco su camino es simplemente el del progreso metódico, como ha mostrado entretanto Thomas Kuhn, lo cual en verdad coincide con la idea que sobre todo Heidegger había apuntado en “Die Zeit des Weltbildes” y en su interpretación de la Física de Aristóteles (Física, B 1). El “paradigma” es decisivo tanto para la puesta en marcha como para la interpretación de la investigación metódica y, evidentemente, él mismo no es un simple resultado de tal actividad» (GW 2, pág. 496).

Es significativo que aquí Heidegger explica las características correspondientes al saber «ontológico» que distinguen un «proyecto» de otro (contrariamente al saber simplemente «óntico» de los hechos que puede lograrse dentro de ellos) con ayuda del concepto de «a priori» y precisa este concepto, primero, con una consideración terminológica sobre el sentido del concepto griego de μαθήματα:

Los μαθήματα, lo matemático, es aquello «en» las cosas, aquello que propiamente ya conocemos y que, por tanto, no recogemos primero de las cosas, sino que en cierta forma ya traemos con nosotros mismos. A partir de aquí podemos comprender por qué, por ejemplo, el número es algo matemático. Vemos tres sillas y decimos: son tres. Lo que «tres» es, no nos lo dicen las tres sillas. (...) Más bien sucede que sólo podemos contar cosas como tres si ya conocemos el «tres» (FnD, pág. 57, cursivas mías).

Por ello es válido en general, según Heidegger, que:

Los μαθήματα son las cosas en tanto que tenemos conocimiento de ellas, en tanto llegamos a conocerlas como propiamente *ya las conocemos anticipadamente*, el cuerpo como lo corpóreo, la planta como lo vegetal, el animal en su «animalidad», la cosa en su «coseidad», etc. (FnD, pág. 56, cursivas mías).

En el capítulo anterior nos hemos encontrado ya con este recurso a conceptos generales obtenidos a partir de sustantivaciones como una de las estrategias centrales de Heidegger para poner en juego el «saber de la esencia», cuya característica principal era, como vimos, su naturaleza apriorística y, por tanto, el ser determinante para toda experiencia «posterior» (frente al carácter «previo» de aquél)⁹. Apun-

⁹ Más adelante Heidegger tematizará y utilizará explícitamente el nexo entre estas explicaciones de lo matemático y la dicotomía kantiana a priori/a posteriori. En este sentido, explicará el «significado determinante del saber de la esencia» (FnD, pág. 130) como sigue: «El “a priori” es el rótulo para la esencia de las cosas. (...) La prioridad del “a priori” es la propia de la esencia de las cosas. Lo que hace posible que la cosa sea lo que es *precede* —en virtud de la materia y de la “naturaleza”— a la cosa» (FnD, pág. 130). Es evidente que no se trata con ello de un saber analítico. Y, consecuentemente, tanto aquí como en *Kant und das Problem der Metaphysik*, el «saber de la esencia» se equiparará con los «juicios sintéticos a priori» de Kant. Respecto a ello Heidegger concluye: «Debemos tener siempre ya un conocimiento material —según Kant, un conocimiento sintético— de lo que es el objeto en virtud de su esencia objetiva; un conocimiento anticipado a priori. Sin juicios sintéticos a priori nunca podríamos, en general, hallarnos frente a objetos en tanto que tales; objetos por los que “después” —es decir al emprender investigaciones, preguntas y pruebas particulares— nos guiamos y a los

tando a ejemplos muy parecidos Heidegger explica también aquí: «Cuando nos encontramos por primera vez este fusil o incluso un determinado modelo de fusil, no es cuando aprendemos lo que es un arma, sino que esto lo sabemos ya de antemano y tenemos que saberlo, sino no podríamos de ninguna forma llegar a *reconocer el fusil como tal*. En tanto que sabemos previamente lo que es un arma, y sólo de esta forma, lo que estamos viendo ante nosotros nos resulta *visible* en lo que es» (FnD, pág. 56). En el mismo sentido hay que entender lo que señala en el siguiente pasaje de sus Lecciones del semestre de invierno de 1937/38: «Según de qué manera y hasta qué punto vislumbramos la esencia somos capaces de *tener experiencia y determinar* las cosas particulares. Aquello *que* anticipamos y *cómo* lo anticipamos *decide* sobre lo que en cada caso efectivamente *vemos* en particular» (GA 45, pág. 65, cursivas mías).

Resumiendo Heidegger explicita lo que realmente le importa en el contexto de la explicación de la estructura y funcionamiento de la ciencia moderna y sus cambios (y de su surgimiento de lo matemático) en los siguientes términos:

Lo matemático es aquello develado en las cosas dentro de lo cual ya siempre nos movemos, en virtud de lo cual experimentamos las cosas como cosas y como tales cosas. Lo matemático es aquella posición básica respecto a las cosas en la que nos presentamos las cosas del modo como ya nos están dadas, y tienen que estar dadas. Por eso lo matemático es la presuposición básica del saber de las cosas (FnD, pág. 58).

Disponiendo ya de esta explicación del carácter apriorístico del «saber de la esencia» Heidegger puede finalmente declarar, respecto al núcleo metodológico de las ciencias naturales modernas, que «lo que en la ciencia llamamos hipótesis es el primer paso para un representar (*Vorstellen*) esencialmente distinto, un representar que, frente a la mera percepción, es conceptual. La experiencia no surge “empíricamente” de la percepción, sino que se hace posible *metafísicamente*: a través de un nuevo representar conceptual que se anticipa particularmente a lo dado» (FnD, pág. 109, cursivas mías).

Para Heidegger la ciencia moderna, en su conjunto, constituye un

que nos remitimos continuamente. En todos los juicios de las ciencias hablan ya juicios sintéticos a priori, pre-juicios en un sentido genuino y necesario. (...) Por ello no existe una ciencia libre de presuposiciones, porque la esencia de la ciencia consiste en tal presuponer, en los pre-juicios sobre el objeto» (FnD, pág. 141).

ejemplo paradigmático de este «hacer posible metafísico», de este «proyectar» la «esencia de las cosas» (cfr. FnD, pág. 21): «La ciencia moderna es experimental debido al “proyecto” matemático. El impulso de experimentar sobre hechos es una consecuencia necesaria de que lo matemático “pasa por alto” previamente todos los hechos» (FnD, pág. 72). Heidegger subdivide esta sorprendente «determinación más completa de la esencia de lo matemático» (FnD, pág. 71) en los siguientes puntos:

1. Lo matemático es (...) un *proyecto* de la «coseidad» de las cosas que, por decirlo así, «pasa por encima» de ellas. El proyecto abre un ámbito en el que se muestran las cosas, es decir, los hechos.

2. En este proyecto se *establece aquello por lo que han de ser tomadas las cosas, como qué cosas y el modo cómo* han de ser apreciadas *de antemano* [cursivas mías]. (...) Las determinaciones y enunciados que se anticipan en el «proyecto» son ἀξιώματα. (...) El proyecto es axiomático. En tanto que todo saber y todo conocimiento se expresa en oraciones, el conocimiento establecido y recibido en el «proyecto» matemático es uno que, de antemano, «pone» las cosas sobre su fundamento. Los axiomas son *principios básicos*.

3. El «proyecto» matemático es, en tanto que axiomático, el *acceso anticipado (Vorausgriff)* a la esencia de las cosas, de los cuerpos; con ello se esboza el *plan básico*, el modo como está construida toda cosa y toda relación de una cosa con otra.

4. Este plan ofrece al mismo tiempo el criterio para la delimitación del ámbito que, en el futuro, engloba todas las cosas que poseen tal esencia.

5. El ámbito de la naturaleza determinado axiomáticamente en este plan esbozado por el «proyecto» requiere también una *forma de acceso* a los cuerpos y corpúsculos que en él se encuentran; una forma de acceso que se adecue a los objetos determinados axiomáticamente. (...) Los cuerpos de la naturaleza son sólo aquello que se *muestra* en el ámbito del «proyecto». (...) El modo como se muestran está predeterminado por el «proyecto», por lo que éste determina también la forma de aceptar e investigar lo que se muestra, la experiencia, el *experiri*. Pero como la investigación está predeterminada por el plan del «proyecto», el interrogar puede dirigirse de tal modo que, *por anticipado, ponga condiciones* a las que la naturaleza ha de responder de una manera u otra (FnD, págs. 71-72, cursivas mías).

Un proyecto de este tipo sólo puede concebirse pues como «la *preparación* de una determinación de la cosa, que no es obtenida a partir de la experiencia y que, no obstante, está en la base de todas las determinaciones de las cosas, las hace posibles y crea el espacio para ellas» (FnD, pág. 69, cursivas mías).

En este conjunto de tesis volvemos a encontrarnos, sin excepción, con todas las características del «proyecto» como «fundación de la verdad» que ya conocemos de las discusiones de Heidegger en el marco de UKW. Allí habíamos constatado ya (y lo hemos vuelto a recordar al principio de este capítulo) que, al caracterizar la «fundación» como «donar, fundamentar e iniciar», en Heidegger se produce un desplazamiento de este concepto frente al concepto tradicional de «a priori». En particular, al introducir la propiedad del «inicio» —la clave que hace posible la serie históricamente contingente de «proyectos»— se suprimía irremisiblemente la propiedad decisiva del concepto tradicional de «a priori»: la universalidad. Heidegger va a caracterizar del mismo modo aquí al segundo tipo de «apertura del mundo» —la «apertura del mundo» en sentido débil propia de los fenómenos culturales— aunque ahora bajo la forma de lo que él llama el «establecimiento» de una teoría; Heidegger contempla el caso especial del «establecimiento del primer principio del movimiento» (FnD, pág. 68) por parte de Newton, que considera la bisagra del «cambio de paradigma» que inaugura la ciencia natural moderna y que, por consiguiente, analizará como una «apertura del mundo».

Con ello, el fenómeno de la «apertura del mundo», que hasta ahora continuaba pareciendo algo nebuloso, empieza a tomar perfiles concretos, en tanto que tiene que constituir un «acontecer» fáctico al que, sin embargo, como ya hemos mencionado, ha de atribuirse también un carácter de «necesidad», de modo que también aquí nos encontramos ante una «fundación de la verdad». En FnD Heidegger solucionará esta situación en principio paradójica ofreciendo simplemente una *interpretación convencionalista de la ciencia*, según la cual, por una parte, el «establecimiento» de los axiomas y definiciones es *determinante* para todo posible saber y por tanto tiene el estatus normativo de un criterio (por lo que pertenece al «acontecer de la verdad»), pero por otra, este estatus mismo no se apoya en otra cosa que en la mera circunstancia de la introducción fáctica (es decir, contingente) de aquellos axiomas y definiciones como convenciones. Igual como ocurría con el tipo fuerte de «apertura del mundo», también este «establecimiento» es la «primera y última fundamentación» pero, en sí mismo, «carece de fundamentación».

La transformación por parte de Heidegger del concepto tradicional de «a priori» en el «perfecto priórico» sólo puede resultar plausible —es decir, todo lo plausible que uno esté dispuesto a admitir después de lo visto— gracias a esta *convencionalización* del

«a priori», que viene a complementar su temporalización (o, en otras palabras, la detranscendentalización de los juicios sintéticos a priori). A pesar de —o precisamente debido a— esta comprensión de las presuposiciones que semejante línea de pensamiento (característica de toda la reflexión heideggeriana) conlleva, en lo que sigue haremos uso de estas ideas (separadas y liberadas ahora de su contexto de surgimiento) de las que parece ser un síntoma la necesidad sistemática de una tal transformación; nos apoyaremos en ellas, precisamente, para responder la cuestión —que se plantea al final de este trabajo— de si ellas mismas, más que una transformación y reinterpretación convencionalista del concepto de «a priori» no sugieren más bien un rechazo puro y simple de tal concepto.

