

El lenguaje como medio universal y la idea de conocimiento en Martin Heidegger

Andrés-Francisco Contreras
Universidad de Antioquia
andres.contreras@udea.edu.co

Publicado en: *Martin Heidegger: La experiencia del camino*, editado por Alfredo Rocha de la Torre. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009, pp. 433-456.

Nota: La numeración en corchetes corresponde a la paginación de la versión publicada.

[433] Lenguaje y conocimiento no son temas marginales en la filosofía de Heidegger ni tampoco asuntos cuya conexión pudiese resultar artificiosa y externa. Como es bien sabido, el motivo central de la obra de Heidegger, más allá de las perspectivas adoptadas en las distintas etapas de su recorrido, consiste en llevar al pensamiento a una genuina escucha del ser, capaz de dejar atrás los encubrimientos de la tradición metafísica occidental. De acuerdo con Heidegger, al ser humano le es propia ya siempre una determinada comprensión de sí mismo y, con ello, también, una determinada comprensión del *mundo* que le sale al encuentro. Para Heidegger, la comprensión es un rasgo esencial y permanente del ser humano.¹ Como tal, no se refiere solamente al ámbito del conocimiento intelectual, desde el cual ha sido interpretada tradicionalmente, sino que abarca, más bien, el comportamiento humano en su conjunto, ya se trate de un comportamiento de tipo teórico o del desenvolvimiento práctico con útiles y herramientas. Ahora bien, en todo modo de referirse al mundo y de tratar con él, se da igualmente una comprensión de *ser*. De acuerdo con Heidegger, el conocimiento en [434] general se encuentra determinado por el ser y es dependiente del ser mismo. El ser es aquello que abre el campo posible de significación de algo. En este sentido, el ser constituye la base de toda comprensión y el origen del simple “tener” mundo. La pregunta por el ser apunta a

¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, pp. 12, 147. Versión castellana: HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 35, 171.

esta dimensión de comprensión y apertura de sentido, cuya posesión constituye el carácter más propio del ser humano que, como bien es sabido, Heidegger interpreta como ser-ahí (*Dasein*). El ahí (Da) de este ser-ahí que somos, remite precisamente a esta aperturidad o claridad que nos caracteriza y que nos es dada gracias a nuestra íntima e ineludible relación con el ser.² La filosofía de Heidegger es el constante esfuerzo de fijar la mirada en el “hecho” mismo de que *se da* el ser (*es gibt Sein*), o como dice en otros lugares, de que *hay* un claro (*Lichtung*) o una verdad del ser (*Wahrheit des Seins*). En términos generales, es éste el contexto en el que se enmarcan los asuntos de conocimiento y de lenguaje, de los que intenta dar cuenta el presente escrito. Como se verá aquí, en concordancia con esta idea de comprensión como condición ontológico-existencial del ser-ahí y con esta idea de ser como condición de posibilidad de todo comprender, el lenguaje aparece caracterizado como el *elemento* al interior del cual se articula nuestra experiencia de mundo, lo que se da ya siempre aún en ausencia de toda expresión y enunciación. Esto supone un cambio radical respecto del modo como la tradición filosófica, [435] al igual que una buena parte de la filosofía contemporánea, conciben las ideas de conocimiento y de lenguaje.

En este trabajo me propongo mostrar que la concepción heideggeriana de lenguaje como *medio universal*, implica un replanteamiento de la idea tradicional de *conocimiento*. Para ello, he organizado mi exposición en dos partes: En la primera de ellas, expondré los rasgos generales de la crítica de Heidegger a la idea tradicional de lenguaje y de conocimiento, lo que me permitirá ilustrar en qué sentido esta concepción representa una reducción y limitación del conocimiento humano. En la segunda parte, me encargaré de desarrollar los principales aspectos de la propuesta heideggeriana del lenguaje, haciendo ver, en cada caso, de qué modo ellos hacen posible una idea de conocimiento más amplia y menos restrictiva que la que se encuentra presente en los ideales tradicionales.

1) Los límites de la ontología tradicional

² En relación con esto comenta Heidegger lo siguiente: “Que el *Dasein* está ‘iluminado’ [*erleuchtet*] significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el *Dasein* trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su aperturidad [Erschlossenheit]*.” Ibid. p. 157 (*Sein und Zeit*, Op. cit. p. 133).

El conocimiento tiene su posibilidad y su modo de realización, en la relación entre ser humano, lenguaje y mundo. ¿Cuál es la esencia de dicha relación? ¿Cómo concibe la tradición filosófica los términos de la misma? De acuerdo con Heidegger, la ontología tradicional yerra al concebir la relación entre el ser-ahí y lo que éste conoce, desde la *ontología de la presencia (Anwesenheit)*, es decir, desde aquella concepción que interpreta el ser de lo que es y el ser en general por referencia al presente. En relación con esto, cabe recordar que la meta provisional de este tratado, consiste precisamente en interpretar el *tiempo* como horizonte de posibilidad de toda comprensión de ser. Por eso, la destrucción de la historia de la ontología, que habría de conformar la segunda parte nunca aparecida de dicha obra, se [436] realizaría al hilo de la *temporeidad (Zeitlichkeit)*.³ Son muchas las concepciones diferentes a las que Heidegger alude cuando representa la historia de la filosofía como ontología de la presencia y olvido del ser. Como se ha señalado frecuentemente, muchas de las interpretaciones que Heidegger hace de los autores del pensamiento occidental y la misma caracterización de la historia que realiza, pueden llegar a ser cuestionables. Como podrá suponerse, en este lugar no es posible llevar a cabo un análisis de estas interpretaciones ni la consecuente valoración de los verdaderos alcances de esta crítica, lo que no impide, sin embargo, que nos preguntemos por el significado de la misma, para las futuras reflexiones acerca de la ciencia y el conocimiento en general.

