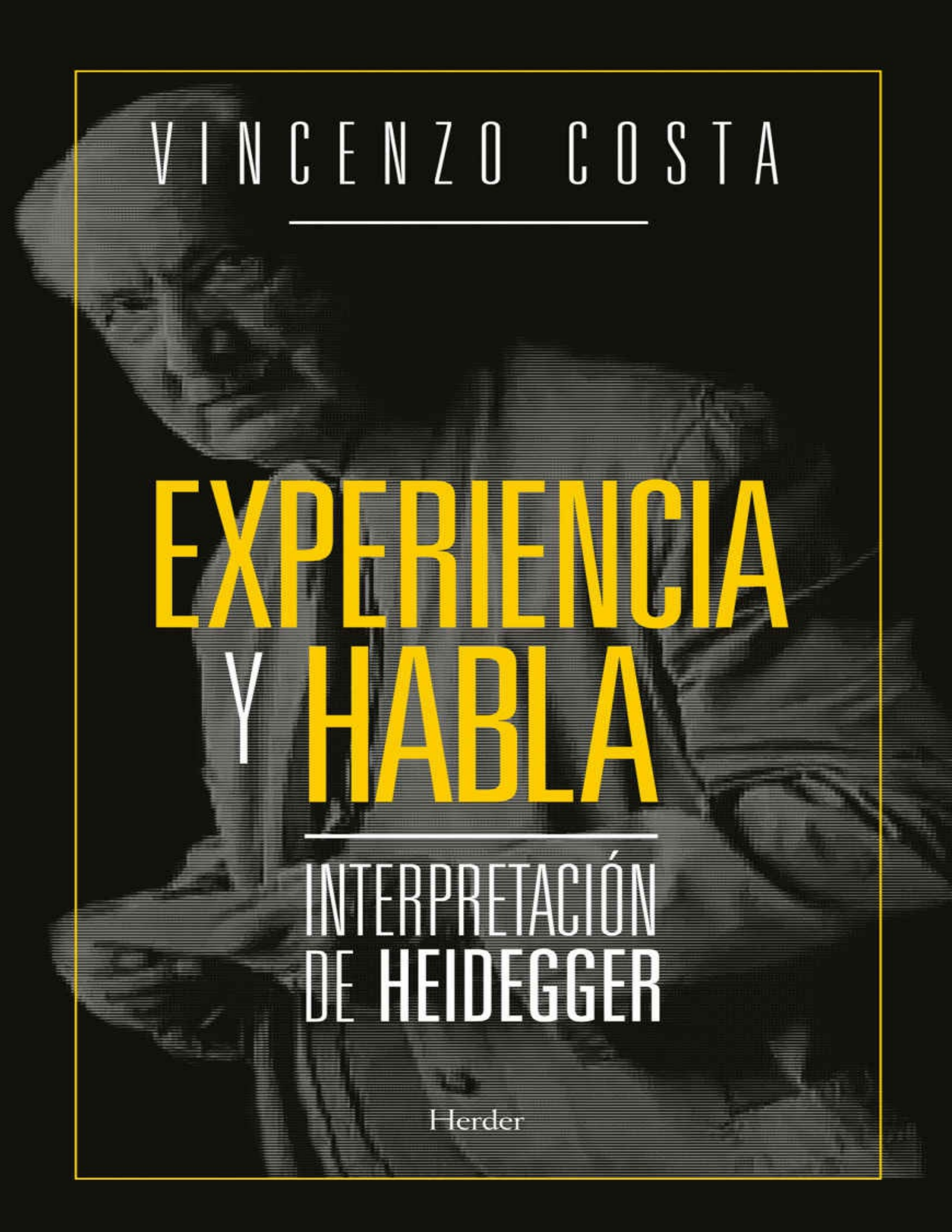


VINCENZO COSTA

EXPERIENCIA Y HABLA

INTERPRETACIÓN DE HEIDEGGER

Herder

Vincenzo Costa

Experiencia y habla

Interpretación de Heidegger

Traducción de
María Lida Mollo

Herder

Título original: Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger
Traducción: María Lida Mollo
Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Edición digital: José Toribio Barba

© 2006, Jaca Book, Milán
© 2018, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN digital: 978-84-254-4070-0
1.ª edición digital, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

PRÓLOGO
NOTA DE LA TRADUCTORA

INTRODUCCIÓN

1. LA DIFERENCIA ANTROPOLÓGICA Y LA CUESTIÓN DE LA ANIMALIDAD
§ 1. La esencia del hombre y la animalidad
§ 2. El rechazo de la determinación teológica y la crítica a Scheler
§ 3. Hombre y animalidad: la cuestión del utensilio
§ 4. Los límites de la inteligencia sensomotora y la noción de mundo como totalidad
§ 5. «Siendo en un mundo», el hombre es histórico
§ 6. El hombre se relaciona consigo mismo confrontándose con sus posibilidades
§ 7. La esencia metafísica del ser humano es el tiempo
§ 8. La diferencia entre el hombre y el animal no reside en la inteligencia, sino en el ser abierto a la totalidad
§ 9. También los animales tienen costumbres, pero no un sentido de lo posible, a saber, del sí mismo
§ 10. En qué sentido el animal no tiene una relación con el tiempo
§ 11. El hombre es temporal porque tiene un lenguaje
§ 12. El hombre tiene un mundo porque se relaciona con el lenguaje
§ 13. El gesto y la palabra: no hay un origen natural del lenguaje

2. COMUNICAR Y SIGNIFICAR
§ 14. Significados y palabras
§ 15. Los significados no son innatos
§ 16. Las palabras no nos informan acerca de los estados mentales de quien habla, sino acerca de aquello de lo que se discute
§ 17. Expulsar los pensamientos de la mente no significa colocarlos en un tercer reino, sino en el mundo-ambiente
§ 18. En el lenguaje hay que separar el aspecto comunicativo del semántico, que radica en el sujeto práctico
§ 19. El lenguaje es la unidad de las palabras y de lo que en ellas se anuncia
§ 20. El discurso es el lenguaje que indica posibilidades de acción en un contexto de sentido
§ 21. La esencia del lenguaje consiste en el movimiento que desde el significado va hacia la palabra
§ 22. Ejemplificación de la función del discurso en base a la deixis «yo-aquí»

3. Lenguaje, experiencia y esquema conceptual
§ 23. La esencia del lenguaje no es la nominación
§ 24. Los significados hallan su origen en la experiencia
§ 25. De la espontaneidad de los conceptos a la pasividad del ser interpelados
§ 26. Comprensión, habilidad práctica y máquinas cibernéticas
§ 27. Aprender un lenguaje no significa desarrollar costumbres
§ 28. Con el lenguaje el hombre se abre a la totalidad de las remisiones
§ 29. El discurso saca a la luz posibilidades de acción
§ 30. En la predicación es posible usar las palabras sin comprender su significado
§ 31. En el «Se» el lenguaje se convierte en esquema conceptual: comprensión versus interpretación

4. Comprensión y traducción: la cuestión del otro
§ 32. Conocimiento y experiencia
§ 33. Significado y verificación
§ 34. Intención, significado y reglas de uso
§ 35. La primacía de los enunciados de acción sobre las aserciones
§ 36. Creencia, idiolectos y significado
§ 37. Posibilidades y límites de la traducción
§ 38. La contaminación originaria: significados y significantes
§ 39. En torno a una no arbitrariedad del signo
§ 40. El lenguaje del otro
§ 41. Diálogo y alteración

5. El lenguaje que abre el mundo
§ 42. Cada utensilio es una obra de arte
§ 43. Símbolo y mundo
§ 44. Emociones y palabras
§ 45. El uso poético del lenguaje y el abrirse de una totalidad

Epílogo. El amor de lejos. Para una fenomenología de la traducción

Bibliografía

Índice de nombres

A mi padre y a mi madre,
por todo lo que me han enseñado y por otras cosas más

Prólogo

Antes de nada es preciso presentar al público lector de este libro, *Experiencia y habla*, a su autor, Vincenzo Costa (San Cono, Catania, 1964). Sin un conocimiento de su tarea de investigación en fenomenología se nos podrían escapar algunos de los aspectos fundamentales que inspiran este libro. Vincenzo Costa, profesor en la Università degli studi del Molise, en Campobasso, hizo su tesis de licenciatura en Milán, con Giovanni Piana, discípulo de Enzo Paci. En la escuela de este, el estudio de manuscritos de Husserl era una tarea ineludible. Así lo hicieron Piana y Vincenzo Costa. Esa directriz de escuela suponía no dar por buenas las interpretaciones usuales, sino adentrarse en lo que ahora llamamos el nuevo Husserl. No en vano la corriente inspirada en Enzo Paci, representativa de una orientación importante de la fenomenología en Italia, estaba en relación con Antonio Banfi, que había conocido personalmente al Husserl de los años treinta.

La presencia de Vincenzo Costa en Lovaina, en contacto con los editores de *Husserliana*, Ulrich Melle y Rudolf Bernet, asegura un correcto posicionamiento respecto a la interpretación más actual de Husserl. También alude en su hoja de vida a contactos con Klaus Held, garantía todo ello de desenvolverse en la interpretación más sólida y fértil de la filosofía de Husserl, que trasparece en sus varias publicaciones sobre fenomenología. Junto con estas concomitancias, su contacto con la filosofía francesa, especialmente con Derrida, introduce también un matiz amplio. Hay una frase en la explicación de su currículum que orienta sobre su concepción, y que no debe pasar desapercibida. Dice Vincenzo Costa que estaría fuera de lugar considerar a la fenomenología husserliana como una *filosofía de la presencia* cuando la ausencia y la negación —testimonios de la no presencia— corroen, según Husserl, todo presente, debido a la estructura misma de la presencia viva, que lleva gestándose en seno el ya no presente pasado y el aún no presente futuro. Pero para Vincenzo Costa igualmente sería tan simplificador ver a Derrida —a quien traduce al italiano— como filósofo puro de la ausencia.

Pero lo que más nos interesa subrayar de Vincenzo Costa es el haber sido traductor de la obra husserliana sobre la síntesis pasiva, desde la que se subraya el papel de la sensibilidad en la vida trascendental, más allá de alguna tentación intelectualista que pudiera suscitarse desde las primeras obras de Husserl. La pertenencia, más que mera

vinculación, de la sensibilidad a lo trascendental, por tanto, el rasgo trascendental de lo sensible, es algo básico y de amplias consecuencias teóricas. Eso significa, en efecto, que de la fenomenología estática hay que pasar a la genética —ámbito en el que se generan las síntesis pasivas—, que es donde se juega la aportación fundamental de la fenomenología.