5.2.2. *La normatividad del «proyecto»*

El sentido del «fundamentar» —la segunda de las características del «proyecto» en tanto que «fundación de la verdad», junto a las que tradicionalmente se adjudican al «a priori»— sólo puede reconstruirse y hacerse plausible a partir de la mencionada interpretación «convencionalista» de las teorías científicas: el «proyecto» adquiere su *estatus normativo* como criterio para enjuiciar el saber «óntico» de los hechos en tanto que «es axiomático» (FnD, pág. 71) o, en otras palabras, en tanto que está constituido por «principios básicos», definiciones y puros axiomas (entendidos sincrónicamente como absolutos), de los que tiene que poder *derivarse* (implícitamente, al menos para los filósofos) todo saber obtenido con posterioridad. Heidegger subraya expresamente esta asimilación de las ciencias empíricas a la matemática —algo que se muestra al poner al descubierto las condiciones del «proyecto» científico (y que podía presentirse ya al tomarse el concepto de μαθήματα como punto de partida de la explicación)— cuando expone que

lo axiomático, el establecimiento de principios en los que se fundamenta *todo lo que viene después como evidente consecuencia*, es inherente a la esencia de lo matemático en tanto que «proyecto» (FnD, pág. 79, cursivas mías).

Por ello Heidegger, en este contexto, puede proseguir señalando que

en el establecimiento del primer principio del movimiento *se establecen simultáneamente todos los cambios esenciales*. Estos cambios están *todos* fijados o asegurados entre ellos y fundamentados uniformemente en la nueva constelación de fondo que se expresa en el Primer Principio y que nosotros calificamos de matemática. (FnD, pág. 68, cursivas mías).

Habíamos encontrado estas mismas características, de una forma general, en el marco de las reflexiones de Heidegger en UKW, donde en general expresaba esta estructura fundamental del «fundar» con la idea de que «el inicio contiene ya, oculto, el final» (UKW, páginas 62/66).

Sobre este transfondo se ve en seguida que Heidegger quiere entender el saber establecido con el «proyecto» como un saber *irreversible*. Ello se reconoce, en particular, en el hecho de que éste saber constituye los primeros principios de un sistema deductivo: como todas las convenciones, tales principios (y con ellos todo el «proyecto») pueden o no ser introducidos (es decir, ser «puestos en vigor»), pero en ningún caso pueden ser cuestionados o problematizados en virtud de operaciones ejecutadas dentro del sistema que ellos estructuran —es decir, en virtud de los resultados de su propia aplicación. La afirmación de Heidegger, extraída de VE, de que «no puede preguntarse en absoluto por la “corrección” de un “proyecto”» (VE, pág. 327) apunta precisamente a esta constatación. En sus Lecciones del semestre de invierno de 1937/38 lo presenta aún de forma más detallada:

Pero quizá, bajo el título de «fundamentación» estamos buscando algo que no puede buscarse ni pretenderse en el *establecimiento de la esencia (...)* Siempre que intentamos probar una determinación de la esencia a través de hechos concretos o incluso a través de todos los hechos reales y posibles, se produce algo sorprendente, a saber: que para poder captar y aducir los hechos que han de servir como prueba, presuponemos ya o tenemos que presuponer la legitimidad de la determinación de la esencia (GA 45, págs. 73/79, cursivas mías).

Como vimos ya en el marco de las reflexiones heideggerianas en torno al concepto de verdad, esta premisa de la división fundamental del saber en dos tipos lleva finalmente a la distinción básica entre dos sentidos de «verdad», pues «en el sentido de la fundamentación de todo saber de los hechos, el saber de la esencia es necesariamente un saber sin fundamento» (GA 45, pág. 83), de modo que

la esencia y la determinación de la esencia no admiten, por tanto, ninguna fundamentación como la que se produce siempre en el campo del saber de los hechos. La esencia de algo no se halla simplemente como un hecho, sino que tiene (...) que ser *producida*. El producir es una forma del crear y por ello, en toda aprehensión de la esencia e incluso en el establecimiento de la esencia, radica algo creador. Lo creador tiene siempre la apariencia de lo violento y arbitrario (GA 45, pág. 93).

En un punto de FnD Heidegger comenta, de modo más que breve, que el «proyecto» «no es ni arbitrario ni evidente» (FnD, pág. 69). A la vista de este comentario parece que la única explicación que se ofrece es de nuevo la idea que ya encontrábamos en VE, a saber, que el «proyecto» posee «suprema necesidad» (VE, pág. 328) en el sentido antes comentado. Un indicio bastante claro de que este sentido es el que subyace y da consistencia a la concepción heideggeriana de las ciencias lo encontramos en la expresión —totalmente en línea con este concepto de «necesidad» entendido como la ausencia *fáctica* de alternativas— que Heidegger usa ya en FnD cuando caracteriza el rango que corresponde a lo matemático como el «*imperio* de lo matemático» (FnD, pág. 82, cursivas mías).

5.2.3. *La tesis de la incommensurabilidad*

Teniendo a la vista, con un poco más de detalle, la estructura de la reconstrucción heideggeriana de las ciencias y de sus cambios, puede vislumbrarse ya que al desarrollar una concepción del «proyecto» como «apertura del mundo» o como «acontecer de la verdad» ha de llegarse, consecuentemente, a una tesis incommensurabilista en relación con las transformaciones experimentadas por la ciencia desde los antiguos métodos de investigación de la naturaleza hasta la modernas ciencias de la naturaleza. Sobre el transfondo de su definición del «proyecto» que acabamos de analizar, Heidegger puede concluir que

aquello que en cada caso se aprehende, por así decir, como lo que aparece y el modo *cómo* esto se interpreta, *no es lo mismo* aquí que allí (FnD, pág. 63).

Sin embargo, en una reconstrucción como la heideggeriana, esta afirmación conduce a la consecuencia sistemática de que o bien —si uno es consecuente— constituye la última palabra o bien, si se añaden comentarios explicativos sobre la materia, la tesis acaba siendo

falsada. El laborioso intento de Heidegger de probar materialmente esta tesis mediante una comparación extremadamente detallada de los dos conceptos de «naturaleza» que subyacen a los dos tipos correspondientes de «proyectos» (a saber, el concepto de naturaleza de Aristóteles y el de Newton) resulta, considerando tal afirmación, paradójico de principio a fin. Putnam expresa con extrema concisión el carácter paradójico de tales intentos cuando afirma que «decirnos que Galileo tenía nociones “inconmensurables” y seguir luego describiendo extensamente tales nociones es totalmente incoherente» (RTH, pág. 115).

A pesar de ello y a fin de precisar definitivamente los puntos de vista de Heidegger sobre la relación entre lenguaje y «apertura del mundo» tendremos que abordar con algo más de detalle su análisis comparativo entre ambos paradigmas. Seguiremos esta comparación de Heidegger de ambos «proyectos» a partir del hilo conductor de lo que él llama el «primer principio del movimiento» de Newton y que Heidegger resume del siguiente modo: «todo cuerpo abandonado a sí mismo se mueve en línea recta y uniformemente» (FnD, pág. 66).

En conexión con una minuciosa presentación del «proyecto» aristotélico de la naturaleza tal como aparece en la *Física*, Heidegger relaciona las características del «proyecto» newtoniano que han de ayudarnos a establecer las correspondientes diferencias con Aristóteles:

1. El primer axioma de Newton empieza así: «*corpus omne*», «todo cuerpo». Ello implica: la diferencia entre cuerpos terrestres y cuerpos celestes ha quedado anulada. El cosmos ya no se subdivide en dos ámbitos bien diferenciados, uno bajo las estrellas y otro el de las estrellas mismas; en su esencia todos los cuerpos naturales son de igual naturaleza (...).

2. Por consiguiente desaparece también la primacía del movimiento circular frente al rectilíneo (...).

3. Por tanto se diluye también la preeminencia de determinados lugares. Todo cuerpo puede, en principio, estar en cualquier lugar. El concepto mismo de lugar se transforma. (...) En la fundamentación y determinación del movimiento no se pregunta por la causa de la ininterrupción del movimiento y por su surgimiento constante, sino a la inversa: la movilidad se presupone y se pregunta por las causas de los cambios de un estado de movimiento que se presupone uniformemente rectilíneo (...).

4. Los movimientos mismos no se determinan en virtud de distintas naturalezas, de capacidades y fuerzas, de los elementos de los cuerpos, sino a la inversa: la esencia de la fuerza se determina a partir de la ley básica del movimiento (...).

5. La determinación del movimiento, en consecuencia, deviene algo relativo (...) a lo medible, a lo que tiene ésta o aquella magnitud. El movimiento se determina en virtud de magnitudes de movimiento y, por tanto, la masa en tanto que peso.

6. Por ello desaparece también la distinción entre movimiento natural y violento (o forzado) (...).

7. Por consiguiente el concepto de naturaleza en general se transforma. La naturaleza ya no es el principio *interno* a partir del cual se sigue el movimiento de los cuerpos, sino que la naturaleza es la forma de la multiplicidad de las cambiantes relaciones situacionales de los cuerpos, la manera como están presentes en el espacio y el tiempo (...).

8. Con ello cambia también —y en cierto sentido se invierte— la forma de interrogar a la naturaleza (FnD, págs. 67-68).

Con cada una de estas distinciones en particular y con todas en general quiere dejarse claro, como hemos dicho, «que y cómo con el establecimiento del primer principio del movimiento *se establecen simultáneamente todos los cambios esenciales*. Estos cambios están *todos* entrelazados y fundamentados uniformemente en la nueva constelación de fondo que se expresa en el Primer Principio y que nosotros calificamos de matemática» (FnD, pág. 68, cursivas mías). En los cambios que emprende la teoría newtoniana frente a la concepción aristotélica de la «naturaleza» no hay que ver, por consiguiente, ninguna mejora o progreso respecto a la física de Aristóteles, puesto que lo que traen consigo es una «apertura del mundo», una «revolución» epocal (FnD, pág. 61) que Heidegger obtiene a partir del siguiente diagnóstico:

Hasta bien entrado el siglo XVII esta ley [la primera ley del movimiento de Newton, C.L.] no era en absoluto evidente. En los mil quinientos años anteriores no sólo no era conocida, sino que la naturaleza y *el ente en general* se experimentaban de una forma para la cual esta ley *no hubiera tenido ningún sentido* (ibíd. cursivas mías).

En la misma línea, Heidegger explica también en sus Lecciones del semestre de invierno de 1937/38 que «la teoría griega de los fenómenos naturales no se apoya en una observación insuficiente, sino en *otra* —quizá incluso más profunda— concepción de la naturaleza» (GA 45, pág. 52). Heidegger formula explícitamente la tesis de la incommensurabilidad que aquí se apunta cuando, remitiéndose al *significado de los conceptos fundamentales*, afirma:

no tiene absolutamente ningún sentido *medir* simplemente la teoría aristotélica del movimiento con los resultados de la de Galileo y *enjuiciar* aquella como atrasada y ésta como avanzada; pues *en cada caso naturaleza significa algo totalmente distinto* (GA 45, págs. 52-53, cursivas mías)¹⁰.

En este punto y a primera vista podría concluirse —como hace Heidegger mismo— que es aconsejable adoptar la máxima interpretativa de abordar con modestia el análisis de los distintos «proyectos», absteniéndose de toda valoración —en una actitud, por así decir, casi historicista. Pero el primero que transgrede esta máxima es Heidegger mismo, puesto que prosigue su análisis afirmando apodócticamente que la ciencia natural moderna

no es *ni un ápice* más verdadera que la griega, *al contrario, sumamente menos verdadera*, puesto que permanece enredada en su método y ante tanto descubrimiento deja que se le escape lo que es propiamente el objeto de estos descubrimientos: la naturaleza y la relación del hombre con ella y su posición en ella (GA 45, pág. 53, cursivas mías).