El pensamiento del ser entendido como presencia, ocupa un lugar especialmente relevante en las ciencias, cuyas ideas de *naturaleza* y de *realidad* se han vuelto determinantes para todos los demás ámbitos del conocer y del hacer humanos. En efecto, las ciencias llevan a cabo su labor y fijan sus objetivos bajo la dirección de esta concepción ontológica. Para ellas lo *real* y *existente* es aquello que puede ser constatado y medido, es decir, aquello que se encuentra ahí delante en “en el tiempo” y “en el espacio” natural-mensurables.⁴ Aunque tiempo y espacio

³ En la interpretación vulgar del tiempo que, según Heidegger, se mantiene a todo lo largo de la tradición occidental, éste aparece como una secuencia infinita e irreversible de “ahoras” constantemente “presentes”. Rectamente comprendido, piensa Heidegger, el tiempo es más bien una determinación existencial del ser-ahí y un fenómeno que, en lugar de reducirse al mero presente, constituye una unidad de pasado, presente y futuro o más exactamente: un “futuro que está siendo sido y que presenta” („*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*“). *Ser y Tiempo*, Op. cit. p. 343 (*Sein und Zeit*, Op. cit., p. 326).

⁴ Cf *Ser y Tiempo*, Op. cit. §§24, 80 y 81.

no sean considerados [437] aquí como entes entre los demás, se los interpreta igualmente desde esta concepción ontológica, cuando se los entiende como independientes de toda consideración “subjetiva” y como si ellos constituyeran una especie de recipiente “en el que” se sucedería todo cuanto “existe”. La extrapolación de la idea de *existencia* y de *realidad* a otros ámbitos del conocimiento, entraña el peligro de convertir un vasto dominio de la experiencia humana del mundo en una nada, al considerarlo como no-existente e irreal.

Desde luego, ver las cosas como algo presente y, a partir de allí, concebir el ser de éstas y el ser en general como *presencia*, constituye una de las posibilidades de la existencia humana. Sin embargo, ontológicamente es una manera *derivada* de ver las cosas, que resulta inadecuada si se quiere representar con ella el ser del mundo, el del lenguaje y el nuestro propio. En este sentido, el mero estar ahí delante de algo (*Vorhandensein*), no constituye el modo primario como comparecen las cosas que nos salen al encuentro. En efecto, en la comprensión no temática y sobreentendida en la que permanecemos la mayor parte del tiempo, las cosas con las que tratamos comparecen más bien en su sernos a la mano (*Zuhandensein*). Esto quiere decir, que en lugar de enfrentarse a nosotros en la percepción como meros objetos y cosas subsistentes, ellas forman parte de nuestro desenvolvimiento práctico con el *mundo* que se abre *en torno* nuestro (*Umwelt*) en el contexto de nuestros quehaceres. Este trato cotidiano con las cosas, no requiere de aquella actitud que da inicio a la visión teórico-contemplativa, al ver-hacia (*Hinsehen*); ella tiene, por el contrario, su propia manera de ver las cosas, el ver-en-torno (*Umsehen*).⁵ Ahora bien, al parecer, el que el ser-ahí [438] suela interpretarse a sí mismo de un modo inadecuado, como un ente entre los demás, en un mundo físico-material objetivo, obedece a una cierta *tendencia* del ser-ahí sita en su propia esencia. De este modo llega a darse lo Heidegger llama el “reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein”.⁶ A esto se suma, la herencia histórica de la tradición occidental, que ha transmitido y vulgarizado esta concepción de ser como presencia, haciendo de ella un lugar común; un punto de partida evidente que se da por sentado en los más variados ámbitos y que la mayor parte de las veces no llega a ser discutido

⁵ Para esto, cf. Ibid. §§15-18.

⁶ Ibid. pp. 40, 45; (*Sein und Zeit*, Op. cit., pp. 16, 21). Cf. también este interesante pasaje: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA (24), pp. 224ss.

o puesto en cuestión. Esta primacía que tiene la actitud reflexiva-objetivadora, escinde la esencial co-pertenencia y no-separación de ser-ahí, lenguaje y mundo, que Heidegger intenta hacer ver a todo lo largo de su obra.

Un ejemplo sobresaliente de esta escisión, puede encontrarse en el esquema sujeto-objeto, el cual prima en el modo como la epistemología tradicional entiende el llamado “problema del conocimiento”. Como es de suponer, dicho esquema parte de la idea básica de que tanto sujeto como objeto se encuentran ahí, delante, en la realidad físico-material.⁷ ¿Cómo hace la cosa-hombre para conocer los objetos que se le oponen desde el mundo que aparece ahí delante? El “problema”, bien es sabido, consiste en cómo se establece la conexión entre pensamiento y mundo. De acuerdo con una de las múltiples versiones de este [439] esquema, el sujeto pensante llevaría a cabo cierto “proceso” mediante el cual llegaría a conformar “representaciones” internas de los objetos, las cuales podrían, seguidamente, ser fijadas y expresadas en enunciados. Es entonces cuando la correspondencia de dichos enunciados con la realidad externa, se convierte en asunto de discusión y de verificación. Bajo el esquema sujeto-objeto, el lenguaje es visto como una herramienta disponible y manipulable, que permite clasificar ese mundo ajeno y extraño que se nos enfrenta. Con base en ello se concibe la relación entre pensamiento, lenguaje y mundo, entre significado y significante, y se determina el concepto que entiende la “verdad” como la adecuación de los enunciados a los estados de cosas (*adaequatio intellectus ad rem*). Desde luego, sólo sobre la base de tales planteamientos o de otros semejantes, piensa Heidegger, puede surgir aquella actitud que hace ver lo existente bajo la lente de la sospecha y que convierte en “problema” la *trascendencia* del mundo.⁸

Ahora bien, desde la lógica, el lenguaje ha sido tradicionalmente reducido al enunciado; prescindiéndose así del contexto de sentido previo e irreflexivo en el que éste tiene su origen y su sustento permanente. Junto con la cosa-hombre y el “mundo” que la rodea, el “lenguaje” estaría también ahí delante, bajo la forma de palabras y enunciados. Ontológicamente, el lenguaje es pensado, junto con sujeto y objeto, desde la ontología de la presencia. En la

⁷ Como punto de contraste con la analítica del ser-ahí y la estructura ontológica de la *mundaneidad* (*Weltlichkeit*), Heidegger tematiza la determinación cartesiana del mundo como *res extensa* y del *ego cogito* como *res cogitans*. Cf. *Ser y Tiempo*, Op. cit. §§19-21.