El trabajo que tengo el honor de presentar se sitúa en el plano trascendental desde el que se describe esa experiencia humana. Es cierto que *Experiencia y habla* —traducido magníficamente del italiano *Esperire e parlare* (Milán, 2006), por la doctora María Lida Mollo, autora también del profundo epílogo— es fundamentalmente un libro sobre Heidegger, como reza en el subtítulo, pero con un enfoque nada usual, lo que le da un valor específico muy diferente. Ya en una primera inspección, la peculiaridad de este libro sobre Heidegger está en que, como dice su autor, ninguno de los temas habituales en la literatura sobre Heidegger aparece en él. Eso es lo que lo hace especialmente original y, desde ese rasgo peculiar, yo diría incluso que apasionante. Junto con esto, el tema fundamental, que no es otro que una filosofía del lenguaje, no es sino el lugar en que desemboca la pregunta que subyace o lleva a la respuesta heideggeriana.

No son tiempos de bonanza para los estudios sobre Heidegger, y menos a más de diez años tras la publicación original de este libro y dentro del efecto destructivo provocado por la publicación de los *Cuadernos negros*. Pero sería en este momento tan pueril e injusto dejar de leer a Heidegger, por el perjuicio filosófico que eso conllevaría, como opresivo, desmedido y fuera de lugar era, hace unos pocos años, confiar toda la filosofía a lo que el segundo Heidegger dijera. Hay un momento en el que Vincenzo Costa alude a los problemas de las decisiones políticas de Heidegger sin entrar en ello porque posiblemente no aporta nada al tema. La publicación de los mencionados *Cuadernos*, nada apacibles, no cambia esto. No voy a minimizar esa vertiente de Heidegger, mucho menos alguien que se siente muy cercano a Husserl y a la confianza de este en la capacidad racional de la humanidad para gestionar nuestro futuro —aunque no podamos disimular un tono más pesimista que optimista—, pero tampoco voy a convertir ese condenable y despreciable talante político en muro de contención que nos impida leer a Heidegger, pues eso sería radicalmente empobrecedor. Tampoco se quiere decir que debamos asumir todo lo que dice Heidegger como autoridad insuperable. Hay precisamente en este magnífico libro un momento en el que se manifiesta la falta de respuesta de Heidegger; justamente de acuerdo a su misma trayectoria. Yo lo había anunciado en otro lugar: su análisis de la experiencia humana es más estático que genético y, por eso, asume la cultura —lo que Heidegger llama la totalidad de remisiones prácticas que constituyen el mundo y marcan el significado— como algo ya dado, respecto a la cual no nos podemos ni siquiera preguntar cómo aparece.

Pero, dicho esto, vengamos al libro. Lo original de este se columbra ya en lo anunciado en la introducción: una visión absolutamente novedosa de Heidegger. En primer lugar, basta con echar una ojeada a la bibliografía para ver que las obras citadas de este van desde los primeros escritos —los *Frühschriften*—, siguiendo por prácticamente todas las lecciones de Friburgo y Marburgo, hasta los escritos del segundo

Heidegger. La importancia de esto es que hay un tema que atraviesa la obra de Heidegger más allá de la brecha que pudo introducir la *Kehre*, que no es otro que el tema del ser humano, la esencia del ser humano. Por eso, hasta podríamos decir que, aunque tanto Heidegger como el autor del libro protestarían, el tema fundamental de este libro es la antropología filosófica de Heidegger, una antropología filosófica, sin embargo, vaciada de sí misma, pero que no por ello deja de ofrecer la esencia del ser humano, que es el verdadero objetivo de esa disciplina. El sentido del libro es exponer cómo se produce ese vaciamiento. Porque el autor muestra cómo Heidegger vacía la antropología filosófica, porque lleva la esencia del ser humano a un lugar tan distinto del tradicional que parece disolver incluso al ser humano. Mas una antropología vaciada de sí misma indica que la esencia del ser humano tal como la proponía la tradición filosófica o, incluso, Scheler, debía ser destruida y reconstruida en otro lugar, que puede que ya no sea el ser humano. Este es el tema del libro. Y por eso es importante visualizar las obras citadas de Heidegger, en las que el autor va descubriendo minuciosamente cómo aflora el tema de esa esencia del ser humano ubicada en otro lugar.

Vincenzo Costa no ignora la opinión de Heidegger sobre esa antropología filosófica, de la que se desmarca de modo contundente. La pregunta es, sin embargo, de qué se desmarca Heidegger. La atención que ya en 1922 dedicó el filósofo de Meßkirch al artículo de Scheler, de 1914, «Sobre la idea del ser humano», y que podría fungir como fundador de la antropología filosófica, pone las cosas en su sitio. De ahí parte todo. En efecto, la práctica de la *epojé* y reducción de Husserl de *Ideas para una fenomenología pura*, de 1913, dejaba pendiente un problema perturbador: el sujeto trascendental del que se habla en ese libro no es el ser humano. Mas si la fenomenología no habla de nuestro ser humano, tal filosofía debería resultarnos ajena y extemporánea, ya que no nos concierne personalmente.

Pero justo en esos momentos, en los que von Uexküll había revolucionado la noción de mundo, y cuando Wolfgang Köhler mostraba en Tenerife que los chimpancés pueden utilizar instrumentos, como si hubiera un uso natural de la competencia racional, se plantea la pregunta por la diferencia entre el hombre y el animal. Tal pregunta solo es filosóficamente acuciante una vez establecida una historia natural del animal humano que nos desmitifica y sumerge en la perplejidad de ser no más que un resultado oportunista de la evolución natural, y por tanto, seres absolutamente contingentes, sin ninguna excedencia ni trascendencia. A suavizar esa perplejidad viene la antropología filosófica de Scheler que entonces empieza. Con esa antropología se pone en escena una disciplina que colma el olvido perpetrado por esa filosofía trascendental, y por ello estaba llamada a sustituir a esa fenomenología que, por su propio método, nos habría olvidado.

Heidegger reacciona contra esa antropología que estudia al ser humano que, situado como los chimpancés de Köhler, estaría dotado de una característica que no aparece ni siquiera entre los antropomorfos más cercanos. Scheler, ahí, se esfuerza en mostrar que los chimpancés no usan instrumentos como el ser humano; por ello en el humano hay algo divino. La respuesta de Heidegger unos años después es muy dura: al introducir dogmáticamente lo divino, Scheler pervierte la filosofía; pero, a la vez, pervierte la

teología al utilizarla al margen de la revelación. Lo que ocurre realmente es que, diríamos ahora, la antropología de Scheler en ese texto aún es taxonómica, coloca al humano en la cadena de los seres para una comparación empírica entre ellos y, entonces, la nota de la razón, reducida a un «rasgo» de uso, no excede la biología. Así queda comprometida la filosofía y, al acudir a lo divino para explicar la presencia de ese rasgo, quedará también en entredicho la teología.

Pero Heidegger no echa en saco roto el planteo de Scheler; más bien, toda su filosofía estará determinada por esa cuestión, por la elaboración de la «diferencia antropológica», que no es sino la elaboración de la esencia del ser humano desde y frente a la animalidad. Seguro que esta afirmación despertará muchas suspicacias. Pero en el libro de Vincenzo Costa una de las palabras más usadas es precisamente la palabra «esencia», una palabra temible y, para neutralizarla, despreciada en el lenguaje filosófico. Sin embargo, Vincenzo Costa dirá citando a Heidegger que la esencia metafísica del ser humano es el tiempo (§ 7). Esta afirmación, que abre el desarrollo posterior del libro, es un rechazo de la antropología de Scheler, porque la relación al tiempo ni es empírica ni teológica. Para ello es imprescindible ganar el plano filosófico en el que dilucidar la esencia del ser humano, que, efectivamente, está en un modo de ser que no aparece ni empíricamente ni desde la fe en la relación al tiempo y, en él, a la totalidad, con la consiguiente apertura al mundo.

Y ese es el tema del libro, dilucidar la esencia «metafísica» —por no ser ni empírica ni teológica— del ser humano desde la relación al tiempo, cuya totalización ocurre en la relación a la muerte y al mundo, que se nos abre en el desempeño de las tareas del cuidado de la vida. En la dilucidación de la forma de ser la apertura del mundo en la comprensión de cosas prácticas enmarcadas en el lenguaje, se demoran los capítulos más interesantes del libro de cara a la clarificación de la esencia del ser humano.

Pero pronto, antes de terminar el primer capítulo, aparecerá la deriva de Heidegger, porque esa esencia del ser humano se remite al lenguaje, ya que el ser humano es temporal «porque tiene un lenguaje» (§ 11), y por eso tiene un mundo (§ 12). El resultado es que solo en virtud del lenguaje existe el humano, y esto hace que «la problemática de la antropología filosófica se vacíe en dirección de un análisis filosófico del modo de ser del lenguaje». Hasta el uso de la mano es por el lenguaje, pues solo por él existen los objetos que la mano manipula, haciéndose así mano. Esta deriva de la esencia metafísica del ser humano al lenguaje es el tema del segundo Heidegger, que está en el camino al habla: *Unterwegs zur Sprache*. Con ello, la exploración de la teoría heideggeriana del lenguaje es el tema fundamental de los tres capítulos siguientes.

La experiencia humana que discurre en el lenguaje exige estudiar e interpretar la esencia del lenguaje y discutir de nuevas si el lenguaje es un sistema de signos, un sistema de expresión de vivencias interiores, o la expresión de conceptos con los cuales aprehendemos las cosas; o si el lenguaje es más bien la forma en que se nos manifiesta o se produce el mismo ser humano. Así los diversos capítulos van discutiendo las diferentes teorías de lenguaje, en rápido pero preciso diálogo con filósofos que han escrito sobre el lenguaje: Frege, Husserl, Marty, Davidson, Dennett, Cassirer, Bühler son autores que desfilan por el libro. Hasta Norbert Wiener aparece para clarificar que el

lenguaje humano, por incluir la comprensión, no se deja reducir a protocolos proposicionales. La comprensión heideggeriana del lenguaje está en que el sentido del lenguaje es la comprensión de las posibilidades de acción que se abren en la vida humana, y solo en cuyo contexto las cosas tienen sentido.

Todo esfuerzo de Heidegger señalado por Vincenzo Costa está en desplazar el cartesianismo, saliendo del *cogito* al mundo, por tanto, abandonando la mente y centrándose en la experiencia del mundo. Lo fundamental del libro será analizar este mundo, que no es otro sino el mundo de las «remisiones» del primer Heidegger, el mundo organizado en campos pragmáticos, en los que la verdad de cualquier realidad o de cualquier expresión depende de ese contexto de remisiones. Así la práctica, en el mundo, es la que da el sentido del mundo y la que marca la diferencia con el «pobre» mundo de los otros animales. Desde esta concepción hay que abordar la relación del ser humano con el lenguaje, la experiencia y la verdad y, por descontado, con la animalidad. Las remisiones horizontales, que determinan la vida del ser humano, se diferencian de las remisiones verticales propias de los animales, pues mientras aquellas provienen de la historia del grupo, estas vienen prefijadas de modo no histórico, o se dan aisladas de todo contexto. Precisamente esta sería la diferencia entre la cultura humana y una presunta «cultura animal». A lo largo de los diversos capítulos se discute con claridad las diversas teorías que sobre el lenguaje se han ido formulando, tanto en la época de Heidegger como en la actualidad.