Aquí nos sale de nuevo al encuentro, ahora en el plano de la «verdad», precisamente la misma discordancia con la que ya nos habíamos topado antes cuando Heidegger, a pesar de la absoluta diferencia entre las dos imágenes del mundo, podía analizar hasta en el mínimo detalle (en un ejercicio impresionante de superación de dicha diferencia) bajo qué aspectos han de contemplarse y clasificarse los cambios de los *Principia* de Newton en relación con la Física de Aristóteles. A pesar de todo el «sinsentido» que, según Heidegger mismo, ha de te-

¹⁰ Hay que señalar que, en los términos planteados, aquí se ofrece un argumento sólo en apariencia. Esta apelación justificada a un desplazamiento del significado de «naturaleza» sólo llega a convertirse en un argumento contra la legitimidad de tal comparación, es decir, sólo justifica el afirmar la imposibilidad de comparar dos teorías o paradigmas si, además, se acepta tácitamente —como es el caso de Heidegger— la premisa intensionalista de que lo que «naturaleza» *significa* en cada caso (es decir, qué estructura característica exhibe el ámbito objetivo en virtud de las *descripciones* contenidas en las reglas de uso de los conceptos básicos utilizados en cada caso) es también, y exclusivamente, lo que determina a qué se *refieren* cada una de las teorías. La alusión contenida en la cita sólo adquiere su auténtico perfil inconmensurabilista si se adopta una concepción intensionalista de la referencia, según la cual toda diferencia de significado implica *eo ipso* una diferencia de referente. Sólo entonces puede vincularse el hecho de que pueda hablarse (incluso con razón) de dos conceptos de naturaleza con la conclusión de que hay que suponer también «dos naturalezas» (cfr. el final de este apartado).

ner necesariamente cualquier intento de «enjuiciamiento» o «comparación» entre «proyectos», él consigue dar un «salto» sorprendente con el fin de, emprender, desde «el punto de vista del ojo de Dios», la comparación de estas dos concepciones (que se suponen radicalmente distintas) en lo que se refiere a su «verdad» para, una vez hecho esto, avanzar incluso un paso más y acabar decidiéndose por la «verdad más elevada» del «proyecto» griego.

Sin embargo, a la concepción general de Heidegger le falta la presuposición necesaria para poder proceder de esta forma. Y debido a ello ambos pasos resultan bastante peculiares, por no decir totalmente arbitrarios, al menos si se tienen en cuenta sus propias premisas. La premisa que impedía a Heidegger suponer la «comensurabilidad» de los conceptos fundamentales —o, en términos semánticos, la *identidad de la referencia*— a lo largo de distintos «proyectos», es la de su «intensionalismo», según el cual «los entes sólo pueden descubrirse» «en el proyecto previo de su “constitución del ser”» (SyT, págs. 362/392). No obstante, sin la presuposición de comensurabilidad (inadmisibles desde su propia posición intensionalista) una comparación entre paradigmas como la que él mismo emprende «no tiene sentido» y resulta imposible: pues, en definitiva, como ya hemos visto repetidamente, este punto de partida de Heidegger tiene como consecuencia la equiparación de la «cosa misma» con el «ente en el “cómo” de su “estado de descubierto”». Y puesto que, según su concepción, más allá de este «estado de descubierto» no es posible ningún conocimiento, todo enunciado hecho en el marco de una comparación de este tipo tiene que carecer pura y simplemente de sentido.

La presuposición que le falta a Heidegger es pues la de que en ambos casos se trata de *una y la misma naturaleza* que se interpreta en cada caso de una forma distinta (que quizá sea incluso difícil de traducir). Lo irónico del caso es que las explicaciones de Heidegger con las que intenta aportar pruebas contra tal presuposición se apoyan precisamente en ella. Esta paradoja nos pone sobre la pista de los puntos débiles del esquema argumentativo —elaborado en términos de teoría del significado— a partir del cual Heidegger extrae los resultados para su teoría del conocimiento. Efectivamente, al afirmar la inconmensurabilidad salen también a la luz consecuencias inevitables que Heidegger, consecuente con las presuposiciones de su teoría del significado, se ve obligado a negar. Esto tiene que entenderse aquí en un sentido fuerte: está claro que la tesis de la inconmensurabilidad sólo se puede

interpretar —debido a su carácter problemático y, no obstante, inevitable— en un sentido negativo, es decir, como una *reducción al absurdo* del intento «positivo» de dar cuenta de la intersubjetividad de la comunicación partiendo del «intensionalismo» o, dicho de otra forma, de intentar explicar cómo se fija la identidad de la referencia recurriendo para ello a las condiciones que aseguran la identidad del significado.

Que ello es así se reconoce fácilmente en la estructura paradójica de las condiciones de aseverabilidad de la tesis misma de la inconmensurabilidad. Para explicar por qué y cómo se da la inconmensurabilidad de la referencia de los conceptos fundamentales en distintos marcos teóricos (que es lo que esta tesis afirma), no puede prescindirse de la *identidad, ya supuesta de antemano, del ámbito objetual* de los marcos teóricos en cuestión o, dicho en términos analíticos, de la *referencia* de sus conceptos centrales, lo cual constituye sin embargo, precisamente, lo que la tesis de la inconmensurabilidad pretende negar. Pues ya en la elección de los ejemplos correspondientes no es suficiente con contrastar mutuamente teorías distintas: la diferencia de referencia entre dos teorías no significa todavía *per se* inconmensurabilidad, sino de entrada y en general, *indiferencia*¹¹ entre ellas. Esto resulta inmediatamente claro cuando abandonamos el ejemplo de Heidegger —elegido con absoluta habilidad— y adoptamos cualquier otro, como podría ser el intento de un análisis comparativo de la referencia de los conceptos fundamentales de la teoría freudiana del inconsciente con los de la mecánica cuántica. Evidentemente, para delimitar los casos presuntos de inconmensurabilidad de los de mera indiferencia, hay que partir, incluso para la elección de los ejemplos, de teorías genuinamente contrapuestas, es decir, teorías que pretenden tener un poder explicativo *respecto de lo mismo* y por lo tanto, aunque sólo sea mínimamente, *hablan* —o intentan hablar— *de lo mismo* (como ocurre, por ejemplo, en la evaluación de teorías dentro de la física al comparar la mecánica einsteiniana con la newtoniana o, incluso en una comparación filosófica como la emprendida por Heidegger, entre el paradigma aristotélico y el newtoniano). En otras palabras, en el mismo momento en que quiere mostrarse la absoluta divergencia, es decir, la inconmensurabilidad entre teorías, tiene que

¹¹ En un marco argumentativo parecido, C.U. Moulines (*Pluralidad y recursión*, Madrid, 1991, págs. 140 y ss.) señala la diferencia entre indiferencia e inconmensurabilidad, aunque llega después a conclusiones distintas que le llevan a mostrar una actitud de rechazo frente a la teoría de la referencia «directa».

presuponerse ya la referencia transteórica de los conceptos fundamentales de las teorías supuestamente inconmensurables.

Esta incoherencia estructural alude claramente al carácter *negativo* de la argumentación que nos ocupa: con ella no se argumenta positivamente a favor de la circunstancia general de la inconmensurabilidad de las teorías, sino que —voluntaria o involuntariamente— se muestra un déficit explicativo en el intento de aclarar el funcionamiento de las teorías mediante esquemas intensionalistas. Si la explicación de aquello a lo que se refieren los correspondientes conceptos teóricos ha de producirse con los medios del intensionalismo —de tal manera que por referente sólo puede entenderse aquello que, sea lo que sea, cae bajo los conceptos utilizados de acuerdo con estas teorías y sus sistemas de reglas—, entonces ya no puede mantenerse el supuesto de que diferentes teorías, que utilizan distintos conceptos, se refieren a lo mismo (puesto que desde una posición intensionalista, toda diferencia en el significado o la intensión trae consigo *por definición* una diferencia en la extensión). Pero éste, sin embargo, es el supuesto de la relación comparativa entre teorías que resulta necesario para la elección de los ejemplos y para la distinción (que esto último demanda) entre inconmensurabilidad e indiferencia. El hecho de que, a pesar de todo, podamos distinguir entre inconmensurabilidad e indiferencia (especialmente para poder afirmar la primera) parece apuntar más bien a la conveniencia de emprender un cambio de perspectiva que resulte más adecuado para una explicación consistente de las condiciones de la intersubjetividad de la comunicación (o de las condiciones de posibilidad del «hablar sobre lo mismo»).

Sobre la base de este resultado vamos a intentar averiguar a continuación si la renuncia al intensionalismo —ligada al adoptar la teoría de la referencia «directa» y el consiguiente rechazo de la hipostatización de un «saber del significado» considerado como a priori— puede transformar la imagen hasta tal punto que resulte posible evitar las consecuencias sumamente paradójicas de la comprensión heideggeriana del fenómeno de la «apertura del mundo».

5.3. Objeciones falibilistas: la perspectiva holista de Quine y Putnam

Sobre el transfondo de la detallada discusión del concepto de «apertura del mundo» en cada uno de los dos planos distinguidos por

Heidegger, su interpretación de este fenómeno en conjunto así como su comprensión de las ciencias modernas puede entenderse en el sentido de una detranscendentalización del ámbito de la constitución de sentido (o, en términos kantianos, de los «juicios sintéticos a priori»). Heidegger lleva esto a cabo de una forma muy específica: primero y ante todo, supone que el saber que se articula en un «proyecto», mantiene su *carácter apriórico* y, por tanto

- precede a toda experiencia intramundana* (cfr. FnD, pág. 69) y
- no es revisable recurriendo a la experiencia intramundana* (ibíd.).

Pero ese estatus *no* se debe, por otra parte, al hecho de que constituya una *dotación necesaria y universal de un yo transcendental*, sino que

- «se pone (o fue puesta) en vigor» convencionalmente*, es decir, mediante la introducción de definiciones conceptuales, axiomas y principios, a través de los cuales, al mismo tiempo, *se estipula lo que son y cómo son las cosas* (cfr. FnD, pág. 71).

Su verdad, por tanto, depende de una estipulación y ello significa que es de otro tipo que los enunciados que expresan un saber sobre hechos, los cuales sólo pueden adquirirse sobre la base de esta estipulación. En este sentido, cada «proyecto» constituye una «fundación de la verdad», es decir, de una verdad por convención.

Más arriba hemos mostrado ya nuestras dudas respecto a este conjunto de tesis. Dudas que se apoyan en las dificultades con las que tiene que topar el intento de Heidegger de, por un lado, *transformar hermenéuticamente* el concepto de «a priori» para reconstruirlo en el sentido de un «perfecto apriórico» (con lo que el «carácter previo» del «proyecto», que en la *Crítica de la razón pura* de Kant se consideraba como la dotación necesaria y universal de un yo transcendental, queda reducido a un «carácter previo» puramente genético, propio del «estado de abierto» *esencialmente fáctico*) y, por otra parte y a pesar de todo, seguir manteniendo su componente normativo, pues, igual que en el modelo kantiano, se considera al «proyecto» como *instancia normativa de fundamentación* (es decir, como «acontecer de la verdad») en la medida en que la experiencia intramundana que tiene lugar dentro de una «apertura del mundo» producida por un

«proyecto» nunca puede contradecir tal «proyecto» (que, por tanto, está inmunizado frente a toda experiencia).