⁸ Cf. *Ibid.*, §§43A, 43B y 69C.

ciencia lingüística, así como en la mayor parte de las filosofías del “lenguaje”, el campo de lo “lingüístico” es determinado previamente desde el conjunto de lo que se establece como “hechos de lenguaje”, es decir, desde lo constatable y *real*. A diferencia [440] de otros modos de darse el lenguaje (como el callar o el uso poético del mismo), el enunciado tiene la particularidad de presentar las cosas en su simple estar ahí.⁹ Heidegger encuentra una correlación entre el puro ver objetivador de las cosas y la expresión de las mismas en el enunciado (esto es, entre el *noein* y el *légein*).¹⁰ En efecto, el enunciado supone este mismo cambio de actitud. En el contemplar “directamente” lo real se pierde de vista el modo como las cosas comparecen, pues la peculiaridad de esta mirada consiste, justamente, en prescindir de todo ello fijándose sólo en el puro “aspecto”.¹¹ Mirar las cosas de este modo, implica no *comprenderlas* ya más del modo como antes se daban. Frente al desenvolverse con útiles y herramientas, el nada-más-que-tener-ante-sí (*Nur-noch-vor-sich-Haben*) las cosas, dirá Heidegger, supone una cierta *desmundanización* (*Entweltlichung*).¹²

[441] Así, por ejemplo, en el contexto de un trabajo manual, podríamos llegar a expresar la frase “el martillo está demasiado pesado”. Desde el punto de vista de la idea de realidad, la cosa por nosotros conocida como “martillo” no es más que un objeto espacial-material que está ahí junto con las demás cosas dotadas de masa y sujetas todas ellas a la ley de la gravedad. En dicho enunciado, el martillo no es ya el útil “con el que” realizamos nuestro trabajo, es decir, no queda ya nada del habersele hecho a uno demasiado pesado o liviano, pues no se lo considera ya en su estar a la mano y sernos de utilidad para tal o cual cosa, sino sólo como algo que está ahí delante en forma indiferente.¹³ Del mismo modo, el espacio-

⁹ “El ente mismo se muestra tal como él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre.” *ST*, p. 181 (*SZ* p. 158).

¹⁰ Al respecto, considérese el siguiente pasaje: “El ‘en cuanto’ [*Als*] queda repelido al plano indiferenciado de lo que sólo está-ahí. Desciende al nivel de la estructura del mero-dejar-ver determinativo, que hace ver lo que está-ahí. Esta nivelación del originario ‘en cuanto’ de la interpretación circunscriptiva que lo convierte en el ‘en cuanto’ de la determinación de estar-ahí, es el privilegio del enunciado. Sólo así puede éste llegar a ser una pura mostración contemplativa [*hinsehenden Aufweisens*].” *Ibid.*, p. 181 (*Sein und Zeit*, Op. cit. p. 158).

¹¹ Cf. *Ser y Tiempo*, Op. cit. §§15, 69A y 69B.

¹² *Ibid.*, p. 173 (*Sein und Zeit*, Op. cit. p. 149). Esta idea aparece a todo lo largo de *Ser y Tiempo*, aquí, en lo que se refiere al espacio dice Heidegger: “El ‘mundo’ como conjunto de útiles queda espacializado en una trama de cosas extensas, que sólo están-ahí. el espacio natural homogéneo sólo se muestra por vía de un particular modo de descubrimiento del ente que comparece, modo que tiene el carácter de una específica desmundanización de la mundicidad de lo a la mano.” *Ser y Tiempo*, Op. cit. p. 137 (*Sein und Zeit*, Op. cit., p. 112).

¹³ cf. *Ser y Tiempo*, Op. cit., p. 181; *Sein und Zeit*, Op. cit., p. 158.

tiempo que puede medirse objetivamente en todo momento, no coincide con aquella otra *lejanía* o *cercanía* de las cosas que nos salen al encuentro. Frente a las distancias medibles del mundo físico-material y al tiempo objetivo al cual éstas aparecen vinculadas, estará, por ejemplo, el hacérsele a uno más largo o más corto el camino. Pero incluso la *naturaleza*, tal como nos sale al encuentro, no es aquel objeto-cosa “natural” que puede ser investigado y tematizado desde el punto de vista científico. Refiriéndose a la visión de la naturaleza como estar ahí, comenta Heidegger: “Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que ‘se agita y se afana’, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el ‘nacimiento’ geográfico de un río no es la ‘fuente soterraña’”¹⁴.

Ahora bien, ¿cómo debe interpretarse este cambio de significado que opera con la actitud objetivadora propia del enunciado y [442] del ver-hacia? En primer lugar, se muestra claramente que el trato sobreentendido con las cosas, está lejos de representar una simple nada. Por el contrario, éste representa la permanente entrega del ser-ahí al contexto de significado en el que él se mueve constantemente; único lugar de dónde puede brotar el sentido de un enunciado y al que hay que remitirse si quiere entenderse este mismo en un contexto adecuado. En segundo lugar, resulta evidente que el *conocimiento* no es solamente el de tipo teórico. En este sentido, no es que se aprenda primero la “teoría” para luego “aplicar” a la realidad lo así aprendido. Considerar que el conocimiento teórico es el único, equivale no sólo desconocer completamente la riqueza de sentido propia del trato con las cosas, sino también a ignorar el modo propio de ser de lo teórico, el cuál no se encuentra separado nunca de lo práctico ni está antes que éste.