La reducción del lenguaje proposicional al lenguaje referido a las posibilidades de acción es el hilo conductor de la teoría heideggeriana del lenguaje. Nuestra apertura al mundo está marcada por las posibilidades de acción. Pero, llegados ya al final, la pregunta es cómo se abre ese mundo redefinido de ese modo pragmático. La respuesta es por el lenguaje poético, que es el que instaura un mundo, y que es lo que hace surgir al humano.

Justo en este punto, que constituye el tema del bello capítulo quinto, es donde se puede descubrir el sentido del segundo Heidegger, y tal vez su mayor vuelo filosófico por ofrecer una teoría abierta a sugerencias y confrontación con los datos más modernos de las ciencias del ser humano.

JAVIER SAN MARTÍN

Nota de la traductora

En las citas de Heidegger, en la mayoría de los casos se ha procurado hacer referencia a las ediciones españolas, reservándose un margen de libertad con vistas a preservar la fidelidad al texto fuente, en particular, el sentido que dichas citas tienen en el texto original italiano. Lo cual ha implicado considerar no solo las ediciones originales de los textos de Heidegger, sino también las ediciones italianas citadas por Costa. Un ejemplo es la traducción de Trieb de «instinto» en lugar de «impulso» en el marco de *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Así como, en el mismo contexto, se ha acogido la sugerencia de Javier San Martín de traducir *Benommenheit* con «embargo» en lugar de «perturbamiento». Un caso que merece una observación aparte es el de las citas de *Sein und Zeit*. Un ejemplo es la traducción de «totalità di rimandi» *[das Verweisungsganze]* como «totalidad de remisiones», en lugar de «todo remisional» (Rivera) o «todo de referencia» (Gaos, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951).

Además, aunque se ha decidido hacer referencia a la edición de Rivera, en algunos casos, y en uno en especial, se ha preferido la versión de José Gaos, donde, por poner un ejemplo, la expresión *In-der-Welt-sein* se traduce como «ser-en-el-mundo», mientras que en la versión de Rivera, que opta por una traducción más «aceptable» para la lengua de llegada, la misma expresión aparece traducida como «estar-en-el-mundo». A veces, se ha buscado el equilibrio, por cierto, precario, en la expresión «estar siendo en el mundo». Otro ejemplo es la traducción de *Mitsein* como «ser con» (como en Gaos) en lugar de «coestar» (como en Rivera). La motivación desborda la cuestión meramente lingüística y está relacionada, por un lado, con el sentido de la ontología heideggeriana que no puede prescindir de la palabra *Sein* —ni siquiera cuando la lengua de llegada, como en este caso el español, imponga en determinados contextos su traducción como «estar»—, por otro, con el hecho de que las traducciones crean historia y la historia de la filosofía está marcada por la recepción de las traducciones. Piénsese en la crítica que Zubiri dirigió a Heidegger en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* de haber sustantivado el ser, crítica que Rivera conocía demasiado bien por ser, entre otras cosas, experto en Zubiri. Ahora bien, si se elimina el «ser» de algunas expresiones heideggerianas, entonces resulta muy difícil entender el sentido del gesto zubiriano de sustituir la ontología del ser por una metafísica de la realidad basada en el «estar».

Asimismo, en los pasajes en los que Costa emplea el término *Esserci* (con el que el primer traductor italiano tradujo *Dasein*) pero sin hacer una cita textual de Heidegger, se ha considerado oportuno acudir a la expresión gaosiana «ser ahí», en lugar de dejar, tal y como hace Rivera, la expresión original alemana.

El enemigo
ya no tiene el poder de acorralarme.
He atravesado forestas de ídolos,
abriéndome paso con el hacha.
¡Cómo se derrumbaban!
He barajado
todo lo que antes estimaba
y gracias al cielo
ha quedado mucho, que es sólido.

NÂZIM HIKMET

Introducción

Acerca de Heidegger se ha escrito muchísimo, por eso un libro más sobre este pensador requeriría algunas justificaciones. Sin embargo, vacilamos en definir esta que presentamos al público como una investigación acerca de Heidegger. Se trata, más bien, de un trabajo que intenta leer sus textos desde un ámbito de problemas característicos del *debate filosófico actual*, el mismo por el que, por así decirlo, nos hacemos dictar las cuestiones. No nos preocupamos demasiado por hallar las preguntas de Heidegger: buscamos respuestas para *nuestros* interrogantes, o por lo menos *otro modo de preguntar*.

Que en rigor no se pueda hablar de un libro acerca de Heidegger lo manifiesta ante todo el hecho de que no hay huella, en estas páginas, de esa precisión filológica —que no deja de ser necesaria en otro contexto— que caracteriza gran parte de la bibliografía sobre Heidegger. Nuestro interés no está dirigido a los pequeños o grandes giros de su pensamiento. No solo no se apunta a determinar el gran giro en el que «todo se invierte», sino tampoco los pequeños, mínimos, desplazamientos de acentos o de perspectivas que pueden caracterizar el pensamiento de Heidegger en los años posteriores a *Ser y tiempo*.[1] Además, el lector no hallará en estas páginas casi ninguna alusión a los que generalmente han sido los grandes temas relacionados con este pensador, y en los que, una vez tras otra, los intérpretes se han detenido. Nunca se examina ni se menciona el problema del sentido del ser, y por ende la problemática de la metafísica y de la historia de la metafísica, del destino del ser y de su olvido. Pero tampoco se hace mención de un tema, que por cierto no carece de interés, como lo es el nexo entre metafísica y técnica, al igual que muchos otros: el acontecimiento, la estructura de la existencia, la verdad como *aletheia*, etc. En este sentido, presentar este trabajo como una investigación acerca del pensamiento de Heidegger sería algo injustificado.

Esto no quiere decir que el autor de estas páginas no sienta interés por los temas antes mencionados. Sencillamente, por ahora, prefiere limitarse a cuestiones más menudas y modestas. Y sin embargo, semejantes cuestiones —según creemos— son necesarias para acceder, posteriormente, a un examen de las grandes cuestiones. Una reflexión acerca de lo que le acaece a nuestro ser occidental hoy, del mismo modo que la pregunta sobre qué es lo que caracteriza la identidad de Europa requiere una clarificación conceptual preliminar de toda una serie de otras cuestiones, que de antemano resultan casi un detalle

o marginales y que son precisamente las que intentamos desarrollar en estas páginas. Pero si decidimos comenzar por Heidegger es porque hay un motivo. La referencia a sus textos no es un pretexto.

Después de los años en los que parecía normal una cierta desconfianza en la razón, que son los mismos en los que se hallaba cierto placer en anunciar su crisis inexorable e incesante, parece que otras urgencias han empezado a hacerse valer. Pues nos hallamos de nuevo ante la propuesta de una idea de razón capaz de dominar el acceso a lo real, de conocerlo y de señorearlo. Se trata de una tentativa que toma al menos dos direcciones, opuestas y complementarias: por un lado, renace la concepción según la cual la ciencia puede ofrecernos un mapa satisfactorio de la realidad y también de quiénes somos, más aún ahora que los progresos en el campo de la ciencia cognitiva y de las neurociencias permiten —a juicio de algunos— dar razón de muchos hechos de nuestra conciencia que antes eran inexplicables, de manera que muchos de los problemas que tradicionalmente pertenecían al ámbito de la filosofía parece que deben hallar un esclarecimiento satisfactorio en estos nuevos campos de investigación. De acuerdo con semejante dirección, parecería que la filosofía tiene que disolverse, ya que sus problemas tradicionales tienen que quedar reabsorbidos —en opinión de algunos— en un nuevo y más controlable ámbito de discusión.

Por otro lado, parecería que el hecho de que esté en apuros una noción de racionalidad construida sobre la base de oposiciones binarias como verdadero/falso, razón/sinrazón, tiene que dar lugar solamente a una concepción según la cual «todo sirve».[2] Si no es posible determinar lo que es verdadero y lo que es falso de manera universal, si no es posible de una vez por todas decidir quién tiene razón y quién no, entonces no podemos sino alentar la proliferación de las más variadas concepciones e incrementar nuestra capacidad de tolerar las diferencias, *renunciando a plantear cuestiones de verdad*.[3] En otros términos, parece que la filosofía se halla ante dos alternativas opuestas que tienden a disolverla: por un lado, tiene que esperarse de la investigación científica una respuesta a sus problemas tradicionales; por otro, tiene que emprender simplemente una terapia disolutiva. Dicho de otro modo, debemos convencernos de que esos que plantea la filosofía son falsos problemas, creados por los engaños de nuestro propio lenguaje.

El motivo por el que aquí retomamos a Heidegger es la atracción que sentimos por su *modo de declinar la problemática trascendental*, esto es, ese interrogante que se pregunta *qué es aquello a partir de lo cual un discurso se constituye*, qué es lo que queda impensado en lo que se presenta como la evidencia misma. En lugar de hacer un *uso directo de la razón* —apuntando a decir quién tiene razón y quién no, o a determinar «cómo han sido realmente las cosas»— Heidegger parece sugerir la necesidad de interrogarse acerca de su origen, acerca de sus formas, acerca de sus mutaciones históricas, acerca de cómo se ha podido constituir en sus formas actuales, acerca de sus límites históricos y sistemáticos, y, por ende, acerca de lo que probablemente ha *debido remover y marginar*. Claro que un discurso como este puede considerarse como una llamada al irracionalismo o como un ahondamiento en cuestiones como mínimo ociosas, en lugar de dejarse instruir por los resultados positivos de las ciencias. Se puede decir

esto. Y sin embargo este tipo de preguntas es el que caracteriza toda la tradición filosófica, la misma que habría que abandonar si se llegara a considerar ociosas preguntas de este tipo. Y es que —sin ir más lejos— de Kant a Husserl, la tradición filosófica se ha comprendido a sí misma como *vigilancia crítica sobre su propio discurso*. El problema central de una filosofía trascendental no es otro que el siguiente: ¿desde dónde hablo? ¿A partir de qué cosa se constituye ese saber que tengo?