El núcleo de esta maniobra teórica se encontraba, como ya vimos, en la hipostatización de un «saber de la esencia» que, en cada caso, se encuentra *antes de toda experiencia* y que determina completamente aquello que puede salirnos al encuentro en el mundo. En relación con ello en el último capítulo hemos señalado ya que bajo las condiciones de la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental, es decir, bajo la circunstancia de que *nuestro* «estado de abierto» es en cada caso «*esencialmente fáctico*» —es decir, nuestro *saber de fondo está holísticamente estructurado*— no puede trazarse ningún límite preciso y general entre un «saber de la esencia» supuestamente apriorico y un saber «a posteriori» de los hechos (o, dicho de otro modo, entre «saber del significado» y «saber de hechos»). Aquí puede verse, finalmente, el motivo que impide equiparar la diferencia ontológica con la dicotomía empírico/transcendental propia de la filosofía de la conciencia, tal como señalamos ya en la introducción.

Pero a pesar de todo ello, hasta ahora se ha mantenido abierta la cuestión de si, una vez realizada la operación de detranscendentalizar la instancia de la constitución de sentido, puede mantenerse todavía, de alguna manera, una separación entre el «saber a priori de la esencia» y el «saber a posteriori de los hechos». Quizá ello no tendría que ser entendido en el sentido fuerte del concepto tradicional de «a priori» —es decir, en el sentido de un saber «previo a toda experiencia»— (pues en contra de ello hablan todos los resultados del análisis heideggeriano de la pre-estructura del comprender). Pero habría que examinar si ello sería de alguna manera posible en el sentido débil defendido en la segunda tesis, según la cual el «saber» estipulado como «verdadero» en el marco de un «proyecto» adquiere «automáticamente» —por decirlo así— el carácter normativo de una instancia última de fundamentación y ello en la medida en que, al ser «puesto» o establecido, no puede ser *revisado mediante la experiencia intramundana* que él mismo hace posible —es decir, se mantiene esencialmente inmune en todas las circunstancias— ya que, aunque sea *per stipulationem, determina* todo aquello que *puede* salirnos al encuentro intramundaneamente (y esto significa: dentro del marco de referencia de un «proyecto» o paradigma).

En lo que sigue queremos contrastar esta hipótesis con las críticas que Quine y Putnam, partiendo igualmente del fenómeno del holismo del significado, han formulado respecto de la distinción a priori/a

posteriori. A fin de que tal contrastación resulte fructífera es útil, ante todo, recordar de nuevo la distinción introducida en el capítulo anterior entre el uso referencial y el uso atributivo de los términos teóricos de las ciencias. Retomando esta distinción puede comprobarse que el éxito que, en primera instancia, parece tener Heidegger con su planteamiento —que, en su análisis de los cambios de paradigma, le permite llegar a distintas «verdades» apoyándose en las «estipulaciones» que se producen en las ciencias— se debe primordialmente al hecho de que Heidegger contempla los términos científicos de modo exclusivamente *atributivo*.

Habíamos visto ya, en abstracto, que a partir de una comprensión puramente atributiva del funcionamiento y utilización de los conceptos fundamentales de las ciencias se sigue directamente la *irrevisabilidad* de tales conceptos. Es decir, en tal caso, las descripciones —contempladas aquí como sinónimas de los conceptos— o las condiciones necesarias o suficientes de la aplicación de los conceptos correspondientes tienen efectiva y trivialmente el estatus epistemológico primordial que Heidegger atribuye, por principio y como algo evidente, a las definiciones, axiomas y principios básicos (incluso desde un punto de vista diacrónico).

En un pasaje antes citado de *Representation and Reality*, Putnam había señalado ya dónde radica la limitación de este planteamiento. Su argumento central era que esta interpretación de la utilización y funcionamiento de los conceptos fundamentales de la ciencia «trata un accidente histórico —la forma cómo el término llegó a la ciencia por primera vez— como si determinara las elecciones futuras que les estará permitido hacer a los científicos» (RR, págs. 10/34). Detrás de este comentario se encuentra el argumento central de Putnam contra el intensionalismo, a saber, que

incluso si un término es introducido originalmente en la ciencia mediante una definición explícitamente formulada, *la verdad resultante no mantiene para siempre un estatus privilegiado*, como tendría que ser el caso si el término fuera *simplemente un sinónimo del definiens* (RR, págs. 9/33, cursivas mías).

Nos encontramos aquí de nuevo en el mismo punto al que habíamos llegado en el último capítulo al considerar las condiciones y presuposiciones del uso y modo de operar de los conceptos teóricos en las ciencias.

Desde este punto de vista puede verse con toda claridad dónde se

encuentra la razón de por qué, a primera vista, Heidegger consigue hacer plausible su imagen de un «proyecto» capaz de abrir mundo que determina en general todo lo que puede salirnos al encuentro intramundaneamente para explicar los cambios de paradigma en las ciencias:

Del intensionalismo de Heidegger se seguía ya que los conceptos fundamentales de las ciencias no tienen que entenderse en primer término como expresiones designativas para entidades cuya existencia se *supone* hipotéticamente (y que, por tanto, son independientes de la teoría), sino de entrada y sobre todo, como atributos a los que se debe otorgar una fuerza de «apertura del mundo» en tanto que ellos, mediante su sentido, «establecen *aquello por lo que han de ser tomadas las cosas, como qué cosas y el modo cómo* han de ser apreciadas *de antemano*» («sean lo que sean», habría que añadir, véase cap. 4) (FnD, pág. 71).

Pero dado que, según la versión «intensionalista», la «tematización» (SyT, págs. 363/392) que llevan a cabo las ciencias se produce principalmente mediante la introducción *explícita* de definiciones, axiomas y conceptos fundamentales (o, dicho de otro modo: mediante la fijación de las recíprocas relaciones estructurales entre signos en un sistema lingüístico que, aunque se utiliza empíricamente, ha sido previamente construido), los conceptos fundamentales utilizables en ellas tienen que verse estrictamente como *sinónimos* de las definiciones que fijan claramente su sentido. Por ello éstas representan el esbozo o el plan (*Grundriß*) que «ofrece al mismo tiempo el criterio para la delimitación del ámbito que, en el futuro, engloba todas las cosas que poseen tal esencia» (FnD, pág. 71, cursivas mías). Para esta función, el estatus de la verdad de estas definiciones debe ser, sin duda «privilegiado»: un estatus de «verdad por estipulación».

El resultado inmediato de esta comprensión «convencionalista» de la estructura y funcionamiento de las ciencias era la consecuencia inconmensurabilista: en el caso de un cambio de teoría (el «reemplazo» de una teoría por la otra) o, en palabras de Heidegger, con la «derogación» (*außer-Kraft-setzen*) de las definiciones correspondientes y con la revisión de conceptos fundamentales que ello lleva consigo, «*aquello* que en cada caso se aprehende, por así decir, como lo que aparece y el modo *cómo* esto se interpreta, *no es lo mismo* aquí que allí» (FnD, pág. 63, cursivas mías).

Precisamente contra este tipo de concepción relativista de las ciencias y su evolución, surgida directamente del conjunto de tesis propias del intensionalismo (o de la teoría de la referencia «indirec-

ta»), Putnam esgrimirá los puntos de vista e ideas de la teoría de la referencia «directa», como las únicas que permiten una comprensión *falibilista* de la estructura y del funcionamiento de las ciencias y sus transformaciones. Para ello recurrirá al «descubrimiento» de Quine del fenómeno del holismo del significado y a la crítica quineana —que se apoya precisamente en este fenómeno— de la distinción a priori/a posteriori. Sólo sobre esta base es posible argumentar de raíz y con eficacia contra una interpretación como la heideggeriana que concibe el desarrollo de las ciencias exclusivamente como un epifenómeno del «acontecer del ser». Y, frente al punto de vista simplificador que Putnam identifica en «la idea de que los cambios de paradigma son simplemente cosas que *acontecen*» (RHF, pág. 125, cursivas mías), intenta presentar un análisis más complejo que permita hacer fuerte «la idea de que puede estar *justificado* empezar a buscar un paradigma para reemplazar el existente y que puede estar justificado decidir que se ha encontrado un buen paradigma que sirva de recambio» (ibíd.).

El valor especial que en nuestro contexto adquiere la crítica quineana de la distinción a priori/a posteriori, más allá de su significado en términos histórico-filosóficos, radica en el hecho de que el punto de partida de Quine coincide casi totalmente con uno de los logros principales de la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental que Heidegger lleva a cabo, puesto que también Quine se guía casi exclusivamente por la convicción de que el saber de fondo está estructurado holísticamente. Partiendo de este fenómeno del «holismo del significado» Quine argumenta, en «Dos dogmas del empirismo»¹², contra lo que él denomina el «segundo dogma del empirismo», a saber, el «reduccionismo» implícito en la tesis de que «todo enunciado con sentido es equivalente a algún constructo lógico sobre términos que refieren a la experiencia inmediata» (pág. 20). El verificacionismo —la idea de que las teorías empíricas pueden ser verificadas frase por frase— se apoya en este «dogma».

Frente a ello Quine defiende que «nuestros enunciados sobre el mundo externo se enfrentan al tribunal de la experiencia sensitiva, no individualmente, sino como un cuerpo colectivo» (pág. 41). La justificación para esta tesis la ofrece en su famosa constatación de que los constructos teóricos están «subdeterminados» por los «datos» empíricos aceptados por ellos (que, por lo demás, representa el correlato

¹² En *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, 1980, págs. 20-46.

del hecho de que en toda formación de teorías radica, al mismo tiempo, un irreductible rendimiento interpretativo —o de «apertura del mundo»). Quine lo aclara utilizando la siguiente metáfora del «campo de fuerzas»:

La ciencia total es como un campo de fuerzas cuyas condiciones límite son la experiencia. Un conflicto en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo. (...) Pero el campo total está tan subdeterminado por sus condiciones límite, por la experiencia, que queda mucha libertad de elección respecto a qué enunciados hay que reevaluar a la luz de una única experiencia contraria. Ninguna experiencia particular está ligada a enunciados particulares en el interior del campo, excepto indirectamente a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como una totalidad (págs. 42-43).

También Heidegger, en FnD, había extraído de esta fuente —del hecho de la subdeterminación empírica de las teorías científicas— toda la plausibilidad para su tesis de que las predecisiones «tomadas y puestas en vigor en el plano teórico» no pueden revisarse mediante la experiencia misma. Heidegger lo ponía en claro partiendo precisamente del ejemplo de las distintas explicaciones que, primero en el paradigma aristotélico y luego en el de Galileo, se ofrecen de «uno y el mismo hecho», a saber, del hecho de que los cuerpos pesados, situados en un campo gravitacional y en circunstancias normales sobre la tierra, recorren una determinada trayectoria más rápidamente que cuerpos más ligeros (mientras en la física aristotélica ello se explicaba por las diferentes propiedades inerciales debidas a la distinta naturaleza de los cuerpos, en Galileo se explica, en cambio, como una consecuencia de la resistencia del aire que, con materiales iguales, es mayor cuanto mayor es el cuerpo). Heidegger comenta:

Galileo y sus oponentes han visto el mismo «hecho»; pero ambas partes han visualizado, han interpretado de distinta forma el mismo hecho, el mismo acontecimiento. Lo que para cada uno de ellos se manifestó como el auténtico *hecho* y la auténtica *verdad*, *era algo distinto* (FnD, pág. 70).

