

## El papel del lenguaje en *Ser y Tiempo*

CRISTINA LAFONT

Instituto de Filosofía

El hecho de que Heidegger en *Ser y Tiempo* [SyT] dedique un párrafo al tratamiento explícito del tema del lenguaje (§ 34) ha traído consigo que la mayoría de las interpretaciones sobre la importancia del lenguaje en el marco de SyT se limiten a una referencia a dicho párrafo. Con ello se conecta indudablemente con la autocomprensión del propio Heidegger respecto a lo que él denomina 'lenguaje' en esta obra, pero se pasa por alto el importante papel que éste juega de modo implícito a lo largo de la misma.

La interpretación que vamos a defender aquí en relación con la importancia del lenguaje en SyT —que, como puede inferirse de lo dicho, no se atiene a la autocomprensión del Heidegger de SyT respecto a este tema— pretende proporcionar una visión más precisa de la estructura de esta obra en dos aspectos importantes: por una parte, el recurso al lenguaje es precisamente lo que permite a Heidegger llevar a cabo su pretendida transformación *hermenéutica* de la fenomenología. Pero, por otra parte, su errónea autocomprensión del papel del lenguaje en dicha transformación nos permite identificar, a su vez, la razón interna fundamental del callejón sin salida a que el proyecto mismo esbozado en SyT parece abocar, a saber: aferrarse precisamente al planteamiento transcendental para llevar a cabo dicha transformación. Esta interpretación conlleva pues distinguir entre el análisis del 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) del *Dasein* que Heidegger lleva a cabo *de facto* en SyT —el cual constituye el núcleo de esa transformación— y el *marco metodológi-*

co que Heidegger considera apropiado para la elaboración de dicho análisis.

Una interpretación semejante permite, por otra parte, descubrir la interna continuidad entre el planteamiento del primer y del último Heidegger —continuidad que puede cifrarse en la progresiva elaboración de la problemática que en SyT es tratada bajo la rúbrica del 'estado de abierto' del *Dasein* y tras la 'Kehre'<sup>2</sup> en relación con la conexión entre 'apertura del mundo' y 'lenguaje'.

### I

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 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 limitado. En segundo lugar, la radicalización del planteamiento transcendental 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 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 que «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 es la que tiene que hacerse patente básicamente al tratar la cuestión de la estructura de la percepción categorial» (GA 20, p.75).

El análisis de esa «peculiar determi-

nación 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 consideración del 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 no puede considerarse, por el contrario, como actitud. [GA 20, p. 157.]

De lo visto hasta este momento se desprende que Heidegger, debido a este cambio de perspectiva, ya no dispone de una instancia extramundana, o lo que es lo mismo, de un sujeto trascendental. Por ello tiene que renunciar igualmente a la distinción metodológica constitutiva de la filosofía trascendental: 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 transcen-

dental inherente al proyecto heideggeriano de una 'ontología fundamental' no puede quedar intacto.

Considerado desde esta perspectiva, puede verse que el fracaso en el intento inherente a SyT de superar la filosofía trascendental 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, igualmente, 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.

Heidegger no se da cuenta de que la perspectiva inherente a su planteamiento crítico respecto a la filosofía trascendental supone un desafío precisamente en el plano *metodológico*, en la medida en que trae consigo una *de-transcendentalización* que impide todo recurso a la dicotomía empírico/transcendental o constitutivo/constituido.

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, la existencia de una relación de fundamentación entre ambas. Sin embargo, 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» (SyT, p. 87/102)<sup>3</sup> 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, me-

dante 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 aporética entre el 'a priori trascendental' y el 'perfecto apriórico' se ve desmentido ya por el propio análisis de Heidegger.

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/transcendental, pero, por otra parte, cómo al aferrarse a la metodología de la filosofía trascendental, en su intento de elaborar una 'ontología fundamental', se ve obligado a una lectura hipostatizada de la 'diferencia ontológica' que, sin embargo, a la luz del análisis que Heidegger de hecho ofrece en SyT de la problemática del 'estado de abierto del *Dasein*', carece de toda plausibilidad.