Y es que, efectivamente, después del asentamiento de los saberes positivos, nos hallamos ante dos concepciones distintas de *lo que es la filosofía*. Hasta hace un tiempo, autores tan distintos como Aristóteles, Kant y Husserl coincidían en la idea de que la filosofía debe determinar los ámbitos en los que se estructura el ser o la razón, de los que las ciencias particulares representarían una articulación. La filosofía entonces queda determinada como lo que, situándose en la base del saber, unifica las distintas disciplinas, que, de no ser así, estarían desconectadas. Por ejemplo, podemos estudiar al ser humano desde un punto de vista biológico, psicológico, social, histórico, y hasta desde un punto de vista meramente químico-físico. Pero, puesto que el ser humano es *un* objeto unitario, se trata de aclarar cuáles son las relaciones que guardan sus componentes, si entre ellos existe una relación de fundación, por la que hay estratos a los que se añaden otros pero sin dejarse reducir a estos últimos, o si los así llamados estratos superiores deben remitirse a los inferiores (por ejemplo si los estados psíquicos deben remitirse a los físicos). La tarea de la filosofía consistiría entonces en la definición de las distintas regiones del ser y de las relaciones de fundación entre ellas. Desde semejante determinación de los ámbitos del ser (en la tradición clásica) o de la razón (en la tradición moderna) las ciencias pueden desarrollarse a condición de que queden arraigadas en las respectivas ontologías regionales.

Sin embargo, según este modo de considerar la relación entre filosofía y ciencia, parece que hoy la exigencia de una unidad del saber puede plantearse tan solo de una forma muy debilitada. Se podría decir que la filosofía puede mantener su *oficio* que apunta a la unidad del saber, pero no en tanto que esté habilitada para definir y delimitar anticipadamente, es decir, a priori, las esferas del saber, arrogándose un derecho no justificable, sino, de manera mucho más modesta, trabajando *con y a partir de los resultados de las ciencias empíricas*, y tratando de hallar nexos entre sectores disciplinarios diferentes.[4] En este sentido, la filosofía *puede tender a la concepción del mundo*, pero de manera inversa respecto a lo que sucedía con las filosofías fundacionales. Mientras que, en estas, la filosofía debe determinar *a priori* los ámbitos y las relaciones entre las disciplinas, en su forma debilitada, es la filosofía la que queda *remolcada por las ciencias*. Y ello porque no circunscribe las regiones ontológicas en las que estas trabajan, sino que se hace interrogar por los resultados específicos y por los nexos que los descubrimientos científicos ponen en primer plano. En este sentido, la filosofía tiende a la concepción del mundo, pero sacándola del desarrollo de las ciencias en lugar de ofrecérselas como su base y ámbito de trabajo.

Acudir a Heidegger significa para nosotros, ante todo, acudir a una *distinta concepción del trabajo filosófico*, que halla su origen en la reflexión fenomenológica y

en el hecho de que Husserl hace hincapié en la noción de «filosofía primera». La tarea de la filosofía es, para él, interrogarse acerca del *lugar en el que se constituye el saber*, delimitando, de esta manera, las diversas ontologías regionales, de suerte que «la "filosofía primera" en sentido directo [...] es la ciencia de los principios, o sea, la ciencia de las clarificaciones, de las justificaciones y de las atribuciones últimas de sentido».[5] Si queremos dar razón, fundamentar los nexos entre los saberes, entonces debemos interrogarnos acerca del lugar en el que los conceptos y los mismos ámbitos ontológicos se constituyen. Husserl señala en primer lugar que las ciencias, incluso las más desarrolladas, surgen y se desarrollan a partir de «conceptos y supuestos que se derivan de la apercepción precientífica del mundo»[6] y por eso mismo conllevan suposiciones que aún no han sido aclaradas: el discurso de las ciencias se constituye a partir de un ámbito que le antecede y que la racionalidad, en su uso directo, no problematiza. Es por eso por lo que la actitud natural (uso directo de la razón) debe quedar suspendida, para exigir un excedente de racionalidad.[7] Las ciencias están sometidas a principios no examinados, que siguen siendo tales hasta que no se abandone la actitud ingenua de la ciencia natural.

Esto es como decir que las ciencias se apoyan en fundamentos que las anteceden y que representan su apertura o, en otras palabras, la condición de posibilidad de su ámbito de discurso. Heidegger, al desarrollar esta temática en otra dirección, indica una vía que evita tanto la dirección fundacional que apunta a sacar a la luz una razón ahistórica desde la cual se torne posible determinar los ámbitos regionales[8] como la dirección debilitada que abandona la cuestión del fundamento instando a conformarse con los resultados de las ciencias empíricas. Y, al respecto, remite la división misma de las ontologías regionales al *modo como un cierto mundo va estructurándose*, de suerte que las ontologías regionales hallan en este su fundamento.

Remontarse a Heidegger significa entonces interrogarse acerca de las bases sobre las que la racionalidad contemporánea ha podido construirse, transformar en análisis filosóficos la sospecha de que, en el lugar mismo de la razón, a sus espaldas, pueden tener lugar juegos que encantan, y que justamente por ello es necesario un ejercicio de la razón *distinto* de su ejercicio espontáneo, en palabras de Lévinas, hay que «vigilar para desmontar ilusiones. Es necesario no dormirse, hay que filosofar. Que haya necesidad de una filosofía *distinta al "sentido común"* y de la investigación científica, en esto consiste la novedad del criticismo».[9]

Sin embargo, los análisis que se llevan a cabo en este libro no alcanzan esos resultados y ese nivel de problemas. Según decíamos, se trata más bien de interrogarse acerca de cuestiones que se nos antojan *preliminares*. En primer lugar, acerca de la diferencia antropológica, la especificidad de la posición del hombre respecto al reino más vasto de la animalidad. Una diferencia que, a juicio de algunos, sería solo de grado, y no de naturaleza, como si el hombre fuera tan solo un animal al que se le ha añadido algo, que, una vez tras otra, o según el contexto, puede ser la racionalidad o el lenguaje. Ahora bien, ciertamente el hombre es un animal que habla, que elabora razonamientos, pero estos elementos podrían no ser suficientes para determinar su especificidad respecto a los otros animales.[10] Además, la cuestión de la especificidad del ser humano parece

plantearse como decisiva, sobre todo ahora que se habla con cierta facilidad de *renacimiento de la naturaleza humana*. Y resulta interesante que se analice la determinación de la naturaleza humana, localizada en sus especificidades cognitivas, *a partir de operaciones que puede realizar una máquina.*[11] De este modo, la naturaleza humana se convierte en el conjunto de las operaciones cognitivas que es capaz de realizar.

Ciertamente no se trata de negar el hecho de que el ser humano tenga capacidades cognitivas específicas. Pero Heidegger nos señala la necesidad de modificar completamente la cuestión, siempre y cuando nuestro problema sea el de hallar un acceso a la especificidad de lo humano. Y es que, aun antes de las cuestiones tratadas, es el enfoque lo que diferencia el planteamiento de Heidegger de las tentativas recientes de determinación de la naturaleza humana. Tentativas, estas, que ni siquiera son tan recientes, ya que es el propio Heidegger quien menciona varias veces el intento de determinar la esencia del hombre a partir de un modelo cibernético como el de Wiener. Heidegger, en la estela de von Uexküll, abandona lo que en términos muy amplios podría definirse como una *aproximación mentalista*, que es precisamente el motivo de su polémica constante con el cartesianismo. Hay que desplazar el ámbito del discurso de la naturaleza de la mente al tipo de mundo en el que un viviente se halla viviendo, y la diferencia entre el hombre y el animal debe quedar trazada a través de la *descripción del distinto tipo de ambiente en el que ellos viven*. Claro que en un segundo momento cabe preguntarse qué tipo de mente (y hasta qué tipo de cerebro) es necesario poseer para poder estar abiertos a un cierto tipo de mundo, pero *es desde el polo objetual de la correlación intencional desde donde hay que partir* para luego poder remontarse a los momentos noéticos (o mentales) que le corresponden.

En este sentido, si, por un lado, en el trasfondo de nuestra reflexión se halla la reanudación de la idea de naturaleza humana tal y como se configura en las ciencias cognitivas, que, a esta altura, apuntan a presentarse bajo muchos aspectos como «filosofía primera», por otro, hay una tematización filosófica de los elementos conceptuales necesarios para un examen de lo que se llama *proceso de hominización*. Claro que esta problemática pertenece al ámbito de las ciencias positivas, de la biología evolutiva a la paleoantropología. Y, sin embargo, estas ciencias se establecen a partir de una red conceptual que abre el espacio de su trabajo y de sus interrogantes. Por eso resulta necesaria una reflexión filosófica acerca de *los criterios que deben guiar la investigación empírica.* Para poder plantearnos el problema de la hominización, antes debemos poseer un concepto lo suficientemente elaborado de qué podemos entender por «hombre», esto es, *en qué condiciones estaremos dispuestos a hablar de hombre*. Antaño semejante cuestión se llamaba trascendental, y, retomando a Heidegger, nosotros nos situamos justamente en ese horizonte. El criterio de Heidegger nos induce a buscarlo precisamente en la noción de mundo: *tenemos que destacar las diferencias estructurales entre el mundo ambiente animal y el mundo ambiente humano.*

Esta problemática del mundo, entendida como el criterio decisivo para marcar la diferencia antropológica, está estrechamente relacionada con la *cuestión del significado*.

En efecto, Heidegger sugiere que el mundo humano está caracterizado como *una totalidad coherente de significados*. En otros términos: al cerebro llegan estímulos, pero el ser humano experimenta significados. Lo cual, obviamente, implica tomar distancia de toda teoría conductista del significado, ya que si asumiéramos que el significado es simplemente la respuesta a un estímulo, entonces, lejos de dar razón de un fenómeno, lo habríamos disuelto.

Ahora bien, si se decide rechazar el planteamiento conductista en sus varias formulaciones, parecería que el problema del significado remite únicamente al análisis, bajo muchos aspectos rico y refinado, que le ha reservado la tradición analítica de matriz anglosajona, de Russell a Davidson y Dummett. Aquí, en cambio, quisiéramos destacar que la reflexión heideggeriana es justamente la que puede proporcionarnos las líneas elementales para la construcción futura de una teoría satisfactoria del significado. De ahí que en este trabajo se privilegie la breve confrontación que el joven Heidegger mantuvo con los trabajos de Frege. Lo cual, a nuestro juicio, define un ámbito de discusión con base en el cual podemos interrogar a Heidegger en un diálogo provechoso con las teorías contemporáneas del significado. En particular, creemos que es posible afirmar que Heidegger siente como propia la necesidad, que sintió Frege, de expulsar los pensamientos de la mente, sin por ello desplazarlos a un tercer reino, sino, más bien, colocándolos en el mundo en el que se halla el sujeto hablante. Decir que lo que caracteriza al hombre es la relación con el lenguaje puede resultar en efecto trivial a no ser que se plantee la pregunta *qué es eso a partir de lo cual habla el hombre, a saber, qué relación guarda con sus palabras y con su discurso.*[12] Desde Heidegger —según creemos— se torna posible empezar a plantear semejantes problemáticas, y por ende encaminar una pregunta acerca de la estructura de la racionalidad, y ello porque quizás *el sujeto hablante es él mismo un efecto de discurso antes de ser el sujeto que domina su saber*.