Quine, por el contrario, partiendo de la misma posición —es decir de su comprensión de la subdeterminación de las teorías— saca una conclusión totalmente distinta y *falibilista*, para lo cual puede apoyarse en numerosos ejemplos extraídos del desarrollo de la ciencia moderna:

Cualquier enunciado puede considerarse verdadero, pase lo que pase, si hacemos los suficientes reajustes drásticos en alguna parte del sistema. Incluso un enunciado muy próximo a la periferia puede mantenerse verdadero ante una experiencia que le es reacia si se alega alucinación o se corrigen ciertos enunciados de los denominados leyes lógicas. *Del mismo modo, y a la inversa, ningún enunciado es inmune a la revisión.* La revisión, incluso de la ley lógica del tercio excluso, ha sido propuesta como un medio de simplificar la mecánica cuántica; y ¿qué diferencia hay, en principio, entre un cambio de este tipo y el cambio por el que Kepler reemplazó a Ptolomeo, o Einstein a Newton, o Darwin a Aristóteles? (pág. 43, cursivas mías).

Aquí se encuentra el argumento central que hay que aportar contra el planteamiento de Heidegger en razón de sus resultados: de la comprensión del hecho de que las teorías científicas siempre están subdeterminadas empíricamente no se sigue sin más una inmunización de las mismas, como Heidegger sugiere, sino lo contrario, es decir, que «la revisión puede golpear en cualquier parte». Aquí la carga de la prueba para una inmunización de este tipo corresponde, pues, a Heidegger.

Para ilustrarlo materialmente Quine cita en «The Scope and Language of Science»¹³ algunos ejemplos que en el transcurso de la evolución de la ciencia moderna se han mostrado como revisables y que —y ello es lo interesante— afectan entre otras a algunas de las cosas que Heidegger había identificado como formando parte del «proyecto metafísico» o del «saber de la esencia» de la ciencia moderna (y, por tanto, había considerado como «imposiblemente falsas» o irrevivibles en el marco de la ciencia misma):

No hemos alcanzado el presente estadio en nuestra caracterización del marco científico razonando *a priori* desde la naturaleza de la ciencia como ciencia, sino más bien fijándonos en los rasgos de la ciencia de nuestros días. Los rasgos especiales utilizados incluyen la noción de objeto físico, el concepto cuadrimensional de espacio-tiempo, el corte clásico de la matemática moderna clásica, la orientación verdadero-falso de la lógica estándar y, en realidad, la misma extensionalidad. Uno u otro de dichos rasgos puede cambiar a medida que la ciencia avanza. Ya la noción de objeto físico, en tanto que una porción intrínsecamente determinada del continuo espacio-tiempo, cuadra dudosamente con los modernos desarrollos en mecánica cuántica. Algunos eruditos incluso sugieren que los descubrimientos de la mecánica cuántica podrían acomodarse mejor si se revisara la dicotomía verdadero-falso misma (pág. 16).

¹³ En *British Journal for the Science of Philosophy* VIII, 1957, págs. 1-17.

Incluso en esta situación sería todavía posible hablar de «cambios del proyecto» que no constituyen ninguna «revisión» propiamente dicha, sino simplemente una nueva «fundación de la verdad», pues Heidegger admite sin reparos la posibilidad de cambiar de «proyecto» mediante un acto «creativo».

A fin de poder defender estas *concepciones genuinamente falibilistas* uno tiene que demostrar hasta qué punto suponen un vínculo sistemático respecto al rechazo de la dicotomía entre saber a priori y saber a posteriori. Expresado de forma algo distinta, esto significa que hay que mostrar que un enunciado (o una parte de aquello que Heidegger adjudica al «saber de la esencia») es, de hecho, *revisable en un sentido interno a la ciencia*, es decir, puede acabar resultando *empíricamente falso* y, por tanto, tendría que ser clasificado como saber «óntico» de los hechos. Sólo con un argumento de este tipo podría mostrarse, con un contraejemplo, que la afirmación general de Heidegger respecto a la estricta separación entre saber a priori y saber a posteriori y, con ello, el postulado hipostatizante de una «saber de la esencia» responsable de la «apertura del mundo», que determina todo aquello que, en general, puede salirnos al encuentro en dicho mundo y que posee las propiedades que Heidegger le atribuye, es insostenible. Dicho con la propia metáfora de Heidegger: bastaría poder tender un único puente sobre la «brecha» abierta entre «saber de la esencia» y «saber de los hechos» para impugnar su tesis general; si la «brecha» se superara por una sola vez —es decir, si se mostrara con buenas razones que no se trata de tal brecha, sino de un simple desnivel— podría resultar, dadas las circunstancias, un «escollo» insalvable en la concepción de Heidegger.

Precisamente este paso decisivo es el que se encuentra en la argumentación de Hilary Putnam que conecta con las ideas quineanas. En relación con la diferenciación ya citada relativa al estatus de las definiciones de los términos científicos, según la cual, «incluso si un término es introducido originalmente en la ciencia mediante una definición explícitamente formulada, *la verdad resultante no mantiene para siempre un estatus privilegiado*» (RR, págs. 9/33, cursivas mías), Putnam ilustra esta tesis sobre el análisis filosófico de los cambios teóricos diacrónicos basándose en un ejemplo que puede confrontarse directamente con la descripción del paradigma de la ciencia moderna efectuada por Heidegger. Putnam escribe:

Un ejemplo de la historia de la física puede ayudar a aclarar este importante punto. En la física newtoniana el término *momento* fue definido como «masa

por velocidad». (Imagínese, si se quiere, que el término se consideró originalmente como un equivalente de este *definiens* por decisión de una convención de físicos newtonianos). Rápidamente se hizo patente que momento era una magnitud que se conserva (como Leibniz ya pensaba). (...) Pero con la aceptación de la teoría especial de la relatividad de Einstein apareció una dificultad. Einstein no desafió la idea de que los objetos tienen un momento (...) pero mostró que el principio de la relatividad especial sería violado si el momento fuera *exactamente* igual a la masa (en reposo) por la velocidad. (...) ¿Qué hacer? Einstein estudió el caso de las «bolas de billar» (...) ¿Puede haber una magnitud con las propiedades siguientes: (1) que se conserve en colisiones elásticas, (2) que, a medida que la velocidad disminuye, se acerque cada vez más a «la masa por velocidad» y (3) que su dirección sea la dirección de movimiento de la partícula? Einstein mostró que existe tal magnitud y llegó a la conclusión (igual que todos los demás) de que esa magnitud *es lo que el momento realmente es*. El enunciado según el cual el momento es exactamente igual a la masa por la velocidad fue revisado. ¡*Y este es el enunciado que originalmente era una «definición»!* Y fue razonable revisar este enunciado; pues ¿por qué no tendría que tener el enunciado, según el cual el momento se conserva, al menos tanto derecho a ser mantenido como el enunciado «el momento es la masa por la velocidad» cuando se descubre un conflicto? (...) Como lo expresa Quine, *la verdad por estipulación no es un rasgo permanente de las oraciones*. Cuando los enunciados de nuestra red de creencias tienen que ser modificados tenemos que hacer «ajustes» (*trade-offs*); y cuál es el mejor ajuste en un contexto dado, no puede determinarse consultando las «definiciones» tradicionales de los términos (RR, págs. 9-10/33-34)¹⁴.

Aquí encontramos la evidencia fuerte, proveniente de la historia de la ciencia, que estábamos buscando para hacer frente a una comprensión de las ciencias como la de Heidegger: el estatus de las definiciones es —en contra de lo que piensa Heidegger— en sí mismo *fallible*. Lo que nos encontramos, incluso cuando se producen intervenciones en la metodología y en la red conceptual de la física tan profundas como las correcciones relativistas emprendidas por Einstein, son —según la concepción normal— hipótesis sobre el mundo. Hipótesis que ante todo tienen que acreditarse en la disputa con alternativas reales —es decir, con las otras teorías en competencia— y no con «estipulaciones» que, con independencia de las circunstancias,

¹⁴ Un ejemplo muy parecido, si bien referido a la revolución que supuso la teoría de la relatividad, se encuentra en el artículo «The Analytic and the Synthetic» (MLR, págs. 33-69), págs. 42 y ss., donde Putnam analiza la revisión einsteiniana de la «definición» de «energía cinética».

se mantienen constantes en su valor de verdad (es más: que representan «verdades por estipulación») o, dicho de otra forma: que, con independencia de su capacidad explicativa respecto a la experiencia intramundana y en tanto que instancia última de fundamentación de nuestro saber total, han de determinar la validez de *aquello que las cosas (mismas) son y el modo cómo son*. Podría decirse, para ser más precisos, que en las ciencias naturales la razón de que algo sea verdadero *per stipulationem* se contempla generalmente como una base totalmente insuficiente para cualquier tesis consistente, que es inmediatamente rechazada si hay razones empíricas o estadísticas contra la validez de la correspondiente oración que se ha estipulado como «verdadera». Es, pues, en este sentido como hay que entender a Quine —y, conectando con él, Putnam— cuando subrayan que «la verdad por estipulación no es un rasgo permanente de las oraciones» (RR, págs. 10/34).

Para dejarlo absolutamente claro: esto no pone en cuestión en modo alguno ni afecta siquiera el estatus absolutamente central que, desde un punto de vista *fáctico*, se atribuye a tales definiciones o axiomas dentro de una determinada teoría utilizada y reconocida en un tiempo determinado. Lo que se pone en cuestión es sólo este tipo de «falacia naturalista» por la cual, a partir de este *factum*, se deriva una propiedad *normativa* y se postula, por consiguiente, la irrevisabilidad *normativa* de estos enunciados dentro de las teorías.

Esto es extraordinariamente importante pues significa, al mismo tiempo, que a partir de la tesis de Quine y Putnam de que «la historia de la ciencia (...) no deja espacio (...) para la noción de un enunciado *a priori* o irrevisable» (ReRe, pág. 91) —tesis que se apoya en el holismo del significado—, todos los enunciados que aparecen en las teorías científicas no quedan inaceptablemente reducidos a enunciados «empíricos». Ello no significa que haya que llegar a la tesis simplista de Mill de que puede (y debe) dejarse de lado la diferencia que se da entre, por una parte, los enunciados que representan decisiones conceptuales de fondo («definiciones») y las conclusiones que se derivan directamente de ellos (o sea, los enunciados analíticos) y, por otra, aquellos en que éste no es el caso. Bien al contrario, Putnam acepta plenamente que en las teorías se dan enunciados con un estatus especial, a saber, aquellos que en cierta medida son «*metodológicamente* inmunes a la revisión». Pero, sin embargo, de ello saca la consecuencia antiempírica (o antirreduccionista) —contraria a la de Heidegger— según la cual «hay enunciados en la ciencia que sólo pueden ser

derrocados por una nueva teoría —a veces por una nueva teoría revolucionaria— y no solamente por observación» (ReRe, pág. 95). En este sentido, se «admite» —dado que ello no toca la cuestión de la irrevisabilidad, en cierto sentido «absoluta», de los enunciados definitorios de este tipo— que los enunciados definitorios —en términos de Heidegger: capaces de «abrir mundo»— en cada caso *determinan fácticamente*, en una teoría, lo que podemos encontrarnos en el mundo; pero, y esto es importante, sólo mientras *no esté a disposición ninguna otra teoría que pueda entrar en competencia con la que es fácticamente (aceptada como) válida* en ese momento. Sólo desde esta posición comparativa puede decirse con sentido que «tales enunciados *tienen* una especie de “aprioricidad” previa a la invención de la nueva teoría que los pone en cuestión o los reemplaza: son *contextualmente a priori*» (ReRe, pág. 95).