## II

Pese a la posición central que la 'diferencia ontológica' ocupa en el marco de *SyT*, su introducción no se ve acompañada por reflexión metodológica alguna que justifique semejante decisión conceptual. Para dicha introducción Heidegger apela, por el contrario, a nuestra precomprensión intuitiva, señalando que «el sentido del ser tiene que estar ya en cierto modo a nuestra disposición» (*SyT*, p. 5/14), o lo que es lo mismo, que «nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser [...]. Esta comprensión del ser, de término medio y vaga, es un *factum*» (*SyT*, p. 5/15). A este *factum* se remonta la 'diferencia ontológica', es decir, la distinción ser/ente que Heidegger introduce al hilo de la pregunta por el ser en los siguientes términos: «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 ya. 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*, pp. 6-7/15-16).

Esta distinción ser/ente que, en principio, resulta accesible intuitivamente, se ve reducida y equiparada a continuación a la dicotomía *Dasein* / entes distintos del *Dasein*, lo cual 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; al respecto indica más adelante:

El *Dasein* mismo está señalado frente a todos los entes. [...] El *Dasein* es un ente que no sólo aparece entre otros entes. [...] Lo ón-

ticamente señalado del *Dasein* radica en que es ontológico. [*SyT*, p. 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: «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, p. 600).

Sobre la base de esta interpretación de la preeminencia del *Dasein* en sentido transcendental, Heidegger puede continuar su argumentación en *SyT* afirmando que la 'comprensión del ser' de la que habíamos partido en la introducción «es ella misma una determinación del ser del *Dasein*» (*SyT*, p. 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' tiene consecuentemente que adoptar la forma de una 'analítica existencial del *Dasein*'.

Estas escuetas referencias apuntan al segundo rasgo central que caracteriza el proyecto inherente a *SyT*, a saber, el intento de Heidegger de mantener a toda costa la función fundadora 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* que sin duda gira en torno a esa supuesta 'preeminencia' del *Dasein* a la que nos hemos referido.

Al respecto pueden señalarse dos errores básicos que Heidegger comete en relación con dicho supuesto:

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 'óptico' como 'ontológico'. Igual de imprescindible que resultara 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 en base a su doble carácter óptico-ontológico (III).

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, por el mero hecho de 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 óptico y el ontológico pierde todo significado específico (y, con ello, toda relevancia metodológica) en el momento en que merced al supuesto implícito de una instancia óptico-ontológica como el signo o el lenguaje se muestra, aplicando el 'perfecto apriórico', la imposibilidad de separar ambos planos.<sup>4</sup> 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 (IV).

### III

Heidegger inicia la tematización de esa nueva perspectiva inherente a SyT tomando como hilo conductor la cuestión de en qué consiste la «mundanidad del mundo» —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' 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 es lo que Heidegger denomina 'ser a la mano' (*Zuhandenheit*). Un ente al que corresponde ese 'modo de ser' es, en opinión de Heidegger, el instrumento, pues éste, *en cuanto tal*, no puede ser 'aprehendido teóricamente'. En ese sentido señala Heidegger:

*Un instrumento no 'es' estrictamente nunca. 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, p. 68/82.]*

Lo especial de un instrumento consiste pues en que remite, o hace referencia, a la existencia previa de una 'totalidad de instrumentos'. Ésta, 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». Por ello, para su análisis, es decir, para

responder la cuestión de cómo se constituye un 'plexo de referencias' (*Verweisungszusammenhang*) semejante, no puede recurrirse al instrumento pues éste, en tanto que *constituido* por tal referencia, no ofrece base alguna para explicar dicha *constitución* en cuanto tal.

En este punto de su argumentación Heidegger inicia un nuevo párrafo para analizar «el fenómeno de la referencia misma» (*SyT*, p. 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 [*Ibid.*].

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.<sup>5</sup> En ese sentido afirma Heidegger a continuación que «los signos son en principio instrumentos cuyo carácter específico de instrumento radica en *mostrar*.» (*Ibid.*).