El Heidegger que sale a la luz a través de una confrontación —que no hemos querido explicitar demasiado para no cargar el texto— por un lado, con las teorías analíticas del significado y por otro con el núcleo del pensamiento de Ferdinand de Saussure, a nuestro juicio irrenunciable también en el campo estrictamente filosófico, es un pensador que considera necesario preguntarse siempre dentro de qué límites se constituye nuestro discurso, *en lugar de hacer un uso directo de la racionalidad que nos llega*.

En otras palabras, es de la mano de Heidegger como se torna posible liberarse de una concepción según la cual la razón parece presentarse como algo que está fuera del discurso de los hablantes. Y esta probablemente ya es una censura que opera en la forma moderna de la racionalidad. Por ello, por poner un ejemplo, pensar o hasta *exigir* que la ética no se haga valer frente al derecho o a la política significa censurar un móvil estructural de la racionalidad, significa pretender una fragmentación del sujeto que, una vez tras otra, tendría que dejar a un lado la ética, la ciencia o la política. Se trata entonces de preguntarse si no hay un cierto imperialismo en esta idea de razón, y sobre todo una ilusión fundamental. Pues si es cierto que hay separación entre las esferas, no es menos cierto que estas esferas exhiben una solidaridad estructural de acuerdo con una

visión de conjunto; *lo cual opera en todo hablante*. Que, por ejemplo, un hablante pueda considerar que en un discurso político o jurídico no hay cabida para cuestiones de carácter ético ya es la expresión de una cierta concepción de la ética, ya es un discurso con sus móviles y sus destinatarios (a veces con sus adversarios). Pero para semejante hablante ya está en marcha una censura. La pregunta «¿quién habla?» desaparece, y su discurso se convierte en *el discurso de la razón.* Una censura que pretende producir una (petición de) censura en el discurso del otro: *tu discurso es racional a condición de que aceptes mis parámetros de racionalidad*.

Interrogarse acerca de cuestiones menudas pretende ser para nosotros un punto de partida para evitar los límites de una práctica de la racionalidad que funciona sobre la base de oposiciones binarias (verdadero/falso, razón/sinrazón), y para seguir interrogándonos de manera renovada acerca de las raíces de aquello que denominamos racionalidad y evidencia, porque quizás no es posible encontrar *al otro* si no somos capaces de dar un paso hacia atrás para cuestionarnos acerca de nuestro propio punto de vista, captando de esta manera algo que no nos es propio, la imposibilidad del discurso de apropiarse de su origen, *una alteridad que opera en el discurso mismo del sujeto.* Antaño era justamente este paso hacia atrás, esta desconfianza ante la evidencia plena, lo que caracterizaba la esencia del discurso filosófico. En este sentido, nuestro trabajo apunta a insertarse en esa línea de investigación que ve *la filosofía como una interrogación acerca de las raíces ocultadas de nuestros discursos*.

Finalmente, puesto que es la noción de mundo el núcleo desde el cual intentaremos organizar todas las otras cuestiones, puesto que el sujeto puede hablar solo en tanto que ya está abierto a un mundo, en tanto que ya habita un mundo, esto es, una totalidad de significados que no domina pero que representan la condición de posibilidad de su discurso, no hemos podido sino plantear, en el último capítulo, la cuestión del origen del mundo, a saber, *qué es lo que abre una totalidad de significados estructuralmente solidarios.* También en este caso creemos que Heidegger puede proporcionar unas líneas directrices y unos hilos conductores significativos. En especial, nos ha parecido que la cuestión puede abordarse como propia del lenguaje, pero abandonando una idea monolítica del mismo. *Existen usos del lenguaje*, y hay uno en el que lo que vale del lenguaje es su capacidad evocativa: el símbolo. Es probable que se inserte esta noción con demasiada rapidez. Pero no era posible desarrollar ulteriormente este tema de acuerdo con la dirección que nos interesa sin ir completamente más allá del discurso de Heidegger, que, de esa forma, se habría convertido en un mero pretexto para decir otras cosas. Hemos decidido dejar entonces este último capítulo con un aspecto «pobre». Y, sin embargo, también en este caso creemos que las líneas directrices que pueden surgir de la lectura de Heidegger permiten plantear según nuevas bases la cuestión del pensamiento mítico, de lo sacro y de la relación entre símbolo y mundo, del mismo modo que la relación entre símbolo e historia. Baste parar mientes en la distancia que puede separar el planteamiento de Heidegger de la idea, hoy tan difundida en el ámbito de la antropología de la cultura, según la cual «el concepto es el "significado" del símbolo».[13] Pero hemos preferido no abrir una discusión de semejantes planteamientos.

Al lector le señalamos que los mismos se hallan en el trasfondo de estas páginas. Creemos que la breve confrontación con Eliade puede ser suficiente para indicar las líneas elementales que debería adoptar un análisis fenomenológico del símbolo. Otro trabajo se encargará de desarrollar en detalle semejante problema.

Según lo hemos aclarado desde el principio, en estas páginas no se trata de reconstruir el «camino del pensamiento» de Heidegger. Planteamos problemas y nos preguntamos si los textos de este filósofo pueden indicarnos un sendero. Si de esta forma hemos sido fieles o infieles a Heidegger es para nosotros una cuestión ociosa. Leyendo a Heidegger nos ha parecido que, razonablemente, es posible retomar y examinar algunos motivos de su pensamiento.

En síntesis, este que presentamos es un trabajo que se interroga acerca de las relaciones entre experiencia y lenguaje. Y, sin embargo, no diríamos que hemos planteado las bases de una fenomenología de la experiencia y del lenguaje. Pues el planteamiento no es otro que una interpretación de Heidegger y esto significa que se retoman argumentos que se consideran razonables, *pero se desatienden muchos otros* que no es posible hacer derivar de los textos de este autor sin ejercer una evidente violencia. Lo cual no desvirtúa el hecho de que hemos apuntado a delinear *algunos elementos* que una fenomenología de la experiencia y del lenguaje debería adoptar.

A fin de sacar provecho de la enseñanza de Heidegger, hemos insertado constantemente nuestra interpretación en el debate teorético actual, y en cierta medida hemos intentado hacerla derivar del mismo. De esta manera, han sido evocados autores y posiciones filosóficas que, sin embargo, han sido *utilizados* con mucha libertad y con vistas a poner de manifiesto la peculiaridad de la posición de Heidegger. Somos los primeros en tener conciencia de este uso parcial. De todos modos, quisiéramos aclarar que en ningún caso hemos tenido una pretensión polémica. Polémica, ironía y énfasis son tres actitudes que quisiéramos que permanecieran extrañas a nuestra manera de proceder. Si a pesar de las intenciones del autor se hubieran infiltrado en nuestra escritura, seríamos los primeros en lamentarlo.

1 Hemos intentado analizar la génesis y el desarrollo del pensamiento de Heidegger, al igual que las relaciones que guarda su pensamiento con la cultura de la época, en *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milán, Vita e Pensiero, 1993. Acerca de los «giros» que caracterizan el pensamiento de Heidegger en el periodo que se extiende desde *Ser y tiempo* hasta el año 1930, véase F. Cassinari, *Mondo esistenza verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (*1927-1930*)*, Nápoles, La città del sole, 2001.

2 P.K. Feyerabend, *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 12. Escribe Feyerabend: «Sin "caos", no hay conocimiento. Sin un olvido frecuente de la razón, no hay progreso [...] Y la Razón, por fin, irá a unirse con todos aquellos otros monstruos abstractos como la Obligación, la Obediencia, la Moralidad, la Verdad y sus predecesores más concretos, los Dioses, que se emplearon en otro tiempo para intimidar al hombre y limitar su desarrollo libre y feliz: se marchita...» (pp. 166-167).

3 Escribe, por ejemplo, Lyotard: «¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo. ¿El consenso obtenido por discusión, como piensa Habermas? Violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Y la invención siempre se

hace en el disentimiento. El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable» (J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 4-5).

4 Tal es el programa que, por ejemplo, caracterizaba el movimiento del positivismo lógico, que se proponía el objetivo de la *unificación de la ciencia*. Su intento es conectar y coordinar las adquisiciones de cada investigador en los diversos programas científicos (Cfr. H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Viena, 1929). De una manera más amplia el problema lo percibe también Habermas, quien plantea la cuestión de las relaciones entre las varias articulaciones de la razón (cognitivo-instrumental, práctico-moral y estético-expresiva), pero no sin dejar en claro que la filosofía debe abandonar «las funciones difíciles de acomodadora y de juez» con vistas a «mantener otras más modestas como vigilante e intérprete» (J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998, p. 14).

5 E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen* 1906-07*)*, Husserliana, XXIV, 1984, p. 165.

6 Ibíd., p. 96.

7 Emmanuel Lévinas observa, respecto de la reducción fenomenológica, que la misma consiste en tratar de despertar, en un sujeto absorbido, en toda su lucidez, por su objeto, una vida que la evidencia absorbió e hizo olvidar o convirtió en anónima. Dicho de manera más general, se trata de descender de la entidad esclarecida en la evidencia del sujeto que en ella más que anunciarse se apaga (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982, 1992).

8 En el ensayo antes citado, Habermas destaca, por ejemplo, que «se da una relación entre la teoría *fundamentalista* del conocimiento, que atribuye a la filosofía la función de un *acomodador* de las ciencias, y un sistema de conceptos *ahistórico* que cubre la totalidad de la cultura y al que la filosofía ha de agradecer la función, no menos dudosa, de un *juez* con jurisdicción en el campo de la ciencia, de la moral y del arte» (J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, *op. cit.*, pp. 12-13).

9 E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée, op. cit.*, p. 35.

10 Acudir a la cultura y al lenguaje resulta a veces dramáticamente insuficiente. Al respecto, Daniel C. Dennett escribe lo siguiente: «Nosotros somos la única especie que tiene un medio *suplementario* de conservación y de comunicación del proyecto: la cultura» (D. C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the meanings of life*, Nueva York, Simon and Schuster, 1995 [trad. cast. *La peligrosa idea de Darwin*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999]. Pero qué debe entenderse por «cultura» resulta fundamentalmente ambiguo, y la referencia a los memes se asemeja más a una historia fantástica que a un análisis dotado de un cierto grado de rigor.