Esta fórmula nos recuerda inmediatamente la valoración resultante de la transformación heideggeriana del concepto clásico de «a priori» en el «perfecto apriórico». También en Heidegger, en definitiva, la afirmación de que ciertos enunciados de las teorías —los principios, axiomas y definiciones— son válidos «a priori», no tenía que entenderse en el sentido de su validez universal, sino solamente en el *sentido puramente intrateórico* del establecimiento de la ontología de una teoría (que sólo por eso trae consigo una «apertura del mundo»). También la revisión de Heidegger del concepto de «a priori» acababa llegando finalmente a la conclusión de que —expresado en términos de Putnam— la aprioricidad «es centralidad mal entendida o no es nada».

Éste es el único sentido de «a priori» que queda todavía si se aceptan las condiciones que se derivan del fenómeno del holismo del significado, que es interno a la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental emprendida por Heidegger y que se sigue también de las críticas de Quine y Putnam al concepto clásico de analiticidad. Y es precisamente aquí donde chocamos con el «escollo» o el vacío en la argumentación de Heidegger: este concepto de «a priori» como «centralidad» —es decir, para designar aquellos enunciados que, en cada caso, son especialmente relevantes metodológicamente dentro de determinadas teorías— no implica en absoluto ninguna *irrevisabilidad* respecto a ningún enunciado, ni tan sólo de los enunciados «contextualmente a priori». Sin embargo, dado que ninguna de las propiedades del concepto tradicional de «a priori» puede quedar al margen de esta detranscendentalización, resulta claro que la te-

sis de la inconmensurabilidad —que aparentemente se derivaba sin problemas, de la argumentación de Heidegger— tampoco puede obtenerse en absoluto partiendo sólo de un cambio en el concepto de «a priori». Esto se aprecia especialmente en las conclusiones diametralmente opuestas que Putnam y Quine extraen del mismo fenómeno —el holismo del significado— que había conducido a Heidegger a desarrollar su «perfecto apriórico». Parece ser que, a pesar de que el «perfecto apriórico» representa una consecuencia indiscutible cuando se entiende la estructura holista de nuestro saber de fondo, la tesis de la inconmensurabilidad no puede obtenerse, sin embargo, si no es con la ayuda de otra premisa filosófica independiente del holismo del significado; una premisa que se refleja en el postulado de un «saber de la esencia» del tipo heideggeriano.

Así pues, a partir de la detranscendentalización del ámbito de la constitución de sentido —que llega de la mano de la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental— resulta claro que no hay ningún saber apriórico universal y necesario que represente la dotación propia de un yo trascendental, sino sólo el estatus metodológico especial de aquellos enunciados que constituyen la estructura de una teoría (y que, por ello, poseen una dimensión de «apertura del mundo»). Precisamente por ello el estatus especial de estos enunciados no puede dotarse inmediatamente, en ningún caso, con el carácter *normativo* de una *instancia última de fundamentación* —carácter que el concepto de «a priori» que se apoyaba en la concepción fuerte de validez universal todavía les atribuía. Dicho en los términos de los párrafos anteriores: de la circunstancia *fáctica* de que una teoría, caso de aceptarse, carezca durante un determinado tiempo de alternativas no puede llegarse consistentemente a una valoración «normativa» de esta situación en el sentido de concluir, por ello, su «necesidad».

La razón epistemológica, en sentido estricto, de esta conclusión tiene que buscarse en la siguiente circunstancia: precisamente por el hecho de que los enunciados que conforman la estructura de una teoría no constituyen la dotación de un yo trascendental, sino explicaciones hipotéticas sobre el comportamiento de entidades independientes de la teoría, tales enunciados (como las teorías en conjunto) quedan sometidos a examen permanente a través de su comparación con otras teorías y es por ello por lo que «la revisión puede golpear en cualquier parte». Sólo cuando se prosigue consecuentemente la detranscendentalización del ámbito de la constitución de sentido, se hace visible todo el alcance —y esto significa especialmente, toda la

fuerza *falibilista*— de la intuición de Heidegger de que «nuestro “estado de abierto” es esencialmente fáctico». Ésta es la intuición en la que se apoya la comprensión que las ciencias empíricas tienen de sí mismas, pero de la que Heidegger no puede dar cuenta correcta debido a su lectura hipostatizante de la diferencia ontológica¹⁵.

Sobre este transfondo, la estrategia de Heidegger de elevar el *corpus* de definiciones y axiomas de una teoría a categoría normativa —en tanto que «proyecto metafísico»— otorgándole así un inesperado honor filosófico, es simplemente inadmisibile. Ello representa concebir dicha teoría, no como un conjunto de enunciados hipotéticos sobre el mundo (o, en palabras de Putnam, como «caracterizaciones aproximadas de un mundo de entidades independientes de la teoría») sino como la instancia última de fundamentación de las especulaciones sobre *lo que las cosas son y cómo son* (o, más exactamente: de cómo tienen que entenderse las cosas, con independencia de lo que puedan ser). La estrategia es *inadmisibile* porque no consiste en otra cosa que en el mantenimiento de determinadas propiedades del concepto de «a priori» que se han mostrado incompatibles con la propia transformación de la filosofía trascendental llevada a cabo por Heidegger. Las propiedades del «a priori» que Heidegger querría dejar a salvo de su propia labor detranscendentalizadora ya no están disponibles y, por tanto, sólo pueden formar parte de su teoría mediante un injustificado paso atrás.

Las razones de esta inconsecuencia podían verse ya en la comprensión que tiene Heidegger de la transformación llevada a cabo por él mismo del concepto de «a priori» en el «perfecto apriórico». Respecto a ello ya comprobamos en el contexto correspondiente (cfr. 5.1.) que Heidegger no es capaz de dar cuenta de la profundidad de tal transformación y, en lugar de ello, no sitúa ambos conceptos —«a priori» y «perfecto apriórico»— en relación de *explanandum* y

¹⁵ En este punto —y recordando lo dicho hasta ahora— puede señalarse que la imagen de Heidegger del «proyecto» como una totalidad cerrada en sí misma que siguiendo el modelo de los sistemas deductivos «contiene ya, oculto, el final» (UKW, págs. 62/66) no fue elegida por casualidad, sino coincidiendo exactamente con la presuposición —necesaria para el modelo específico de «apertura de mundo» heideggeriana— de que el «proyecto» carece de alternativas. Sin embargo, en el caso de las ciencias, esta misma presuposición raramente puede satisfacerse. Una de las razones para ello —y no la menos importante— parece derivarse del hecho de que reconstruir las ciencias inductivas como sistemas deductivos estáticos constituye más bien una simplificación idealizante que no se corresponde con la realidad.

explanans (señalando correctamente las correspondientes divergencias), sino que los considera idénticos. Sin embargo, la inadmisibilidad de esta identificación se desprendería ya de los propios resultados de Heidegger, pues el saber «previo» (o «comprensión del ser») inherente a la pre-estructura del comprender —que se equipara al saber «a priori»— al final perdía irremediablemente su pretensión de universalidad (lo que Heidegger aprueba enfáticamente) en tanto que, a diferencia de lo que ocurre con el «a priori», su carácter «previo» podía remitirse en términos meramente genéticos al «estado de abierto» «esencialmente fáctico». Pero con esta declarada diferencia (subrayada por el mismo Heidegger), ambos conceptos —el de «lo previo» y el de «aprioricidad»— no pueden ser *a fortiori* estrictamente sinónimos. La referencia al carácter «esencialmente fáctico» del «estado de abierto» no representa sin embargo una tesis cualquiera en la filosofía de Heidegger, pues es gracias a ella que se consuma la detranscendentalización del ámbito de la constitución de sentido que le había permitido analizar la dimensión de «apertura del mundo» de los fenómenos culturales sin tener que recurrir a los rendimientos de un yo transcendental y, de esta forma, presentar la constitución de sentido en su carácter históricamente cambiante.

La particularidad que distingue a Heidegger de Quine o Putnam se encuentra en el hecho de que a partir de la explicación del concepto de «a priori» bajo las condiciones impuestas por el giro lingüístico Heidegger no extrae la clara consecuencia de romper totalmente con el concepto tradicional de «a priori» en sentido fuerte, como sería consecuente. Bien al contrario, su estrategia consiste en incorporar a la explicación de «lo previo» (*Vorgängigkeit*) las propiedades que todavía le quedan al concepto tradicional (entre las que ya no se encuentra la de la validez universal, explícitamente combatida por Heidegger) y, a partir de la caracterización del saber correspondiente que resulta de esta maniobra, acaba postulando un «saber de la esencia» derivándolo directamente de dicho fenómeno de «lo previo». Este «saber de la esencia» se considera entonces, siendo consecuente con este último paso, como el antecedente de toda experiencia intramundana y por tanto como algo que no puede ser revisado gracias a ésta; es así como, según Heidegger, el «saber de la esencia», en tanto que un dominio de posibilidades cerrado en sí mismo —y situado «más alto que la realidad» (SyT)— determina «de antemano» lo que es y el modo cómo es (e incluso como debe ser), todo lo que puede salirnos al encuentro en el mundo.

De esta hipostatización «idealizante» —así como del intensionalismo que ello representa a nivel semántico— se siguen necesariamente tanto la elevación a categoría *normativa* de la «comprensión del ser» (o del «saber de la esencia») como instancia última de fundamentación de nuestro conocimiento respecto a lo que las cosas son (o pueden ser), como también la *tesis de la incommensurabilidad* —en tanto que correlato del supuesto de la irrevisabilidad de este «saber de la esencia» que aparece cuando se le atribuye tal carácter normativo. (Como ya vimos en el último capítulo, esta tesis surge porque, a partir de la presuposición intensionalista de que la identidad del «significado» garantiza la identidad de la «referencia» se seguía que todo cambio en las «definiciones» o «axiomas» que determinan el significado trae irremediablemente consigo que antes y después de dicho cambio «no se habla sobre lo mismo» o, según la interpretación epistemológica de Heidegger, las cosas de las que se habla «no son lo mismo aquí que allí»).

Con ello volvemos de nuevo, también aquí, al motivo que constituye el componente crítico de nuestro trabajo. Esta vez se manifiesta en el hecho de que la transformación hermenéutica de la filosofía transcendental llevada a cabo por Heidegger priva de toda base a su propio intento de postular una clara separación entre dos tipos de saber (y de verdad); Heidegger mismo tenía, sin embargo, que poder recurrir a tal separación para poder hacer comprensible la hipostatización de un «saber de la esencia». Con ello se cierra, de nuevo, el círculo de dificultades, pues también aquí chocamos con la imposibilidad (ya constatada en la primera parte del trabajo), de equiparar la diferencia ontológica con la dicotomía empírico/transcendental así como con la ilegitimidad, que se desprende precisamente de esta constatación, de una lectura hipostatizante de la diferencia ontológica como la que emprende Heidegger.

Son precisamente las intuiciones *falibilistas* de las cuales Heidegger no consigue dar cuenta y que han salido a la luz con el fenómeno del holismo del significado (un fenómeno que, en el curso del giro lingüístico, se ha puesto de relieve cada vez de forma más clara), las que hacen que resulte totalmente *arbitrario* (o dogmático) y por tanto *implausible* todo intento —preso aún de la distinción tradicional entre «a priori» y «a posteriori»— de privilegiar un determinado saber y considerarlo inmune a revisión¹⁶.