En este punto, sin embargo, se acaba 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 'martillar') pero no en la referencia misma. Por el contrario el signo *en cuanto tal* no consiste en nada más que ese referir a algo. Por ello habla Heidegger con razón del «peculiar carácter de instrumento del signo» (*SyT*, p. 80/94). Esta peculiaridad del signo que constituye el centro del análisis heideggeriano del mismo la expresa Heidegger finalmente en los siguientes términos:

*El signo no está sólo 'a la mano' entre otros instrumentos, sino que en su 'ser a la mano' el mundo circundante se vuelve en cada caso expresamente accesible para el 'ver en torno' (Umsicht). 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, p. 82/96-97.]*

Aquí encontramos el lugar en el que se pone de manifiesto que el carácter 'peculiar' de ese ente, del 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 desde el principio hasta el final la estructura central de esta obra.

La razón de que Heidegger no busque el origen de la 'diferencia ontológica' (es decir, el origen de la distinción entre ser

y ente, o del 'significar') 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 existencialista del *Dasein*» trae consigo: Heidegger comparte implícitamente el concepto de lenguaje de la filosofía de la conciencia, es decir, el concepto de lenguaje como instrumento 'óntico'.

Esto se muestra acto seguido cuando Heidegger 'desanda' inconsecuentemente el paso dado por él mismo al determinar al signo como óntico y al mismo tiempo ontológico e intenta separar —a la manera de Husserl— lo inseparable, a saber, el signo y su referir a algo, que —como Heidegger mismo ha mostrado— es 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 óntica de algo a la mano, si es que constituye el 'ser a la mano' mismo [SyT, p. 83/97.]

Esto le llevará en el siguiente párrafo (§ 18), en el que el «carácter de relación del referir» (SyT, p. 87/102) es determinado como «significar» (*be-deuten*) (*ibid.*), a remitir éste a una abstracción, la «significatividad» (*ibid.*), la cual es entendida como algo distinto del lenguaje y que supuestamente lo 'fundamenta':

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 [*ibid.*].

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, p. 442.]<sup>6</sup>

*Implícitamente*, sin embargo, Heidegger va a tener que anular esa división imposible para poder seguir recurriendo a esa instancia —la estructura del signo— que él mismo ha puesto en juego para explicar la constitución del 'mundo'. Pues aunque debido a la equiparación de la 'diferencia ontológica' con la dicotomía *Dasein* / entes distintos del *Dasein* sólo pudo declararse como 'condición ontológica de posibilidad' de la constitución del 'mundo' a una 'significatividad' abstraída de toda concreción óntica, esa maniobra de abstracción resulta completamente inútil en el momento en que Heidegger tiene que hacer plausible precisamente que «el *Dasein*, en la medida en que *es*, se ha hecho dependiente siempre ya de un 'mundo' en el que se encuentra, a su ser le es esencialmente inherente esa *dependencia*». (SyT, p. 87/102). Para poder dar cuenta teórica de esta circunstancia, que constituye precisamente el objetivo principal de su análisis de la estructura del 'ser-en-el-mundo', Heidegger se ve obligado a desandar el paso dado al postular la abstracción de la 'significatividad' al señalar que «la significatividad *abierta* (*erschlossene*) es, en tanto que *estructura existencialista del Dasein*, de su 'ser-en-el-mundo', la condición de posibilidad *óntica* del descubrimiento de una totalidad de finalidades» (*Ibid.*).

Heidegger puede declarar aquí a una instancia ya *constituida*, la 'significatividad abierta', como *constitutiva* de la 'es-

estructura existencial del *Dasein*' porque puede anular sin más la estricta división anterior entre lo óntico y lo ontológico, o lo que es lo mismo, porque para ello dispone desde el principio de una instancia óntica y al mismo tiempo ontológica (es decir, constitutiva y, a su vez, constituida). Sólo así puede afirmar Heidegger 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 (o, lo que es lo mismo, que el 'arrojamiento' (*Geworfenheit*) es constitutivo del *Dasein*). La anulación definitiva de esa estrategia abstractiva tendrá lugar más adelante cuando Heidegger afirme como tesis central de su análisis sobre el 'arrojamiento' del *Dasein* el carácter irremediamente constituido de aquello que es constitutivo del *Dasein*: «A la constitución del ser del *Dasein*, y en tanto que elemento constitutivo de su 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*), le es inherente el 'arrojamiento' (*Geworfenheit*) [...]. El 'estado de abierto' es esencialmente fáctico» (*SyT*, p. 221/242, subrayado mío).

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', abstracta de aquélla, 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 el problema que aquí ya se muestra se repite con toda claridad en el análisis del 'estado de abierto del *Dasein*'.