Es frecuente que se considere el modo particular como comparecen las cosas que nos salen al encuentro en nuestro trato con ellas, como algo “subjetivo” y ocasional, frente a lo real y objetivo de la “naturaleza”. Desde la ontología de la presencia, el mundo aparece representado como un *en sí* respecto del cual nos comportamos y respecto del cual se comportan los demás seres animados, cada uno a su manera. De acuerdo con esta imagen, sobre dicho mundo se desarrollan las historias humanas, animales, vegetales y de todo cuanto

¹⁴ *Ser y Tiempo*, Op. cit., p. 98; *Sein und Zeit*, Op. cit., p. 70.

existe. La “naturaleza” aparece representada como el suelo firme y subsistente sobre el que se sucede la historia universal y sobre la que se asientan las ciencias mismas, en cuanto éstas investigan y amplían progresivamente su conocimiento con respecto a ella. Concebido a partir de presupuestos cartesianos, este substrato es entendido como una cosa extensa de naturaleza material que sirve de base fundamental, sobre la cual se edifican los demás “estratos” de [443] la realidad humana.¹⁵ De esta manera, se estima que sobre el estar ahí de la realidad pura, el sujeto proyecta “significaciones”, “valores e intereses”, “afectos y sentimientos”. Todos ellos, no se consideran más que fenómenos accesorios que revestirían la realidad momentáneamente con un sentido, una importancia o un color determinados. Estos “agregados” de lo real, además de ser considerados de entrada como secundarios y prescindibles frente a la permanencia de la *substancia*, son tomados como algo que también está ahí pero, en este caso, “encima” de lo otro.¹⁶ Puede reconocerse aquí, la teoría de la percepción pura, sobre la que se asienta la llamada “filosofía de los valores”, que Heidegger no cesó de criticar. Según esta teoría, la sensación se da, primero, a partir de “datos brutos” que, luego, llegan a ser revestidos de significado y de valor.

De acuerdo con Heidegger, esta manera de ver las cosas trae consigo consecuencias fatales para una adecuada comprensión del significado, del lenguaje, de los valores y de los estados de ánimo. Pero sobretodo, entraña una falta de reconocimiento de las experiencias humanas exteriores a la ciencia e, incluso, de las experiencias de mundo ajenas a nuestro modo histórico-culturalmente condicionado de ver todas las cosas. El ámbito de lo conocido y lo experimentado por el hombre, no se reduce a aquello que cae dentro de los conceptos de “naturaleza” y de “realidad”. A lo largo de su obra, Heidegger advierte de los peligros de comprender los diversos asuntos de los que se ocupa, [444] desde los ideales de la ciencia moderna y desde los presupuestos de la ontología de la presencia que la alientan. Si se quiere llegar a comprender rectamente alguna cosa o, por lo menos, llegar a formular auténticamente una *pregunta* sobre ello, es preciso apartarse de la actitud reflexiva y cientifizante, y dejar al asunto mostrarse desde sí mismo en su ser.

¹⁵ *Ser y Tiempo*, Op. cit., §§21, 29, 32 y 68.

¹⁶ Es espléndida la descripción del mundo cotidiano que Heidegger ofrece en el curso del semestre de verano de 1923, en el que se opone al modo como esta concepción aparece en los planteamientos de su maestro Husserl. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA (63), §§19 y 20.

Resulta enteramente inadecuado presuponer para todos los entes, el modo de ser de lo que está ahí delante y, orientados por esta caracterización ontológica errónea, exigir una “prueba empírica” a aquello que por su propio modo de ser, no puede ser verificado de esta manera. Es el caso, por ejemplo, de la certeza de la muerte; asunto que lamentablemente no puede ser tratado en este escrito con todo detalle. Según Heidegger, esta certeza que surge del adelantarse hacia (*Vorlaufen*) la muerte, la tiene por verdadera, aunque ella no pueda ser constatada a la manera de aquello que se encuentra ya presente. La verdad de la certeza de la muerte, no proviene, pues, del carácter de “hecho” o de “realidad”. ¿Cuál es la naturaleza de esta *verdad* que, a pesar de no ser científica, es sin duda verdad? En el contexto de *Ser y Tiempo*, la certeza de la muerte no pertenece a la evidencia apodíctica de lo que está ahí, comenta Heidegger, pero no porque constituya un rango inferior de aquélla, sino porque exige un tipo de reconocimiento distinto al del puro ver-hacia determinativo.¹⁷ De manera semejante, Heidegger hace notar que la “voz” de la consciencia moral (*Gewissen*), cuyo hablar es *silencioso*, si bien no puede ser demostrada mediante una comprobación, tampoco puede ser desconocida y reducida a una nada: “La conciencia da a entender ‘algo’, la conciencia *abre*”, dice Heidegger.¹⁸ La [445] exigencia de una prueba empírica de esta “voz” de la conciencia y de lo que ella atestigua, reposa en la tergiversación ontológica de este asunto. La imposibilidad de demostrar y probar dicha llamada, no es una deficiencia ni hace del fenómeno una ilusión o un desvarío, sino que da cuenta de la heterogeneidad ontológica de éste, frente a todo lo que está ahí y puede ser constatado. Lo anterior es suficiente para hacer notar que la relación entre verdad y discurso, no es necesariamente evaluable a partir de

¹⁷ *Ser y Tiempo*, Op. cit., pp. 276, 284 (*Sein und Zeit*, Op. cit., pp. 256, 265).