11 Recuérdese la importancia que cobró el debate en torno al partido de ajedrez entre Deep Blue y Kasparov. Cfr., por ejemplo, «Did Deep Blue's Win over Kasparov Prove that Artificial Intelligence Has Succeeded? A Debate between Hubert Dreyfus and Daniel Dennett», en *Constructions of Mind: Artificial Intelligence and the Humanities*, 4, 2, 1995; luego en S. Franchi y G. Guzeldere (eds.), *Mechanical Bodies, Computational Minds. Artificial Intelligence from Automata to Cyborgs*, Cambridge, MIT Press, 2005, pp. 264-279.

12 Y es así que un autor como Dennett hace hincapié en la importancia del lenguaje, por ejemplo, cuando afirma que nosotros tenemos el lenguaje, el instrumento primario de la cultura, y el lenguaje nos ha abierto nuevas regiones del espacio de los proyectos que solo nosotros conocemos (*La peligrosa idea de Darwin*...). Sin embargo, queda como un enigma sin resolver qué es lo que significa que «el lenguaje abre nuevas regiones».

13 C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.

1. La diferencia antropológica y la cuestión de la animalidad

§ 1. La esencia del hombre y la animalidad

Uno de los aspectos de mayor interés en el debate filosófico contemporáneo sigue siendo sin duda el de la peculiaridad del ser humano, sobre todo desde que el evolucionismo darwiniano propuso que se considerara la diferencia entre el hombre y los otros seres vivientes como una diferencia de grado y no de estructura. El ser humano sería un animal más complejo, pero no representaría un elemento de discontinuidad respecto de los otros vivientes. Y fue precisamente con referencia a este tema como se desarrolló a comienzos del siglo XX la que luego quedará definida como antropología filosófica. Esta, si bien teniendo en cuenta los resultados proporcionados por las ciencias empíricas, buscaba un *criterio* capaz de diferenciar al hombre de los otros seres vivientes. En efecto, aun admitiendo que el ser humano es el resultado de un desarrollo interno de la evolución natural, permanece intacta la necesidad de aclarar *cuándo*, es decir, en qué momento del desarrollo, y *en qué condiciones*, estaremos dispuestos a hablar de «naturaleza humana».

Aquí apuntamos a interrogar y a poner a prueba el pensamiento de Heidegger justamente a partir de la cuestión antes mencionada y del debate actual en torno a ella, y por ende a partir de un enfoque determinado, *el de la animalidad*, que nos impone inmediatamente una confrontación con la antropología filosófica.[1] Sin embargo, la relación de Heidegger con esta no es fácil de definir. Por un lado, no hay duda de que *Ser y tiempo* puede considerarse como una obra de antropología filosófica, sobre todo en la medida en que se propone trazar los rasgos fundamentales de un análisis de la existencia humana. Por otra parte, aunque el propio Heidegger explicita que «llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica "conforme a la naturaleza del hombre", y que las cuestiones filosóficas fundamentales terminan resumiéndose en la pregunta "¿qué es el hombre?"»; sin embargo, reitera, con una intención polémica dirigida evidentemente contra la naciente antropología filosófica, que su ontología fundamental o metafísica del *Dasein* «difiere en principio de toda antropología, aun de la filosófica».[2]

De esta manera, sale a la luz la dificultad que siempre ha caracterizado la relación de Heidegger con la antropología filosófica, y ello porque si, por un lado, entre sus objetivos

no figura la elaboración de una disciplina semejante, por otro, no puede sino destacar la peculiaridad y la especificidad del ser humano respecto a los otros vivientes.[3] Es por ello por lo que el problema de la diferencia antropológica se plantea a lo largo de todo el camino del pensamiento de Heidegger, que probablemente está marcado, mucho más de lo que estemos dispuestos a creer de antemano, por un contexto interpretativo que resulta determinado por la cuestión de la animalidad. Por otra parte, las tentativas de dar razón de la esencia del hombre a partir del animal representan *la esencia misma de la determinación clásica del hombre*. Heidegger es perfectamente consciente de ello, tal y como se puede apreciar en *Carta sobre el Humanismo*, donde señala que

> el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la *animalitas*, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. Porque, en principio, siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga al alma a modo de *animus sive mens* y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. [...] La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*.[4]

En otras palabras, la definición clásica del hombre como «animal racional» determina al ser humano como un animal al que se le ha añadido la razón. Heidegger, por su lado, nunca ha dejado de oponerse justamente a semejante determinación del hombre. En el marco de una reflexión acerca del nihilismo europeo aclara muy bien el punto de su disenso:

> El *logos* es comprendido como una facultad que permite al ser viviente «hombre» conocimientos superiores y más amplios, mientras que los animales no pasan de ser seres vivientes «irracionales», *a-loga*. Qué y cómo la esencia de la verdad y del ser y la referencia a este determinan la esencia del hombre, de manera tal que ni la animalidad, ni la racionalidad, ni el cuerpo, ni el alma, ni el espíritu, ni todos ellos juntos alcanzan para comprender de modo inicial la esencia del hombre, es algo que la metafísica nada sabe ni *puede* saber.[5]

De este modo, Heidegger asevera que a su juicio, tanto para el análisis metafísico como para el científico, sigue siendo inaccesible aquello que le permite a un cierto animal acceder a la racionalidad. Que es como decir que siguen siendo enigmáticas las condiciones de posibilidad en virtud de las cuales el ser humano ha podido constituirse como un ser abierto a la idea de verdad, a saber, lo que ha permitido *la emergencia de un ser para el que una afirmación puede ser verdadera o falsa y una acción buena o mala*. De un ser, entonces, que pretende dejarse guiar en su vida por la razón.

La teoría evolucionista, que considera al ser humano como una mera variante dentro del reino animal, se ha insertado en la determinación clásica del hombre, exacerbando lo que ya estaba en ella contenido hasta el punto de interpretar la cultura y la historia como un momento dentro del movimiento general de la vida orgánica. El ser humano, entonces, podría interpretarse como el resultado de una regresión de los comportamientos innatos, una concepción esta que Heidegger conocía muy bien, ya que en semejante problema se había detenido Scheler en un ensayo del año 1913,[6] al que el propio Heidegger hará referencia al menos a partir del año 1923.

§ 2. El rechazo de la determinación teológica y la crítica a Scheler

En este ensayo, que bajo muchos aspectos está en la base de la antropología filosófica, razón por la cual conviene tomarlo como punto de partida, Scheler había llegado a la conclusión de que «la única idea del "hombre" con sentido es por completo un "*teomorfismo*", la idea de un X que es una copia viva y finita de Dios, una analogía suya, una de sus innumerables sombras sobre el gran trasfondo del ser».[7] Ese ser que es el hombre emerge entonces solamente cuando logra manifestarse la idea de Dios, que, por consiguiente, es constitutiva de lo humano, y justamente por ello lo específico del hombre consistirá en su búsqueda de Dios. Hasta que el hombre construye instrumentos, hasta que sigue siendo hombre natural, no se produce ninguna ruptura. En tanto que *homo naturalis* el ser humano ha sido animal, es animal y así quedará. La auténtica ruptura no hay que buscarla —según Scheler— en la evolución natural, sino en el aparecer de algo que no tiene ninguna razón en el orden del desarrollo fisiológico, anatómico o psicológico, y por ello mismo «se intuye que hay *una idea del* hombre, según la cual este es el lugar donde emerge y se interioriza un orden objetivo, esencialmente distinto de toda la naturaleza y que se llama espíritu, cultura, religión».[8]

Desde el punto de vista de la evolución animal, podemos explicar cómo se ha desarrollado el homínido a partir de ciertos primates y cómo este proceso ha comportado el desarrollo de la masa cerebral y de la corteza. Pero todo ello no es suficiente, a juicio de Scheler, para explicar *el paso del animal humano al ser humano*. La cuestión decisiva no es el paso de los primates al animal humano, sino el aparecer del hombre: «Todo contribuye a hacernos creer —según escribe Scheler— que esta división eidética distingue al "hombre" como unidad natural y es indicativa de una división que opera *dentro* de la humanidad, y que es infinitamente más importante que la que separa, en sentido naturalista, al hombre del animal».[9] La diferencia antropológica no reside entonces en una supuesta superioridad biológica del ser humano, tal como la peculiaridad de este respecto a los otros animales no consiste en su distinta organización biológica, que, sin embargo, no deja de existir. Según Scheler, si

> resulta *biológicamente* injustificado el principio: «el hombre es el ser de valor más elevado», despréndese de ello claramente que ese principio logrará tan solo un sentido objetivo con la fundamentación de *otros* valores «más altos» que los *valores biológicos* [...] si valoramos de ese modo al «hombre», ya *suponemos*, de hecho, valores que son independientes de los vitales, a saber: los *valores de lo santo* y los *valores espirituales*.[10]

Ahora bien, a diferencia de quien había visto la emergencia de la inteligencia como un *faux pas* de la naturaleza, como el comienzo de una enfermedad llamada civilización, como un callejón sin salida que la vida hubiera embocado, Scheler ve en la aparición de la inteligencia la afirmación de un ser que se relaciona con valores, con unidades de significado y, entre estas, con una en particular, decisiva para el proceso de constitución de lo humano, es decir, la idea de Dios: «Un *quid* nuevo, relativo a la esencia y a la especie —y no al grado— aparece no en el *Homo naturalis*, sino solo en el hombre "histórico"» en relación con Dios; en ese hombre que adquiere una unidad suya solo en

virtud de lo que *debe* ser y de aquello en lo que debe convertirse: y precisamente en virtud de la idea de Dios, de una persona infinita y perfecta».[11]

Solo con la aparición de la idea de Dios emerge algo como el hombre en tanto que espíritu, en tanto que ser que se relaciona intencionalmente con un mundo de valores trascendentes, valores que no es posible hallar en la estructura biológica y de los instintos. Nada, desde el punto de vista de la complexión anatómica, del funcionamiento neurofisiológico, justifica y da razón del relacionarse con Dios. Los animales ni creen en Dios ni tampoco pueden ser ateos. Solo en el hombre surge semejante problema. De ahí mismo procede la definición de hombre que Scheler considera más acertada: «El "hombre", entendido en este sentido completamente nuevo, es la intención y el gesto de la "trascendencia" misma, el ser que reza y que busca a Dios».[12]

Contra esta determinación según la cual el hombre se constituiría en relación con ese ideal de perfección representado por la idea de Dios, Heidegger dirige su vena polémica ya en las lecciones del año 1923, donde destaca que de este modo Scheler «hace suya la teología antigua [...], pero mientras que los teólogos de antes al menos veían que estaban hablando de teología, Scheler le da la vuelta a todo, pervirtiendo de esa manera la teología y la filosofía. El método este de pasar por alto lo fáctico está aplicado con gran ingeniosidad en el libro».[13] El motivo por el que hay que rechazar el modo de proceder de Scheler es la falta en él de una descripción paciente de la existencia fáctica. Por el contrario, se proponen simplemente categorías de origen teológico que no pertenecen al repertorio fenomenológico. En particular, lo que hay que rechazar del planteamiento de Scheler es la idea implicada en las consideraciones recién citadas: que el hombre concreto sea una dualidad. Por una parte, es *homo naturalis*, impulsividad biológica, por otra, espíritu, racionalidad, apertura a Dios, tensión hacia algo que ya no tiene raíces biológicas.