## IV

El potencial crítico del análisis heideggeriano del 'estado de abierto del *Dasein*' sólo puede valorarse en toda su dimensión si se lo sitúa sobre el transfondo del enfrentamiento a la filosofía de la conciencia que lo motiva.

Frente a ésta Heidegger hace valer dos tesis centrales que constituyen el núcleo hermenéutico de *SyT*, a saber: en primer lugar, la universalidad de la estructura del 'algo como algo' (*Als-Struktur*)<sup>7</sup> —que se corresponde con la universalidad de la estructura del signo tematizada en el análisis de la estructura del 'ser-en-el-mundo' —y, en segundo lugar, el carácter previo del 'comprender' frente al 'conocer' que se sigue de dicha universalidad y que conduce a la tesis heideggeriana de que «el enunciado es un modo derivado de la interpretación» (§ 33).<sup>8</sup>

El núcleo común a partir del cual Heidegger deriva estas tesis lo constituye la estructura del 'algo como algo' que, como Heidegger ha mostrado, caracteriza al 'ser-en-el-mundo' y, en cuanto tal, es previa tanto al «simple ver» (*SyT*, p. 149/167), supuesto por la filosofía de la conciencia, como al 'enunciado temático' hecho al respecto. Para explicitar esa estructura previa del 'algo como algo' Heidegger pone en juego en estos párrafos una nueva instancia, «la articulación de la inteligibilidad», que es introducida en los siguientes términos:

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 'como' sino que meramente es expresado por primera vez, lo cual sólo es posible si está a disposición en tanto que expresable [*SyT*, p. 149/167.]



Heidegger sitúa esta instancia de la 'articulación' en el párrafo siguiente titulado «*Da-sein* y habla. El lenguaje» cuando indica que: «*el habla es existencialmente co-originaria con el encontrarse y el comprender. La inteligibilidad está ya siempre articulada, incluso con anterioridad a la interpretación atributiva. El habla es la articulación de la inteligibilidad. Ésta subyace, por ello, a la interpretación y al enunciado*» (SyT, p. 161/179).

En esta explicación encontramos de nuevo la ampliación sistemática del esquema sujeto-objeto que, como ya mencionamos al principio, Heidegger lleva a cabo en SyT, a saber, su remitirse a la «peculiar determinación del mundo y de su posible interpretación por la expresabilidad, por el ya-haber-sido-hablado» (GA 20, p. 75), que hace posible el acceso a los entes con anterioridad a todo supuesto 'simple ver' y a todo 'enunciado teórico' sobre los mismos (o 'conocer').

Este reconocimiento del papel constitutivo del lenguaje en el 'estado de abierto del *Dasein*' choca, sin embargo, frontalmente con el objetivo metodológico de SyT de elaborar una ontología fundamental y, con ello, con la supuesta 'preeminencia del *Dasein*' —a consecuencia de la cual lo ontológico (o 'constitutivo'), a diferencia de lo óntico, tenía que ser atribuido a la constitución del *Dasein*. Para poder mantener dicha 'preeminencia' Heidegger va a recurrir a las mismas divisiones que ya introdujo en el párrafo sobre la 'significatividad' y a definir el 'habla' como *fundamento ontológico-existencial del lenguaje*. (SyT, p. 160/179). Del mismo modo que Heidegger en aquel párrafo se vio obligado por el planteamiento transcendental a aceptar el platonismo implícito en la división entre el signo, entendido como ente intramundano, y su remisión o referencia, definida como

'significatividad', igualmente quedará aquí preso del concepto de lenguaje de la filosofía de la conciencia.

En lugar de elaborar un nuevo concepto más adecuado frente a esa herencia —como efectivamente hará después de la 'Kehre'— Heidegger retoma aquí el término 'lenguaje' en el sentido tradicional de 'instrumento' o sistema de signos, es decir de 'ente intramundano'. Pero en la medida en que dicha conceptualización no es suficiente para articular la nueva perspectiva dirigida precisamente a romper con los supuestos de la filosofía de la conciencia desde dentro, Heidegger recurre a la distinción que ya estableciera Humboldt entre el lenguaje como sistema (*ergon*) y el lenguaje como proceso (*energeia*), es decir, el habla, para atribuir la estructuración simbólica del 'mundo' entendida como 'plexo de referencias', o lo que es lo mismo, la dimensión 'ontológica' del lenguaje que en el análisis del signo fue conceptualizada como 'significatividad', a la 'articulación del habla' y, con ello —como Heidegger cree— a la 'constitución existencial del *Dasein*'.