¹⁶ En otro contexto (cfr. cap. 3, nota 18) y al analizar un ejemplo extraído de la

En esta parte del trabajo hemos considerado la tesis de Heidegger sobre la existencia de una relación de determinación entre una parte específica de nuestro saber de fondo y todo aquello que, en general, puede salirnos al encuentro en el mundo. Ello constituye un ejemplo especialmente ilustrativo de las problemáticas consecuencias que se derivan de la hipostatización —implícita en el análisis de Heidegger del fenómeno de la «apertura del mundo»— de un saber apriórico del significado así como de la inmunización que ello comporta de determinados elementos de nuestro saber de fondo. Debido al intensionalismo, aquella relación no se interpretaba solamente en el sentido *fáctico* de que el mejor saber del que disponemos en cada caso es responsable del tipo de mundo que nos *está* efectivamente abierto, sino en el sentido *normativo* de que este saber de fondo fácticamente disponible determina *el* «mundo» que *puede* abrírsenos. Esta maniobra de Heidegger de, partiendo del hecho de la falta de alternativas de nuestro «estado de abierto» históricamente cambiante —una falta de alternativas con la que en cada caso nos encontramos también *fáctica-*

obra de Wittgenstein *Sobre la certeza*, hemos apuntado ya el peligro —que el «intensionalismo» lleva consigo— de elevar a categoría normativa, en una maniobra infundada e infundable, el saber de fondo como una instancia de certezas inmovibles o puntos de partida irrevisables (o sólo, como en Thomas Kuhn, «revolucionables»); en 1950 Wittgenstein aportaba como ejemplo de una certeza inmovible de este tipo, cuya remoción o revisión sólo podría producirse al precio de una transformación de toda la imagen del mundo, el estar seguros de que nadie podía haber pisado la luna.

Las explicaciones de Quine y Putnam del papel teórico —constatado *de facto*— de los enunciados que introducen determinados conceptos fundamentales así como de sus complicadas condiciones de refutación —en tanto que tales enunciados sólo pueden ser puestos en cuestión mediante una «teoría mejor»— presentan una perspectiva mucho más clara, pues aportan una clarificación de las condiciones de revisión o de revisabilidad para todos los enunciados, incluidos los de alto nivel teórico; pero justo por ello resulta también claro que, igual de difícil que resulta descubrir un saber del significado analítico, a nivel epistemológico tampoco puede haber ya, en principio, enunciados inmovibles una vez se ha admitido el fenómeno del holismo del significado (Para poder apreciar esto basta con recordar que incluso la discusión sobre la necesidad de renunciar al principio del tercio excluso para los fines de una mecánica cuántica hipotéticamente más simple es algo que no se ha visto en absoluto como extraño extraño sino, bien al contrario, como una cuestión digna de ser sometida a discusión científica). La interpretación normativa de la irrevisabilidad fáctica por falta de alternativas resulta solamente de una hipostatización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje. Como hemos visto, la única estrategia argumentativa que de momento se alcanza a ver contra tal hipostatización hay que buscarla en la importancia teórica de la función designativa del lenguaje (que complementa la función de «apertura del mundo» y compensa sus «excesos» teóricos) y en el *falibilismo* que de ella se sigue.

mente y que se deriva de nuestra facticidad histórica, de nuestro estado de «situados»—, postular un «destino» que «actúa» en principio más allá de toda posibilidad de conocimiento y al margen de toda influencia, que ha de descifrarse como un «acontecer del ser» en el marco de la «historia (absoluta) de la metafísica», constituye una hipótesis tremendamente difícil de probar bajo las condiciones que (sobre todo después del giro lingüístico) vienen impuestas a todo pensamiento postmetafísico internamente ligado al falibilismo.

CONCLUSIONES

El objetivo central de este trabajo ha consistido en poner en claro el entramado de elementos propios de las teorías de la referencia, del significado y de la verdad que configuran la concepción del lenguaje de Heidegger y mostrar el estrecho vínculo entre los problemas de esta concepción y la interpretación hipostatizante de la diferencia ontológica que subyace a la misma.

Hemos visto 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 del lenguaje que hemos calificado de «intensionalista» constituye, en realidad, el consenso indiscutido y evidente entre las teorías de la referencia y del significado comprometidas con los planteamientos tradicionales, es decir, sólo puesto en cuestión en la actualidad por los desarrollos de teoría de la referencia que hemos tratado en la segunda parte del trabajo.

A raíz de nuestro análisis de las condiciones y consecuencias del intensionalismo resultaba claro que la concepción del lenguaje que éste refleja se caracteriza, ante todo, por acentuar la primacía del significado frente a la referencia, lo que implica considerar aquella como

garantía de ésta (cap. 4.). 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» y «saber de los hechos» (cap. 5.). Sin embargo, esta separación va más allá de la presuposición (esencial para llevar a cabo el giro lingüístico) de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo y conduce, por encima de ello, a una hipostatización del lenguaje que, si es tomada estrictamente en serio, trae consigo consecuencias extremadamente implausibles.

La equiparación de esta específica concepción del «lenguaje» con el giro lingüístico mismo no resulta en absoluto convincente. Ello se muestra, claramente, en el hecho de que los puntos de vista más críticos con esta concepción del lenguaje son, a su vez, consecuencia de dicho giro lingüístico. Si se toman en serio estas voces críticas, el funcionamiento del lenguaje y de la comunicación aparecen inmediatamente bajo una nueva luz.

El papel central en todas estas objeciones lo constituía, como hemos visto, el reconocimiento del irreductible fenómeno del holismo del significado. Esto resulta especialmente evidente en el plano metodológico, pues al comprender este fenómeno resulta claro que del conjunto de nuestro saber de fondo no es posible deslindar con precisión y en general entre un supuesto saber del significado y el saber de los hechos. Pero 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. Esta contraintuitiva idea constituye la raíz o el núcleo de las reflexiones y explicaciones de Heidegger en torno al fenómeno de la «apertura del mundo». Sólo cuando se reconoce el holismo del significado resulta claro que el hecho de que el lenguaje haga posible la referencia (y con ello la verdad) —premisa central del giro lingüístico— tiene que poder explicarse recurriendo a otras propiedades y funciones del lenguaje distintas de la función de «apertura del mundo» inherente a la predicación, la única tomada en consideración desde el punto de vista intensionalista.

Sobre este transfondo resultaba claro donde había que buscar el motivo y la justificación de los defensores de la teoría de la referencia

«directa» en intentar desarrollar una teoría de la referencia que no se reduzca a una teoría del significado ni pueda substituirse por ella. Parecía, casi con toda seguridad, que un planteamiento de este tipo sólo podría tener perspectivas de éxito si rompiera con la estrategia tradicional de considerar asegurada la identidad de la referencia, bajo distintas circunstancias y condiciones, por la identidad «ideal» de un saber del significado compartido (es decir, de una «comprensión del ser»). Al analizar después los requisitos de un planteamiento de este tipo para el análisis de la estructura y funcionamiento del lenguaje (es decir, para contribuir a hacer posible el saber de los hechos) y al contemplar sus primeros resultados, se hacía patente que la explicación de las condiciones de la referencia exitosa (y, por tanto, también de la verdad) no hay que buscarla precisamente en la dirección de la función de «apertura del mundo» del lenguaje, es decir, no parece que radique en el hecho de que el lenguaje «abre» posibilidades en virtud de las cuales nos encontramos ya de antemano en un mundo simbólicamente estructurado. Más bien todo parece apuntar al hecho de que el lenguaje, debido precisamente a su inherente e irreductible función designativa, depende estructuralmente de la experiencia intramundana con aquello sobre lo que se habla.

Al someter esta dependencia a un análisis más detallado —al hilo de la distinción entre uso referencial y uso atributivo de los signos lingüísticos— pudimos apreciar que el lenguaje permite hacer algo que según los supuestos intensionalistas tendría que ser imposible, a saber, designar algo «directamente», referirse «directamente» a ello; y esto precisamente en el sentido específico de que es posible hacer referencia a algo con relativa independencia de como qué (*als was*) y de qué modo (*als wie*) sea considerado *de facto* dicho algo.

Debido a la función designativa del lenguaje —o, lo que es lo mismo, al dominio del uso referencial de las expresiones lingüísticas— podemos entender intuitivamente y presuponer la distinción entre el lenguaje y aquello sobre lo que en cada caso se habla. Es sólo por ello por lo que *podemos conseguir hablar sobre lo mismo con independencia de si nuestro saber de fondo en relación con lo designado, visto sincrónicamente, es más o menos compartido por todos en su totalidad o, visto diacrónicamente, con independencia de que pueda variar. Sólo sobre la base de esta distinción estamos en situación de efectuar adscripciones de referencia retrospectivas y, por tanto, interpretaciones empíricas de otras teorías sin tener que presuponer para ello una coincidencia fáctica en un mismo lenguaje* —o en una misma «com-

preensión del ser»— que estaría dogmáticamente inmunizada frente a toda problematización (la cual, téngase en cuenta, sólo se produce precisamente ante auténticas alternativas) y que, por ello, estaría dotada de «certeza» absoluta para poder cumplir dicha función.

Es la intuición lingüística de la diferencia entre lo designado y nuestras concepciones sobre ello la que hace posible la idealización —necesaria para toda reconstrucción de los *procesos de aprendizaje intramundanos*— de un mundo objetivo unitario de entidades independientes del lenguaje (al que podemos referirnos), es decir, de aquello que es el caso (sobre lo que podemos hacer enunciados verdaderos o falsos)¹; dicha idealización no representa sino el correlato necesario de la *actitud falibilista* ante nuestro saber sobre el mundo y, por ello, de la *permanente posibilidad de revisión* a la que este saber se enfrenta.

Parece claro que el vínculo entre la capacidad lingüística y la capacidad de aprendizaje —que la idiosincrásica explicación dada por Heidegger de la relación entre lenguaje y «apertura del mundo» había disuelto— sólo podrá estrecharse otra vez, ahora bajo las condiciones impuestas por un pensamiento postmetafísico, sobre la base de un análisis conjunto tanto de la función de «apertura del mundo» como de la función designativa del lenguaje.

¹ Respecto a este vínculo interno entre la función designativa del lenguaje (o la distinción que ella posibilita entre el lenguaje y aquello sobre lo que se habla) y la constitución del concepto formal —libre de todo contenido dogmáticamente fijado— de un mundo objetivo (con cuya ayuda resulta posible distinguir entre la «imagen del mundo» lingüísticamente constituida y el «orden que se le supone al mundo» y, con ello, explicar la revisión y crítica de las creencias o imágenes del mundo, es decir, su carácter falible), véase la comparación que hace J. Habermas entre las imágenes mítica y moderna del mundo en *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, págs. 72 y ss./69 y ss., en especial págs. 81-83/78-80. Hay que destacar, sin embargo, que la comprensión de este fenómeno no encuentra, dentro de la obra de Habermas, el desarrollo teórico que se merece en virtud de su valor sistemático central, por lo que su teoría de la racionalidad comunicativa queda más expuesta de lo necesario a la hipostatización de la función de «apertura del mundo» del lenguaje proveniente de la hermenéutica. Al respecto, cfr. C. Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

- Anz, W., «Die Stellung der Sprache bei Heidegger», en H.-G. Gadamer (ed.), *Das Problem der Sprache*, Munich, 1977, págs. 469-481;
- Apel, K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963;
- , «Heideggers philosophische Radikalisierung der “Hermeneutik” und die Frage nach dem “Sinnkriterium” der Sprache», en Apel, 1973, págs. 276-334;
- , *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973;
- , «Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, 1987, págs. 116-212;
- , «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *M.Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, 1989, págs. 131-175;
- , «Linguistic Meaning and Intentionality. The Compatibility of the “Linguistic Turn” and the “Pragmatic Turn” of Meaning Theory Within the Framework of a Transcendental Semiotics», en G. Delleale (ed.), *Semiotics and Pragmatics*, Amsterdam, 1989, págs. 19-70;
- , «Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», en «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*». Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des