¹⁸ *Ser y Tiempo*, Op. cit., p. 289 (*Sein und Zeit*, Op. cit., p. 269). Sobre lo que este hablar silencioso dice, considérese el siguiente pasaje: “La llamada carece de toda expresión vocal. No se manifiesta de ningún modo en palabras –y, a pesar de ello, no es en absoluto oscura ni indeterminada. *La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*. Con esto no sólo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al Dasein interpelado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo. La ausencia de una formulación verbal de lo dicho en la llamada no relega a este fenómeno a lo indeterminado de una voz misteriosa, sino que sólo indica que la comprensión de lo ‘dicho en la llamada’ no debe aferrarse a la expectativa de una comunicación, o de cosas semejantes.” *Ser y Tiempo*, Op. cit., p. 293 (*Sein und Zeit*, Op. cit., p. 274). La presencia del silencio y del callar, entendidos como modos del lenguaje, constituye un rasgo fundamental de todo el pensamiento de Heidegger sobre el mismo, que aquí, lamentablemente, no es posible desarrollar. Frente a la difusión y repetición de lo dicho, que llega hasta la completa carencia de fundamento y que se produce ruidosamente, tanto en forma hablada como escrita, el silencio “manifiesta algo y acalla la ‘habladuría’ (*Gerede*)”. Cf. *Ser y Tiempo*, Op. cit., p. 188 (*Sein und Zeit*, Op. cit., p. 165).

la verificabilidad de los enunciados.

En mi opinión, uno de los grandes logros de Heidegger, consiste en haber mostrado que allí en donde se creía proceder libremente y sin prejuicio alguno, opera ya siempre, y de modo totalmente inadvertido, una determinada concepción ontológica.¹⁹ Si bien [446] ésta se arraiga en nuestro propio modo de ser y sirve de fundamento al trabajo de la ciencia, al dar por sentado que esta concepción puede extenderse a los demás ámbitos del conocimiento y del actuar humano, se hace imposible captar la riqueza de lo conocido y de lo experimentado por el hombre. El sentido del ser en general, además de aportar claridad en sus fundamentos ontológicos a las ciencias positivas, como pretendía Heidegger en *Ser y Tiempo*, tendría la consecuencia favorable de poner límites a los excesos de la racionalidad científicista y de permitir el reconocimiento ontológico de todo aquello que escapa a esta reducida esfera de conocimiento y a la actitud reflexiva que le corresponde. Cabe decir aquí, lo mismo que Heidegger decía respecto del llamado *círculo hermenéutico*: “No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender que se ha orientado hacia la legítima empresa de aprehender lo que está-ahí en su esencial incomprendibilidad”.²⁰

2) El lenguaje como medio universal

Como todos los grandes temas de la filosofía de Heidegger, el del lenguaje tiene una compleja evolución a lo largo de su obra. Después de *Ser y Tiempo* Heidegger deja de referirse a este asunto desde la distinción entre discurso (*Rede*) y lenguaje (*Sprache*). De hecho, a partir de ahora sus planteamientos sobre el lenguaje no se encontrarán ya en el marco de la analítica del ser-ahí, la cual Heidegger abandona como camino adecuado hacia el ser. En *Ser y Tiempo* el lugar central lo ocupaba el asunto del desenvolvimiento práctico del hombre y la comprensión [447] sobreentendida que le corresponde, los cuales preceden,

¹⁹ Piénsese en el llamado “círculo hermenéutico”, al que Heidegger se refiere en el §32 de *Ser y Tiempo* y en muchos otros lugares. Oponiéndose a la idea de neutralidad valorativa propia del ideal científico de conocimiento, Heidegger intenta hacer ver que la situación hermenéutica en la que nos encontramos, lejos de representar un obstáculo para la comprensión, constituye más bien su condición de posibilidad y el origen de su productividad.

²⁰ *Ser y Tiempo*. Op. cit., §32 p. 176 (s. 153).

como he dicho, a todo comportamiento teórico y enunciativo. Esto llevaba a Heidegger a pensar el lenguaje en términos de la relación entre el *como* o *en cuanto* (*Als*) hermenéutico y el apofántico, es decir, entre la unidad concreta de sentido propia del trato sobreentendido con las cosas y su correspondiente en el enunciado. A partir de ahora, continuando y desarrollando su crítica a la ontología tradicional, los esfuerzos de Heidegger se concentrarán en la mutua pertenencia de lenguaje y ser. Más aún, en el intento de dejar que lenguaje y poesía (en tanto modo privilegiado del lenguaje), den expresión a su esencia y a su relación íntima con el ser, desde sí mismos. Pese a las diferencias entre ambos periodos, la posición de Heidegger respecto del lenguaje se mantiene en muchos aspectos y se desarrolla sobre la base de sus primeras lecciones y de *Ser y Tiempo*. Heidegger continuará desarrollando, en efecto, su concepción de lenguaje como medio universal de comprensión y la actitud, por decirlo así, *fenomenológica* que la hace posible.²¹

Son múltiples los momentos en los que puede apreciarse el esfuerzo de Heidegger por estar a la escucha de los fenómenos y por encontrar un modo adecuado de dar expresión a los mismos, que permita dar cuenta de su ser, sin introducir en ellos [448] presupuestos ontológicos que les resulten ajenos. Así, por ejemplo, en su conferencia de 1950 sobre *El habla*, Heidegger recurre a la tautología diciendo: “el habla habla” („*Die Sprache spricht*“), –y más adelante: “el mundo en su mundear” („*Der Welt in ihr Welten*“).²² Efectivamente, consideradas desde la lógica, estas proposiciones no dicen nada, pues en ellas el predicado no hace más que repetir lo que en el sujeto ya se encuentra dicho y, sin embargo, allí llega a expresarse, piensa Heidegger, mucho más que en las reflexiones corrientes sobre el “lenguaje”. En su conferencia de 1959 titulada *El camino al habla*, Heidegger nos previene de llegar a entender lo que allí se dice como una serie de enunciados sobre el lenguaje, pues ello conduciría a una total incompreensión de lo que allí se quiere hacer ver. En efecto, desde el punto de vista de la lógica, la conferencia entera no sería más que una “cadena de afirmaciones sin probar y científicamente indemostrables”.²³ Si se quiere llegar a la escucha

²¹ Cf. §7. Sobre el páthos de la fenomenología en el pensamiento heideggeriano sobre el lenguaje, cf. el excelente escrito de Ramón Rodríguez: “El lenguaje como fenomenología” (1993). En: *Hermenéutica y Subjetividad*. Madrid: Trotta, 1993, pp. 94-110.