A diferencia de Humboldt, Heidegger cree poder establecer mediante la distinción lenguaje/habla —distinción que, en realidad, sólo apunta a la diferencia metodológica entre dos perspectivas de tratamiento del lenguaje— una relación de fundamentación entre los dos polos de la misma, apelando de nuevo a la estricta división entre óntico y ontológico.

Esta maniobra tiene por 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*'<sup>9</sup>; pero, por otra parte, en la medida en que el 'habla' es entendida como un 'existencial' del *Da-sein*, permanece intacto el intento de conceptualizar dicho fenómeno (la 'ar-

ticulación) como algo categorialmente distinto del lenguaje (entendido como sistema de signos) de forma que la función de 'apertura del mundo' del lenguaje pueda atribuirse en última instancia al *Dasein* mismo.

La relación de fundamentación entre 'habla' y 'lenguaje' propuesta por Heidegger, o lo que es lo mismo, la división entre palabras y significados que ya encontrábamos en el parágrafo sobre la 'significatividad' (y que aquí se repite cuando Heidegger afirma que «a los significados les brotan palabras» (SyT, p. 161/180)), es la responsable de la concepción del lenguaje como 'instrumento' que caracteriza este parágrafo. Heidegger señala: «el 'estado de expresada' del habla es el lenguaje. Esta totalidad de palabras, en la que el habla tiene un ser 'mundano' propio, resulta así un ente intramundano que puede encontrarse como algo 'a la mano'» (SyT, p. 161/180, subrayado mío).

Heidegger reconocerá explícitamente la insostenibilidad de esta división cuando más adelante en una nota al margen de su ejemplar de SyT señale al respecto que «al lenguaje le es esencial el 'arrojamiento'». (SyT, p. 443 <161a>).

En esta puntualización de Heidegger se muestra con toda claridad el impedimento sistemático con el que ha de topar una división como la defendida en este parágrafo: la dimensión ontológica del habla, la 'articulación de la inteligibilidad', es precisamente una consecuencia del peculiar carácter óntico del lenguaje, es decir, del hecho de que el lenguaje —como el *Dasein*— es 'un ente que no sólo aparece entre otros entes'; a ello se debe precisamente que la 'articulación de la inteligibilidad' sólo pueda «tener un modo de ser *mundano* específico» (SyT, p. 161/180) en el lenguaje.<sup>10</sup>

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*). Precisamente porque esa instancia mediadora es un componente imprescindible del análisis del 'estado de abierto del *Dasein*' Heidegger no tiene más remedio que anular implícitamente la división entre lenguaje y habla anterior y, renunciando a las distinciones categoriales introducidas hasta el momento, señalar que:

El habla se expresa habitualmente y se ha expresado siempre ya. Es lenguaje. [...] El lenguaje, en cuanto es un 'estado de expresado' (*Ausgesprochenheit*) alberga en sí un 'estado de interpretada' (*Ausgelegtheit*) de la comprensión del *Dasein*. Este 'estado de interpretada' dista tanto como el lenguaje de ser sólo algo 'ante los ojos', antes bien su ser mismo es 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, p. 167 68/186 87, subrayado mío.]

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 oculta autoría 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 el lenguaje o el 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* (cf. *SyT*, p. 83/97); pero puesto que en este contexto nos encontramos ya en pleno centro del análisis mismo de la constitución del ser del *Dasein*, Heidegger ya no puede seguir eludiendo la cuestión. Aquí se ve obligado a reconocer, por primera vez, que una instancia distinta del *Dasein*, el lenguaje o el habla, «alberga en sí un 'estado de interpretado'» 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 se hace responsable al lenguaje, en su doble *status* óntico-ontológico, de la 'comprensión del ser' de cada caso, es decir, del *factum* del que partió *SyT*.