En las lecciones del año 1923, Heidegger denuncia que en la base de la antropología de Scheler hay un *fundamental dualismo* que se deriva de la asunción dogmática de una cierta herencia teológica, y en particular de la idea del hombre como unidad de dos sustancias: el cuerpo y el alma. Al introducir la noción de persona, Scheler permanece en el marco de la determinación del hombre como *animal racional*, y —según escribe Heidegger en el año 1925— incorpora explícitamente en su concepción de la idea de persona la definición clásica del hombre, con una formulación que «tiene más de literatura que de reflexión científica».[14] Una antropología semejante es precisamente la que Heidegger quiere rechazar. En Scheler, la inquietud que caracteriza la existencia humana queda remitida a la relación que el hombre guarda con Dios, mientras que Heidegger tenderá a mostrar que la misma caracteriza y está implicada en el modo de ser típico del hombre, y por ello debe quedar remitida a la estructura del vivir, y en especial a la relación particular que el ser humano guarda con el tiempo.[15]

Presente desde las primeras fases de su pensamiento, la necesidad de señalar el modo de ser de lo humano, distinguiéndolo del animal, se presenta de manera preponderante en los años sucesivos a la publicación de *Ser y tiempo*. A primera vista, las razones de este interés podrían buscarse en circunstancias externas, por decirlo así, culturales: 1928 es el

año en que nace oficialmente la antropología filosófica. En efecto salen publicados *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* de Scheler, y *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* de Plessner, que plantean de manera más aguda la necesidad de elaborar lo específico de la antropología de acuerdo con las diferencias estructurales que existen entre el ser humano y los otros vivientes. Esto ciertamente impulsa a Heidegger, primero, a desarrollar los análisis de *Ser y tiempo* en la estela de una metafísica del «ser ahí» y, luego, a empeñarse en un examen de la animalidad, a partir de las lecciones de los años 1929-30 acerca de los *Conceptos fundamentales de la metafísica,*[16] un examen este que retorna en momentos decisivos del desarrollo de su pensamiento. Sin duda recibe los estímulos de todo un clima cultural, pero el motivo determinante que lo impulsa a saldar cuentas con la cuestión de la animalidad quizás haya que buscarlo en una exigencia interior que lo obligaba a aclarar *por qué* solamente el hombre tiene una comprensión de la noción de verdad, *por qué* solamente para el ser humano algo puede ser verdadero o falso, justo o equivocado, en lugar de simplemente placentero o no placentero.

§ 3. Hombre y animalidad: la cuestión del utensilio

Según Heidegger, solamente el hombre tiene un mundo o, mejor dicho, es formador de mundo, mientras que el animal es pobre de mundo y la piedra es totalmente falta de él. Interrogarse acerca de la noción de mundo es una manera para destacar, por medio de un análisis comparativo, lo específico del hombre respecto a los animales no humanos. Ahora bien, al determinar la noción de mundo, Heidegger observa que nosotros no vemos «estímulos», «sensaciones», y del mismo modo no vemos objetos meramente perceptivos, sino que *tenemos que ver con objetos de uso*, con cosas que sirven para alguna finalidad, en fin, con *medios,* y ello significa que el «modo inmediato del trato no es el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio conocimiento».[17] Solo a la praxis manipuladora se le revela, por ejemplo, el deterioro de un instrumento, mientras que nada semejante podría descubrirlo la más precisa determinación perceptiva. La percepción me ofrece ciertas formas sensibles, mientras que el desgaste del objeto puedo advertirlo solo cuando trato de usarlo. Los objetos de la experiencia son entonces originariamente *pragmata*, objetos que sirven para algo, y *la función que desempeñan dentro de una cierta forma de vida constituye su significado*. La mesa es esa cosa que sirve para escribir sobre ella, la pluma esa cosa que sirve para escribir. Nada que tenga lugar en la mente o en el cerebro, ni tampoco en un mundo de las ideas fuera del tiempo y de la historia. Los significados quedan definidos por el mundo en el que pueden surgir.

Pero entonces ¿no se podría decir que también el animal tiene mundo? A primera vista, ciertamente se podría observar que cuando un chorlito se aleja arrastrando el ala *como si* la tuviese quebrada y no pudiese volar, conduciendo lejos de su descendencia un potencial agresor y ejerciendo una evidente estrategia de «engaño», el «engaño» es en realidad una *disposición innata* limitada a la defensa de las crías. Sin embargo, ha sido observado que existen *simios que fabrican instrumentos* y que se transmiten hábitos.

Por ejemplo, grupos de simios genéticamente idénticos pero separados por un río han desarrollado hábitos extremadamente distintos, lo cual en apariencia nos obligaría a hablar de «cultura» y de significados también en relación con ellos. O también hay grupos de primates en los que los machos, en señal de sometimiento al macho dominante, imitan la postura de las hembras y muestran el trasero. Por otra parte, en los simios antropomórficos hallamos estrategias de engaño que dejan suponer no solo la presencia de creencias, *sino también la capacidad de atribuir creencias a los otros vivientes* y, por ende, de considerarlos como sistemas intencionales. Si consideramos animales como los delfines, los gorilas o los chimpancés, parecería surgir un «tipo de animal no humano que Heidegger omite», y este tipo de animal «es capaz de distinguir individuos y reconocerlos, se percata de su ausencia, celebra su regreso y responde a ellos *en cuanto* fuente de alimento, *en cuanto* compañero de juego u objeto de juego, *en cuanto* acreedor de obediencia o proveedor de protección, etcétera».[18]

Ahora bien, esta capacidad parecería inducirnos a tener que hablar de ser en el mundo y de ser con otros también respecto de estos animales o, en otras palabras, a atribuir a estos animales la capacidad de comprender significados y de relacionarse con los otros y, puesto que ponen en obra estrategias de engaño, la comprensión de la diferencia entre «verdadero» y «falso». Por otra parte, no se trata de descubrimientos asombrosos, destinados a alterar nuestra manera de pensar. Por cierto, Heidegger tenía presente argumentos de este tipo. Wolfgang Köhler había causado sensación con sus estudios acerca de la inteligencia de los simios, que, por ejemplo, eran capaces de utilizar bastones como instrumentos para alcanzar unas bananas colgadas del techo, y ello parecía demostrar que entre los simios antropoides y el hombre hay una cierta continuidad.[19]

El propio Scheler, ya en el año 1913, se había confrontado con la cuestión del *homo faber* y con los simios que usan utensilios, pero no sin aseverar que «no es el hecho de usar una cosa como medio que apunta a una finalidad lo que confiere la unidad esencial del utensilio».[20] Un animal, según Scheler, no tiene utensilios. Cuando un mono se sirve de bastones para lograr un determinado objetivo, o cuando usa palitos para extraer termitas y comérselas, no usa utensilios porque «lo que *distingue* el utensilio de un objeto "usado como simple medio" es justamente la unidad rigurosa de la *forma* de un material, que constituye al mismo tiempo esa unidad intrínseca significativa que trasciende el significado ocasional que le confieren al objeto todas esas finalidades con las que momentáneamente se lo usa».[21]

Un instrumento es un utensilio solo cuando es la concretización empírica de una idealidad (de un significado general, por ejemplo, del «palito»), y por consiguiente, un ser viviente se relaciona con un instrumento solo cuando apresa su forma ideal, cuando es capaz de relacionarse con la misma *sin requerir la mediación de un ejemplar empírico que de hecho se necesita en la percepción*. Tal y como hace el hombre que puede pensar el significado «bastón» aun cuando no vea ningún bastón. Por el contrario, a un animal se le puede ocurrir usar un determinado instrumento con vistas a un objetivo solo cuando el objeto se halla dentro de un cierto espacio sensomotor que le sugiere el uso según reglas puramente perceptivas.

§ 4. Los límites de la inteligencia sensomotora y la noción de mundo como totalidad

Heidegger retoma en *Ser y tiempo* consideraciones semejantes, pero las inserta en un nuevo contexto en el que desempeña un papel central la noción de mundo. Un ser se relaciona con un utensilio solo cuando, independientemente de la acción que está ejerciendo, el instrumento es una posibilidad presente, a pesar de que no esté dado perceptivamente, a pesar de que no esté al alcance de la mano «objetiva». *El hombre tiene un mundo porque para él los instrumentos están siempre a la mano.* Es probablemente por ello por lo que Heidegger usa el término *Zuhandenheit*. Para un ser humano la pluma, el coche y todos los otros instrumentos siempre están a la mano. Están disponibles aun cuando no estén perceptivamente presentes, y *también cuando las semejanzas relativas a la forma perceptiva desaparecen*. Por el contrario, los animales que estudia Köhler llegan a descubrir o a establecer un nexo de orden espacial y de uso entre un objeto y otro *solo a condición de que tales objetos estén ambos perceptivamente presentes*. Dentro de estos límites se mueve la inteligencia sensomotora. Si uno de los objetos se inserta en el campo perceptivo un cierto lapso de tiempo después de que el otro ha sido excluido, la relación entre los objetos deja de establecerse y el animal generalmente no se dedica a la búsqueda activa del objeto que ha dejado de ser visible y que en relación con el primero podría asumir la función de instrumento. De esta manera, por poner un ejemplo, para un mono la piedra para aplastar la nuez se convierte en una posibilidad solo cuando el instinto lo lleva a descubrir esta posibilidad, es decir, cuando ve la piedra.

Por otra parte, los experimentos de Köhler habían evidenciado que en determinadas condiciones visuales la capacidad de los chimpancés de utilizar bastones desaparecía. El psicólogo alemán había tratado de explicarlo con la «labilidad de la forma». Por ejemplo, el chimpancé ocupado en juntar una caña con otra manifiesta un evidente embarazo cuando «fortuitamente, las cañas están puestas en su mano de una cierta manera, o sea, son casi paralelas y se cruzan formando una x muy alargada».[22] En este caso, evidentemente, la configuración perceptiva no es lo suficientemente clara como para indicarle al animal lo que tiene que hacer. Esto pone de manifiesto que *el animal no tiene una relación con el objeto en tanto que significado (piedra, bastón), sino solo con semejanzas perceptivas que ponen en marcha un instinto.* Por eso puede volverse determinante la labilidad de la forma. El animal puede discriminar entre formas perceptivas, pero no puede comprender significados. Por el contrario, el ser humano no se relaciona con semejanzas perceptivas, sino con significados, esto es, con la cosa en tanto que tiene una función en un contexto, y justamente por ello puede captar la cosa en su identidad aun cuando la configuración perceptiva no sea del todo favorable o en caso de «labilidad de la forma».