²² HEIDEGGER, Martin. „Die Sprache.“, *Unterwegs zur Sprache*, GA (12).

²³ HEIDEGGER, Martin. „Der Weg zur Sprache.“, GA (12), Op.cit, p. 229.

del lenguaje, habrá que hacer la *experiencia* que allí se nos propone: la de “llevar el lenguaje en tanto que lenguaje al lenguaje mismo” („*die Sprache als Sprache zur Sprache zu bringen*”). En la época de *Ser y Tiempo*, es notorio el constante esfuerzo conceptual que Heidegger realiza. En otros escritos recurrirá a la etimología, como en el caso de la palabra „*Seyn*“, en lugar de „*Sein*“, e incluso llegará a escribir la palabra “ser” bajo una tachadura.²⁴ Estos ejemplos muestran, por un lado, el enorme esfuerzo que supuso para Heidegger encontrar un modo de expresión que le [449] permitiera escapar de los conceptos metafísicos tradicionales y, por otro lado, la necesidad que vio de encontrar un modo de proceder que le permitiera hacer justicia al modo de ser de los distintos fenómenos de los que se ocupa.

Ahora bien, Heidegger opone la concepción de lenguaje como medio universal, a la objetivación de ser humano, lenguaje y mundo, a la que me he referido en la primera parte de esta presentación. El lenguaje aparece caracterizado como el rasgo ontológico fundamental de la existencia humana. Como tal, se encuentra implicado desde siempre en la totalidad de la experiencia humana del mundo. En este sentido, va más allá de las palabras, de los enunciados y, en general, de las manifestaciones gráficas y fonéticas de las distintas lenguas, de la gramática y funcionamiento interno de las mismas, así como de la estructura general de éstas observadas comparativamente. Desde luego, estos son modos posibles de considerar el “lenguaje” desde los que pueden llevarse a cabo todo tipo de investigaciones, cuyos alcances y logros vienen determinados por el modo como aquí se comprende previamente el “objeto”. Sin embargo, en lo que se refiere al *lenguaje* mismo en toda su amplitud, el cual no es nunca un *objeto*, este punto de vista resulta completamente inadecuado.

El lenguaje es el *medio* en el interior del cual se da toda posible referencia al mundo y al ser-ahí mismo. No se trata, pues, de un instrumento para poner etiquetas a un “mundo externo” y desconocido. El lenguaje, en su íntima relación con el ser, hace posible el ente y todo tener mundo. Lenguaje y ser no son lo mismo, pero se pertenecen mutuamente el uno al otro. La filosofía del lenguaje de Heidegger, reposa sobre la pregunta por el ser. El lenguaje hospeda al ser y, al mismo tiempo, depende [450] de él, como lo sugiere la conocida metáfora de la *Carta sobre el Humanismo*: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre.

²⁴ Esto se presenta por ejemplo en “De la esencia de la verdad” de 1930 y en “Hacia la pregunta por el ser” de 1955. Cf. *Wegmarken*, GA (9), pp. 177-202 y 385-426.

Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada.”²⁵ El lenguaje pertenece de tal modo al discurrir del hombre, que no se tiene ni se puede tener frente a él la distancia que se tiene frente a los objetos de la ciencia. No podemos situarnos fuera del lenguaje para analizarlo o para comprender la “relación” entre palabra y cosa, entre lenguaje y mundo, entre ser y lenguaje. El lenguaje exigirá, por tanto, un modo de mostrarse muy distinto a aquél del cual disponen la ciencia y la lógica tradicionales. En esto consiste a grandes rasgos la concepción de lenguaje como medio universal que Heidegger mantiene y desarrolla a lo largo de su obra.²⁶

Heidegger reinterpreta y se apropia de aquella sentencia griega que, a lo largo de la tradición occidental, sirvió de definición tanto filosófica como vulgar del hombre (*zôion lógon échon*).²⁷ Más allá de la recepción y de la interpretación tradicional de la esencia [451] del hombre como *animal rationale*, a la que dicha sentencia dio lugar, en ella el hombre aparece caracterizado como el viviente que está determinado por el lenguaje. Pero no como si se tratara de una facultad entre otras, nos advierte Heidegger, sino como carácter esencial de la existencia humana. En el presente contexto dicha sentencia quiere decir que, a diferencia de todos los demás seres, el ser-ahí es “en la forma del descubrimiento del mundo y del mismo Dasein”.²⁸ En efecto, el ser-ahí se mueve en una determinada comprensibilidad, la cual puede ser *apropiada* y desarrollada explícitamente. En *Ser y Tiempo*, la aperturidad del ahí que somos aparece configurada ontológicamente por el comprender (*Verstehen*), el encontrarse anímicamente dispuesto (*Befindlichkeit*) y por el discurso (*Rede*), el cual da cuenta de la articulación (*Artikulation*) de la comprensibilidad de este ahí.²⁹ Más adelante, como ya dije,

²⁵ HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo.” En: *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 259. (., *Brief über den » Humanismus «*; GA (9). Op. cit., p. 313.)

²⁶ He empleado la expresión “medio universal” para referirme al lenguaje, pensando en Gadamer, quien comparte, a mi modo de ver, muchos de los presupuestos heideggerianos sobre este asunto en la tercera parte de su gran obra aparecida en 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke. Band 1. Hermeneutik I. Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1986, p.387 en adelante. Resulta interesante como marco conceptual, el estudio realizado por M. Kusch sobre la concepción de lenguaje en Husserl, Heidegger y Gadamer, en el que éste elabora para su análisis dos tipos ideales (tomados en el sentido de Max Weber), a saber: el “lenguaje como medio universal” y el “lenguaje como cálculo”. KUSCH, Martin. *Language as calculus vs. language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1989.

²⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1553a.

²⁸ *Ser y Tiempo*, Op. Cit., §34, p. 188 (*Sein und Zeit*, Op. Cit., p. 165).

²⁹ En una nota en su ejemplar de mano de *Ser y Tiempo*, Heidegger nos previene de entender el lenguaje y la

Heidegger dejará de lado esta distinción y se concentrará sólo en el lenguaje como ámbito de manifestación, esto es, como claro del ser (*Lichtung des Seins*) en el interior del cual el ser-ahí mismo reside y tiene mundo. No obstante, la idea rectora sigue siendo la misma: toda comprensión del ser y de los entes, todo tener mundo, se lleva a cabo y es posible sólo *lenguajicamente*,³⁰ es decir, dentro del espacio [452] abierto por el lenguaje cuya posesión es lo propio del ser-el-ahí que somos. Resulta relevante en este contexto el concepto de “sentido” que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo*.³¹ Sentido no es algo accesorio que se agregue al ente o que se encuentre en un enunciado. De acuerdo con Heidegger, “sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada”. Todo aquello que se comprende, implícita o explícitamente, cae dentro del sentido, en cuanto ámbito dentro del cual es posible su comprensibilidad. La posibilidad de que algo sea lo que es, se da gracias al sentido y todo sentido es, en último término, lenguaje. A diferencia de los demás seres, el ser-ahí humano se caracteriza por tener sentido y gracias a ello, por ser aquel ente para el cual algo puede comparecer y ser comprendido. Al ser-ahí lo acompaña ya siempre el ámbito en el cuál algo es posible para él, esto es, el elemento en el que puede darse su mundo y en el cual él mismo habita. El ser-ahí no es nada sin éste, su elemento, su casa.

En *Ser y Tiempo* Heidegger dice: “La ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia” y en otro lugar: “Si no existiera ningún Dasein, tampoco ‘existiría’ un mundo”.³² El ser humano es el único ser que tiene mundo, porque en su existencia (*Existenz*) le va este tener mundo. Sólo porque el ser-ahí *existe*, es decir, sólo porque es un “afuera” y no un sí mismo puntual y cerrado (un sujeto), el mundo puede comparecer para él. La existencia del ser-ahí, es [453] radicalmente distinta del estar-ahí de un hecho bruto.³³ El tipo de relación que se puede tener

palabra como un “segundo piso” construido sobre otra cosa. (*Ser y Tiempo*, Op. Cit., §18, p. 114, nota c). No resulta del todo claro el modo como esta autocrítica debe ser leída, por cuanto él mismo hace ver más adelante la continuidad entre el discurso (Rede) y el lenguaje, por ejemplo, cuando dice: “A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.” Ibid. §34, p. 184b (*Sein und Zeit*, Op. Cit., p. 161).

³⁰ Empleo esta expresión con el ánimo de diferenciar la posición de Heidegger, de aquella que él mismo critica.

³¹ *Ser y Tiempo*, Op. Cit., §65, p. 341 (*Sein und Zeit*, Op. Cit., p. 324); cf. también §§32 y 33.

³² *Ser y Tiempo*, Op. Cit., §9 y §69C, pp. 67 y 381. (*Sein und Zeit*, Op. Cit., pp. 42 y 365).

³³ Aquí, de nuevo, es necesario cuidarse de no introducir inadvertidamente los patrones metafísicos de pensamiento ya señalados en la primera parte. Tradicionalmente, la existencia es entendida por oposición a la

con la propia existencia y con el mundo abierto en ella, no es un distante aparecer ahí enfrente de un mundo cosificado del cual nos procuramos representaciones, puesto que en cada caso se *es* dicha existencia y dicho mundo. El ser-en del ser-en-el-mundo, se nos dice en *Ser y Tiempo*, no se refiere al encontrarse “dentro de” un “mundo” entendido como una especie de recipiente, “en el que” estuviera contenida la totalidad de las realidades que están ahí. El ser-ahí es espacial y tiene mundo, en un sentido diferente del de cualquier otro ser.³⁴

[454] Que sólo el ser ahí humano tenga mundo y lenguaje, no quiere decir que mientras el ser humano “sea en el tiempo y en el espacio” absolutos, puede “existir ahí afuera” ese mundo objetivo “en el que” él estaría. Que el universo haya “existido” o vaya a “existir” más allá de los hombres y con independencia de ellos, forma parte de lo que aceptamos comúnmente. Pero pensar de esta manera y aceptar esta verdad sólo son posibles, porque somos en el *ahí* en cuya aperturidad se da una comprensión de ser y de mundo. En ausencia total de seres humanos, esta verdad no podría resultar siquiera relevante o irrelevante. Nuestra lenguajicidad abarca toda comprensión y todo mundo posibles.³⁵ El “mundo” abstracto de la ciencia no es un “mundo verdadero” y objetivo sobre el que se asentaría el mundo subjetivo de los hombres. Se trata, antes bien, de un mundo relativo al modo como ha sido constituido previamente el “dominio del ser” en un ámbito específico del saber y desde los presupuestos

essentia, como el tener lugar efectivamente de algo y darse así, por ello, este algo como *realidad*. En la *Carta sobre el humanismo*, interpretando el primero de los pasajes citados, Heidegger nos previene respecto de la posibilidad de entender lo que aquí se dice desde la metafísica. *Carta...*, Op. cit., p. 268 (*Brief...*, Op. cit., p. 325).