Aquí encontramos la explicación sistemática —aunque no reflexionada hasta el final en *SyT* mismo— 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 sustraerse jamás a ese 'estado de interpretado' cotidiano en el que se desarrolla inmediatamente. En él, desde él y contra él se efectúa todo auténtico compren-

der, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo. No es el caso que alguna vez un *Dasein* no influido ni seducido por ese 'estado de interpretado' fuese puesto ante el campo abierto de un 'mundo' en sí sólo para contemplar lo que le hace frente. [*SyT*, p. 169/189.]

Sobre el transfondo de estos resultados del análisis del 'estado de abierto del *Dasein*' los medios empleados por Heidegger para su realización resultan, sin duda, poco plausibles; pero si se consideran en el conjunto de la empresa que supone *SyT* puede descubrirse cierta consecuencia interna.

Heidegger había partido del supuesto de un sentido del 'ser' unitario que tendría que extraerse de la temporalidad de 'la constitución existencial del *Dasein*'. El sentido de un planteamiento semejante (dirigido a fundamentar el saber cultural *in toto*) procede del convencimiento de que es posible elaborar una ontología fundamental que sea la condición de posibilidad de toda otra ontología, o más concretamente, de que «la teoría del significado tiene sus raíces en la ontología del *Dasein*». (*SyT*, p. 166/185) Por ello, Heidegger intenta en su análisis del lenguaje proveerse 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 aquéllos. Esta unidad es la que permitiría, tras haber alcanzado «una comprensión positiva de la estructura fundamental apriórica del habla en general en tanto que existencial» (*SyT*, p. 165/184), «preguntar por las formas fundamentales de una articulación significativa posible de lo comprensible en general» (*SyT*, p. 166/184-185). Con ella podría justificarse pues, sin más dificultades, el si-

guiente 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, p. 349/378), y ello incluso evitando el rodeo —más bien incómodo para el planteamiento transcendental— 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'.<sup>11</sup>

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, p. 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 refería 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' (cf. SyT, p. 442 <87c>) y en tanto que dotado necesariamente de una estructura óntico-ontológica y, en esa medida, inseparable de su concreción material (cf. SyT, p. 443 <161a>); ambos reconocimientos vuelven imposible toda lectura hipostatizada de la 'diferencia ontológica', o lo que es lo mismo, todo intento de 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 se tiene todo esto en cuenta se entienden mejor las dificultades internas con las que Heidegger tiene que topar en SyT en el momento en que, sobre la base de su lectura hipostatizada de la 'diferencia ontológica', intenta determinar definitivamente, al final de su análisis del lenguaje, el doble 'modo de ser' de éste, es decir, cuando intenta encontrar una respuesta en el marco de SyT a la cuestión de «[¿] qué modo de ser corresponde en general al lenguaje. Es un instrumento intramundano 'a la mano' o tiene el modo de ser del *Dasein* o ninguna de las dos cosas?» (SyT, p. 166/185).

Que esta cuestión tenía que surgir, a pesar de que anteriormente (cf. SyT, p. 161/180) se había dado por sentado que el lenguaje ha de considerarse como un 'ente intramundano', no resulta sorprendente si se tiene en cuenta la tarea que Heidegger mismo se había propuesto con este análisis, a saber «mostrar el 'lugar' ontológico de este fenómeno [el lenguaje, C.L.] en la constitución del ser del *Dasein*» (*Ibid.*). Precisamente porque Heidegger consigue tratar este fenó-

meno en su dimensión 'ontológica' (es decir, desde la perspectiva de la función de 'apertura del mundo' del mismo) tienen que surgirle dudas sobre 'el modo de ser que corresponde en general al

lenguaje'. Pero para la única respuesta posible a esa pregunta, o lo que es lo mismo, para ese «ninguna de las dos cosas» mencionado por Heidegger no hay espacio posible en el marco de SyT.

## NOTAS

1. Para la traducción de *Ser y Tiempo* nos hemos apoyado, en general, en la traducción de J. Gaos (aunque hemos introducido algunas variaciones dirigidas a facilitar la comprensión del texto); pero en lo que se refiere al término *Dasein*, introducido por Heidegger en *Ser y Tiempo* para referirse al ser humano, hemos preferido mantenerlo en alemán, como término técnico, que adoptar la expresión 'ser ahí' propuesta por J. Gaos.