- hundertsten Geburtstags von L. Wittgenstein*, Frankfurt, 1991, págs. 69-93;
- Biemel, W., «Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu», 1950, en H. Noack (ed.), *Husserl*, Darmstadt, 1973, págs. 282-315;
- , «Poetry and Language in Heidegger», en Kockelmans, 1972, págs. 65-105;
- Bock, I., *Heideggers Sprachdenken*, Munich, 1964;
- Devitt, M./Sterelny, K., *Language and Reality*, Oxford, 1987;
- Donnellan, K. S., «Reference and Definite Descriptions», 1966, en Schwartz, 1977, págs. 42-65;
- , «Proper Names and Identifying Descriptions», en Davidson, D./ Harman, G. (ed.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, 1972, págs. 356-379;
- , «Substances as Individuals», en *The Journal of Philosophy* 70, 19, 1973, págs. 711-712;
- , «Speaking of Nothing», 1974, en Schwartz, 1977, págs. 42-65;
- Dreyfus, H., «Holism and Hermeneutics», en *Review of Metaphysics* 34, 1980, págs. 3-23;
- Dummett, M., «What is a Theory of Meaning?», en Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, 1975, págs. 97-138;
- , «What is a Theory of Meaning II», en G. Evans/J.McDowell (ed.), *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, págs. 67-137;
- Elliston, F. (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, Nueva York, 1978;
- Frege, G., «Über Sinn und Bedeutung», 1892, en Frege (1986), págs. 40-65;
- , *Funktion, Begriff, Bedeutung*, ed. por G. Patzig, Göttingen, 1986;
- , *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, ed. por G. Gabriel, Hamburgo, 1990;
- Føllesdal, D., «Essentialism and Reference», en Hahn, L./Schilpp, P. (ed.), *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle, 1986, págs. 97-113;
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960 (trad. castellana: *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1995);
- , *Heideggers Wege*, Tubinga, 1983;
- , «Destruktion und Dekonstruktion», en *GW*, vol. 2, págs. 361-372;
- , *Hermeneutik II*, en *Gesammelte Werke*, vol. 2, Tubinga, 1986;
- Geach, P. Th., *Reference and Generality*, Nueva York, 1968;
- Gethmann, C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1974;
- , «Zu Heideggers Wahrheitsbegriff», en *Kantstudien* 66, 1974, págs. 186-200;
- , «Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von "Sein und Zeit" (§44)», en *Forum für Philoso-*

- phie Bad Homburg (ed.), *M.Heidegger: Innen-und Außenansichten*, Frankfurt, 1989, págs. 101-130;
- Goosens, W. K., «Underlying Trait Terms», en Schwartz, 1977, págs. 133-154;
- Habermas, J., *Teorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981 (trad. castellana: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1989);
- , *Der philosophischen Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985 (trad. castellana, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1995);
- , *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988, págs. 35-60 (trad. castellana: *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990);
- , «Martin Heidegger — Werk und Weltanschauung», prólogo a V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, recogido en *Texte und Kontexte*, Frankfurt, 1991, págs. 49-83;
- Hamann, J. G., *Sämtliche Werke*, ed. por J. Nadler, 6 vols., Viena, 1949-1957;
- , *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ein Hamann-Brevier*, ed. por J. Majetschak, Munich, 1988;
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tubinga, 1986 (trad. castellana: *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1973);
- , *Der Begriff der Zeit*. Conferencia en la Facultad de Teología de Marburgo, julio, 1924, Tubinga, 1989;
- , Brief an Husserl, 1927, en *Husserliana*, vol. 9, págs. 600-2;
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1991 (trad. castellana: *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, FCE, 1993);
- , «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, págs. 21-71;
- , «Vom Wesen der Wahrheit», Frankfurt, 1986 (trad. castellana: «De la esencia de la verdad», en *¿Qué es la metafísica?*, Buenos Aires, 1987);
- , «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt, 1980, páginas 1-72 (trad. castellana: «El origen de la obra de arte», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1969);
- , *Die Frage nach dem Ding*, Tubinga, 1987 (trad. castellana: *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, 1975);
- , «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1944, págs. 33-48 (trad. castellana: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, 1989);
- , «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1988, págs. 61-80;
- , *Was heißt Denken?*, Tubinga, 1971;
- , *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1981;
- , *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1986 (trad. castellana: *De camino al habla*, Barcelona, 1987);
- , *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1988;

- , *Vier Seminare*, Frankfurt, 1977;
 - , *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en *Frühe Schriften* (1912-1916). Gesamtausgabe vol. 1, Frankfurt, 1978, págs. 189-411;
 - , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1920. Gesamtausgabe vol. 20, Frankfurt, 1988;
 - , *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925/26. Gesamtausgabe vol. 21, Frankfurt, 1976;
 - , *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927. Gesamtausgabe vol. 24, Frankfurt, 1975;
 - , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928. Gesamtausgabe vol. 26, Frankfurt, 1990;
 - , *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*. Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1937/38. Gesamtausgabe vol. 45, Frankfurt, 1984;
 - , *Zur Bestimmung der Philosophie*. Primeras lecciones de Friburgo, 1919. Gesamtausgabe vol. 56/57, Frankfurt, 1987;
 - , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Primeras lecciones de Friburgo, semestre de verano de 1923. Gesamtausgabe vol. 63, Frankfurt, 1988;
 - , *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-38. Gesamtausgabe vol. 65, Frankfurt, 1989;
 - , *Lógica. Lecciones de M.Heidegger*. Semestre de verano de 1934. Madrid, 1991;
- Herrmann, F. W. v., *Die Selbstinterpretation M.Heideggers*, Meisenheim, 1964;
- , *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt, 1974;
 - , *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt, 1980;
- Humboldt, W. v., *Gesammelte Schriften*, ed. por la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 17 vol., Berlín, 1903-36;
- , *Schriften zur Sprachphilosophie*, vol. 3, en *Werke in fünf Bänden*, Darmstadt, 1963;
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Tubinga, 1913 (trad. castellana: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Altaya, 1994);
- Jaeger, M., *Heidegger und die Sprache*, Munich, 1971;
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werkausgabe*, vol. 3, ed. por W. Weischedel, Frankfurt, 1977 (trad. castellana: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Ed. Ibéricas, 1970);
- Kockelmans, J. (ed.), *On Heidegger and Language*, Evanston, 1972;
- Koppelberg, D., *Die Aufhebung der analytischen Philosophie*, Frankfurt, 1987;
- Kripke, S. A., *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., 1980;
- , «Identity and Necessity», en Schwartz, 1977, págs. 66-101;

- , «Speaker's Reference and Semantic Reference», en P. A. French/Th. Uehling, et al. (ed.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, Minnesota, 1979, págs. 6-27;
- Lafont, C., *La razón como lenguaje*, Madrid, 1993;
- Lorenz, K./Mittelstraß, J., «Die Hintergebarkeit der Sprache», en *Kantstudien* 58, 1967, págs. 187-209;
- Moulines, C. U., *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Madrid, 1991;
- Müller-Lauter, W., *Möglichkeit und Wirklichkeit bei M.Heidegger*, Berlín, 1960;
- Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Londres, 1978;
- Neunheuser, K., «Heidegger und die Sprache», en *Wirkendes Wort* 8, 1957, págs. 1-7;
- Nicholson, G., «The Meaning of the Word "Being"», en F. Elliston (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, Nueva York, 1978, págs. 179-194;
- Noller, G., *Sein und Existenz*, Munich, 1962;
- Ott, M., «Hermeneutics and Personal Structure of Language», en J. Kockelmans, 1972, págs. 169-193;
- Pietersma, H., «Heidegger's Theory of Truth», en Elliston, 1978, págs. 219-229;
- Pöggeler, O., «Zeit und Sein bei Heidegger», en E. W. Orth (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Munich, 1983;
- , «Heideggers logische Untersuchungen», en *Forum für Philosophie Bad Homburg* (ed.), *M. Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, 1989, págs. 75-100;
- Putnam, H., «The Analytic and the Synthetic» (1962), en Putnam, 1975, págs. 33-69;
- , «Is Semantics Possible?» (1970), en Putnam, 1975, págs. 139-152;
- , «The Meaning of Meaning» (1975a), en Putnam, 1975, págs. 215-271;
- , «Explanation and Reference», en Putnam, 1975, págs. 196-214;
- , «Language and Reality», en Putnam, 1975, págs. 272-290;
- , *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, 1975;
- , «"Two Dogmas" revisited» (1976), en Putnam, 1983, págs. 87-97;
- , *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, 1978;
- , *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981 (trad. castellana: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988);
- , *Realism and Reason*, Philosophical Papers, vol. 3, Cambridge, 1983;
- , «Meaning Holism», 1986, en Putnam, 1990, págs. 278-302;
- , *Representation and Reality*, Cambridge, 1988 (trad. castellana: *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990);
- , *Realism with a Human Face*, Cambridge, 1990;
- , «Is Water Necessarily H²O», en Putnam, 1990, págs. 54-79;

- , *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA, 1992;
- , «Truth, Activation Vectors and Possession Conditions for Concepts», en *Philosophy and Phenomenological Research* 52/2, 1992;
- Quine, W. V., «On what there is» (1948), en Quine, 1980, págs. 1-19;
- , «Two Dogmas of Empiricism» (1951), en Quine, 1980, págs. 20-46;
- , «On Carnap's Views on Ontology», 1951, en *The Ways of Paradox and other Essays*, Cambridge, MA, 1976;
- , «The Scope and Language of Science», *British Journal for Philosophy of Science*, 1957, VIII, págs. 1-17;
- , *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, 1980;
- Rescher, N., «The Criteriology of Truth», en *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, 1973.
- Richardson, W., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. La Haya, 1967;
- Richter, M. (ed.), «Heideggers These von "Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien und die Fortführung der Wahrheitsfrage nach *Sein und Zeit*», en *Heideggers Studies* 5, 1989, págs. 47-78;
- Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens», en *Essays on Heideggers and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, 1991, págs. 66-82 (trad. castellana: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993);
- , «Heidegger, contingency, and pragmatism», en *ibid.*, págs. 27-49;
- , «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*». *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von L. Wittgenstein*, Frankfurt, 1991, págs. 69-93;
- Runggaldier, E., *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*, Berlín, 1985;
- Salmon, N. U., *Reference and Essence*, Princeton, 1981;
- Schönleben, E., *Wahrheit und Existenz. Zu Heideggers phänomenologischer Grundlegung des überlieferten Wahrheitsbegriffes als Übereinstimmung*, Königshausen, 1987;
- Schwartz, S. P. (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Nueva York, 1977;
- Taylor, Ch., «Theories of Meaning», en *Philosophical Papers I*, Cambridge, MA, 1985, págs. 248-292;
- Trabant, J., *Traditionen Humboldts*, Frankfurt, 1990;
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967;
- , «Heideggers Idee von Wahrheit», en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger*, Berlín, 1969, págs. 286-297;
- , *Vorlesungen zur Einführung in der sprachanalytischen Philosophie*, Frankfurt, 1976;

- , *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979 (trad. castellana: *Autoconciencia y determinación*, Madrid, FCE, 1993);
- Vision, G., «Veritable Reflections», en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 1990, págs. 74-100;
- Wachterhauser, B. R. (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Nueva York, 1986;
- Wellmer, A., «Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz "Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht"», en A. Honneth, Th. McCarthy, et al. (ed.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt, 1989, págs. 318-371;
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, vol. 1, Frankfurt, 1984 (trad. castellana: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988);
- , *Über Gewißheit*, Werkausgabe vol. 8, Frankfurt, 1984 (trad. castellana: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1987);
- , «Vermischte Bemerkungen», en Werkausgabe, vol. 8, Frankfurt, 1984, págs. 445-573;
- Wolf, U. (ed.), *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt, 1985.