³⁴ Considérese este pasaje: “El ‘estar en medio’ del mundo [‘Sein bei’ der Welt], como existencial, no mienta jamás algo así como el mero estar-juntas de cosas que están-ahí. No hay algo así como un ‘estar-juntos’ del ente llamado ‘Dasein’ con otro ente llamado ‘mundo’. Es cierto que a veces expresamos el estar-juntas de dos cosas que están-ahí diciendo, por ejemplo: ‘la mesa está «junto» a la puerta’, ‘la silla «toca» la pared’. En rigor, nunca se puede hablar aquí de ‘tocar’, no tanto porque siempre es posible, en último término, después de un examen preciso, constatar un espacio intermedio entre la silla y la pared, cuanto porque la silla no puede, en principio, tocar la pared, aunque el espacio intermedio fuese nulo. Supuesto previo para ello sería que la pared pudiese *comparecer* ‘para’ la silla. Un ente puede tocar a otro ente que está ahí dentro del mundo sólo si por naturaleza tiene el modo de ser del estar-en, si con su Da-sein ya le está descubierto algo así como un mundo desde el cual aquel ente se pueda manifestar a través del contacto para volverse así accesible en su estar ahí. Dos entes que están ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo*, no pueden ‘tocarse’ jamás, ninguno de ellos puede ‘estar junto’ al otro.” *Ser y Tiempo*, Op. Cit., §12, p. 81 (*Sein und Zeit*, Op. cit., p. 55).

³⁵ Hay enormes puntos de convergencia con el pensamiento posterior de Gadamer acerca del lenguaje. Sumariamente hay que decir que, al igual que Heidegger, Gadamer considera el lenguaje como rasgo fundamental del ser humano y como elemento desde el cual es posible nuestro ser-en-el-mundo. Para ello cf. toda la tercera parte de su obra fundamental ya antes mencionada: *Wahrheit und Methode*. Op. Cit., pp. 387-407 y 442-294 especialmente.

ontológicos, reconocidos o no, del mismo. Respecto del mundo propio de la física matemática, comenta Heidegger lo siguiente:

“Lo decisivo para su desarrollo no consiste ni en una valoración más alta de la observación de los ‘hechos’, ni en la ‘aplicación’ de las matemáticas para la determinación de los procesos naturales –sino en el proyecto matemático de la naturaleza misma. Este proyecto descubre de antemano algo que constantemente está-ahí (la materia) y abre el horizonte para una mirada conductora que considera los momentos constitutivos cuantitativamente [455] determinables de eso que está-ahí (movimiento, fuerza, lugar y tiempo). Tan sólo “a la luz” de una naturaleza así proyectada resulta posible encontrar algo así como un “hecho”, y tomarlo como punto de referencia para un experimento regulativamente delimitado desde el proyecto. La “fundación” de la “ciencia de los hechos” sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en absoluto “meros hechos”. A su vez, en el proyecto matemático de la naturaleza lo primariamente decisivo no es lo matemático en cuanto tal, sino que el proyecto abra un apriori. Y así, lo ejemplar de la ciencia matemática de la naturaleza no consiste tampoco en su específica exactitud ni en su carácter vinculatorio ‘para cualquiera’, sino en que en ella el ente temático queda descubierto de la única manera como puede descubrirse un ente: en el previo proyecto de su estructura de ser.”³⁶

El mundo que nos es propio, a diferencia del proyecto ontológico de la ciencia, rebasa ampliamente el reducido ámbito de lo real por el que ésta se guía. El mundo propio del ser-ahí no puede tener nunca el carácter de *objeto*, porque *éste es* en cada caso dicho *mundo*. Para Heidegger, el asunto del conocimiento y de todo relacionarse con el mundo, se remite a la claridad y aperturidad propia del ser-ahí que somos, y no a la idea “constructiva” de una correspondencia externa y ocasional entre los enunciados y los estados de cosas. De ahí que Heidegger desarrolle el asunto de la verdad y, consecuentemente, la asombrosa unidad de palabra y cosa, desde el doble juego del ocultarse y del mostrarse, que se presenta en la idea griega de *alétheia*.³⁷

[456] Con este panorama general de la concepción heideggeriana del lenguaje como medio

³⁶ *Ser y Tiempo*, Op. cit., §69 p. 378 (*Ser y Tiempo*, Op. cit., p. 362).

³⁷ Al respecto, considérese especialmente el párrafo 44 de *Ser y Tiempo* y su conexión con la idea de *fenomenología*, expuesta en el párrafo 7 de la misma obra.

universal, he buscado ofrecer al menos una indicación de las razones por las cuales considero que esta concepción de lenguaje, implica una *ampliación* del concepto de conocimiento, que considero valiosísima de cara a la reflexión sobre el modo de ser de la ciencia y del discurrir humano en su conjunto. En la medida en que la experiencia humana del mundo sobrepasa las posibilidades expresivas del enunciado y excede el estrecho ámbito temático determinado por la ontología de la presencia, será preciso seguir pensando de qué modo el conocimiento y la verdad, se dan en distintos planos y de distintas maneras. Hoy más que nunca, resulta visible la insuficiencia de las concepciones ontológicas tradicionales y de los modos de proceder a las que éstas dan lugar. Sin embargo, tanto en el trabajo positivo propio de los distintos saberes humanos, como en su autorreflexión teórica, parece necesario seguir buscando la manera adecuada de dar expresión al modo de darse de la existencia histórica, social y lingüística del hombre, más allá de los patrones de conocimiento que hemos heredado y repetido. Pero lo dicho por Heidegger no atañe sólo a las llamadas ciencias humanas, morales o del espíritu, se dirige, antes bien, al comportamiento humano en general y, con ello, también, al ámbito científico-natural. ¿Qué rendimientos podemos obtener en este otro ámbito, si ganamos una mejor comprensión del discurrir extra-científico del hombre y del modo de su conocimiento en general, en una época caracterizada por la técnica, el cambio constante y el dominio creciente de la naturaleza? La ciencia no es un ámbito cerrado, desligado del mundo espiritual en el que vive el hombre. Las preguntas que Heidegger ha planteado, se arraigan en nuestra tradición de pensamiento, se dirigen a nosotros y nos hablan como cuestiones en cuya profundidad es necesario penetrar. No para responder, sino para abrir y preguntar más.