2. Como es práctica habitual en las traducciones de las obras de Heidegger, dejamos sin traducir la expresión alemana *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*.

3. Las siglas de las obras que vamos a citar a continuación son las siguientes:

[SyT] *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1986<sup>16</sup>; versión española de J. Gaos, *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1951; la indicación de las páginas que aparece después de las citas en primer lugar corresponde a la paginación de la edición alemana y la que aparece en segundo lugar a la de la española.

[Carta] «Brief an Husserl» (1927), en: *Husserliana*, vol. 9, pp. 600-602;

[GA 20] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1920. Gesamtausgabe, vol. 20, Francfort, Klostermann, 1990<sup>2</sup>;

[ZSD] *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1988<sup>3</sup>.

4. Irónicamente, con esa pérdida de significado no apuntamos a un juicio externo a SyT sino que nos referimos precisamente a un componente esencial del mismo. Precisamente en los momentos en los que Heidegger, aplicando el 'perfecto apriorico' (inherente a la estructura del 'ser-en-el-mundo'), nos demuestra la factibilidad y plausibilidad de mezclar aquello que momentos antes fue declarado como estrictamente separado por una relación de fundamentación, excluyendo con ello además la posibilidad de que el '*Dasein* fáctico' —la única instancia de que dispone SyT— lleve a cabo semejante separación, aporta la prueba más palpable sobre la posibilidad efectiva de superar los supuestos de la filosofía de la conciencia.

5. Esta consideración no es sino el equivalente

necesario de la tesis que ya encontrábamos 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, p. 13/23). Sobre este transfondo puede entenderse 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 súnica 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 la férrea aplicación del esquema sujeto-objeto.

6. El reconocimiento explícito de este hecho, es decir, de que «el lenguaje no es sólo óntico sino desde el principio óntico-ontológico» (ZSD, p. 55) se encuentra en las consideraciones de Heidegger sobre el lenguaje reproducidas en el «Protocolo del seminario sobre la conferencia titulada "Tiempo y Ser"» (en: ZSD, p. 54 y ss.).

7. Heidegger defiende esta tesis afirmando que «todo simple ver antepredicativamente lo 'a la mano' es ya en sí mismo interpretativo-comprensor» (SyT, p. 149/167). Con esta afirmación se da el paso más importante en la crítica heideggeriana al modelo de la percepción de la filosofía de la conciencia. 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. Para hacer justicia a esta circunstancia Heidegger introducirá la distinción entre comprender e interpretar (§ 32).

8. Para una interpretación más detallada del análisis del 'estado de abierto' del *Dasein* a partir de la relación de esas dos tesis fundamentales entre sí, véase C. Lafont: *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik*, Francfort, Suhrkamp, 1993.

9. En la justificación que Heidegger ofrece de su elección del término 'habla' en *SyT* se muestra ya la continuidad entre lo que Heidegger tematiza aquí bajo ese término y lo que llamará 'lenguaje' después de la *Kehre*. Heidegger —al igual que sus antecesores de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt— deriva el término 'habla' en *SyT* del concepto griego *logos*; al respecto señala: «El *Dasein* tiene lenguaje. ¿Es una casualidad que los griegos [...] determinaran la esencia del hombre como *zōon lōgon échon*? [...]. El hombre se muestra como un ente que habla. Eso 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*, p. 165/184).

10. A esta circunstancia hay que retrotraer las dificultades de Heidegger para reproducir mediante su distinción lenguaje/habla la precisión que caracteriza a la relación de fundamentación inherente a la pareja conceptual 'constituido/constitutivo'. Heidegger señala repetidamente: «porque el habla es constitutiva del ser del ahí, es decir, del encon-

trarse y del comprender, pero *Dasein* significa: 'ser-en-el-mundo', el *Dasein*, en tanto que 'ser-en' que habla, *se ha expresado siempre ya*» (*SyT*, p. 165/184).

11. Por esta vía Heidegger puede seguir una doble estrategia: por una parte, puede considerar al '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). Pero, por otra parte, puede asegurarse también la unidad requerida para mantener el planteamiento transcendental 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*, p. 166/184-185); éstas abarcarían, pues, las condiciones necesarias y suficientes para derivar toda constitución de sentido posible.