Retomando a Husserl, quien había destacado que en cada vivencia se refleja toda la corriente de conciencia, Heidegger desarrolla la idea según la cual para un ser humano en cada utensilio está presente toda la red de remisiones en la que ese utensilio está inserto y es lo que es: *el hombre tiene utensilios solo porque tiene un mundo*. Para el hombre,

percibir un objeto significa comprender su posible función en el marco de una forma de vida. Y si es cierto que algo es un medio solo en el marco de una totalidad de remisiones, cuando un animal usa un objeto para lograr un objetivo determinado, no se relaciona con un medio. Usar ocasionalmente un objeto para satisfacer una necesidad no significa relacionarse con ese objeto en tanto que significado. En el animal algo se vuelve utilizable solo en la medida en que entra en la esfera del instinto, poniéndolo en marcha y poniéndose a su servicio, pero *sin poder manifestarse como significado*. Este puede tener lugar solo dentro de una totalidad de remisiones que es una apertura determinada, donde puede manifestarse en su posible uso respecto de toda una serie de remisiones, *independientemente del hecho de estar llamado a satisfacer actualmente una necesidad vital*.

En nuestra experiencia tenemos que ver con una multiplicidad de cosas: la tiza, la esponja, la pizarra, la cátedra. Una vez tras otra podemos utilizar solo uno de estos objetos, pero, cuando nos relacionamos con este en su individualidad, lo hacemos teniendo presente toda la serie de remisiones. Los objetos de uso no están, para nosotros, uno al lado del otro «de manera caótica y falta de relaciones».[23] Hay, en efecto, reglas que gobiernan las remisiones, que no dependen de la cercanía espacial y temporal, sino de su contenido objetivo: la tiza sirve para escribir en la pizarra, la esponja para borrar lo que ha sido escrito, etc. Semejantes remisiones están presentes *incluso cuando la tiza y la pizarra no estén espacialmente cerca.* El animal nota que algo puede «servir para...» solo ahí donde la contigüidad espacial sugiere un posible uso; en la experiencia humana, en cambio, se tiene experiencia de la tiza como lo que sirve para escribir en la pizarra aun cuando ninguna pizarra apareciera en las cercanías.

Por ello, *la remisión no es casual, sino objetiva*. Y esta objetividad no es algo que el ente tenga en sí mismo, sino que la saca de la cadena de remisiones en la que se halla. En un mundo sin escritura está excluido, en principio, que se pueda comprender la tiza, al menos en tanto que medio para escribir. Por tanto, solo quien comprende toda la serie de remisiones comprende qué es una tiza, porque «dentro de esta conexión las cosas guardan entre ellas relaciones específicas. Pero semejante conexión es anterior a las cosas, es lo que está en su base».[24] Para comprender el ente individual tenemos que poseer *de antemano* una comprensión de la totalidad de las remisiones, a saber, del mundo en el que estamos. Un objeto es para nosotros evidente, comprensible, solo si tenemos una comprensión previa de la totalidad de remisiones en las que está inserto.

Si por un momento imaginamos que no comprendemos lo que es un aula universitaria, que aquí podemos poner como ejemplo de una pequeña totalidad de remisiones, «veremos ciertamente unas cosas que están presentes, pero cosas que no podríamos comprender en lo que son».[25] Por ello, en *Lógica. La pregunta por la verdad*, Heidegger escribe que una pizarra está presente en sentido propio solo si se sabe para qué sirve, por el contrario, si hubiese un individuo de otra cultura, un individuo que no comprende la totalidad de las remisiones que constituyen el horizonte de sentido de la pizarra, entonces para él, aunque entre y la vea, «ella no existe en lo que es».[26]

§ 5. «Siendo en un mundo», el hombre es histórico

Un significado surge entonces solo dentro de una red general de remisiones. Lo importante no es la remisión, sino la noción de *totalidad* de remisiones. Un animal vive en un marco de remisiones, cada viviente vive en él, la vida misma es así. Por ejemplo, al ver un agujero, el conejo ve una cueva posible. Pero para el hombre, el sentido de un objeto surge solo en una *totalidad* de remisiones. Cuando decimos que para un animal un agujero es una cueva posible, eso significa: el dato perceptivo despierta un instinto. Pero cuando un individuo que ignora la cultura occidental ve eso que nosotros consideramos pizarra, ve algo, obviamente, pero no comprende su significado. Y hasta cuando no entre en nuestro mundo, el uso objetivo de la pizarra no puede surgir.

Podemos también enseñarle a decir «pizarra» cada vez que vea ese objeto. Pero ser capaz de decir «pizarra» en presencia de ciertas configuraciones perceptivas no significa comprender el sentido de esta palabra. Si no conoce la función de un objeto dentro de un mundo, un individuo *asocia un sonido a un objeto, pero no comprende el significado de ese sonido*, y no lo comprende ni puede comprenderlo porque no puede insertar esa configuración perceptiva en una cadena de remisiones de las que surge el sentido de la configuración perceptiva. Si lograra denominar «pizarra» a ese objeto, *en este caso* cabría decir que para ese individuo el lenguaje solo es la reacción a un estímulo, porque para él no vehicula significados. A los sonidos les falta entonces su función más propia para ser efectivamente lenguaje. *Comprende la palabra pizarra solo quien sabe para qué sirve el objeto que ella indica*. Y hasta que no comprenda todas las relaciones dentro de las que la pizarra puede tener una función, esta sigue siendo incomprensible para nuestro individuo. Para comprender el significado de la pizarra, esto es, para qué sirve, tiene que poder comprender una totalidad de otros significados: la tiza, el estudiante, el aula universitaria, la civilización de la escritura, el alfabeto. Hasta que esto no suceda, ese sonido es un indicador, un índice: indica (con el índice) algo, pero *no significa*.

Eso conlleva consecuencias considerables. Donde una totalidad de remisiones (un mundo) se modifica, cada cosa asume en principio un significado distinto, y el ser humano, aunque mantiene la misma dotación biológica, se encuentra viviendo en un orden de significados totalmente distinto. Por consiguiente, en virtud de este nexo que lo liga al mundo en el que está, el ser humano es histórico en el fondo de su ser.

Por otra parte, solo para el ser humano algo puede pertenecer al pasado, aunque siga estando presente aún hoy, por ejemplo, en el caso de un objeto construido en una época anterior. En este caso, ¿con qué derecho decimos que es histórico, que pertenece al pasado? Obviamente, solo en virtud de la noción de mundo. Lo que ha pasado no es el objeto, que sigue estando presente y también puede ser perfectamente eficiente. En el caso de las «antigüedades» conservadas en un museo, lo pasado «no es otra cosa, sino el *mundo* dentro del cual, formando parte de un contexto de útiles, las cosas comparecían como algo a la mano y eran usadas por un Dasein que, en cuanto ser-en-el-mundo, se ocupa de ellas».[27]

Lo que ya no está es ese mundo, esa totalidad de remisiones donde el objeto tenía una función específica y un sentido determinado. Esto significa que el hombre solo es histórico «en razón de su pertenencia a un mundo»,[28] a saber, en tanto que está expuesto a una totalidad de remisiones, que determina lo que puede hacer de sí mismo. Si esto es verdad, entonces está claro que los significados no habitan el tabernáculo interior de una conciencia, sino el mundo, que para un ser humano es *la totalidad de sus posibilidades de acción, la totalidad de lo que puede hacer, pensar, desear*.

El animal, por el contrario, no es histórico. Para él no hay ni puede haber «cosas del pasado» porque no está expuesto a un mundo. En el animal, la remisión es entre el agujero y la cueva, por ende, rígida, y no da lugar a ninguna creencia. El hecho es que cada creencia requiere todo un mundo de creencias y para que sea posible creer que el agujero es una cueva posible, el animal tendría que pensar en una serie de otras cosas. En realidad, la remisión agujero/cueva no se deriva del nexo con una totalidad de creencias, sino justamente de una relación rígida, que no tiene en cuenta todos los significados que se asocian a esa posibilidad de acción que representa la cueva.

En el ser humano, en cambio, los significados no tienen su origen en esta remisión vertical (agujero/cueva), sino en el modo en que el agujero puede comprenderse a partir de las remisiones horizontales. El modo en que un dato perceptivo se comprende, manifestándose como un significado, depende del mundo en el que se vive, de la cadena de significados en la que se está sumido. Si el animal percibe configuraciones que despiertan un instinto (relación vertical: agujero/cueva), en el ser humano la configuración se convierte en la manifestación de un significado porque se la comprende a partir de una totalidad de significados (remisiones horizontales, por ejemplo: martillo, que clava el clavo, que mantiene colgado el cuadro, que representa, etc.).

§ 6. El hombre se relaciona consigo mismo confrontándose con sus posibilidades

Ahora bien, si el hombre tiene un mundo, mientras que el animal está cerrado en una esfera limitada, hay que preguntarse qué es lo que hace posible esta apertura al mundo. A esta pregunta Scheler había respondido notando que solamente el hombre tiene un mundo, porque al animal le falta sobre todo esa especie de autocentralización que unifica todos los datos sensibles y los correspondientes instintos tendenciales, remitiéndolos a un único «*mundo*», y por ende, porque solo el ser humano es persona, es decir, un centro activo.[29] En el ser humano cada acontecimiento —pasado, presente y futuro— queda referido al yo, al centro de la personalidad. Para Heidegger, en cambio, lo que permite al hombre poder relacionarse con unos significados y con un mundo de significados no es esta autocentralización, sino un cierto tipo de relación con el tiempo. Según Heidegger, que el mundo sea la totalidad de las posibilidades de acción implica, a diferencia de lo que había pensado la tradición, que para el ser humano *relacionarse consigo mismo* no significa relacionarse reflexivamente con un sujeto atemporal, con un núcleo de identidad que se mantenga constante y que acompañe todas mis representaciones, sino con el propio «poder ser», esto es, con las propias posibilidades de acción, y en consecuencia,

con el propio tener-que-ser a partir del propio tener ya y del propio ser-ya.

Nosotros, «siendo ya en un mundo», nos relacionamos con nosotros mismos relacionándonos con nuestro futuro, consumiendo nuestras posibilidades. Por ello, solo un ser humano puede sentirse *devorado por el tiempo*, advertir el fluir del tiempo como algo que consume su existencia, a saber, como el desvanecerse de posibilidades de existencia y, al final, de la existencia misma. Las posibilidades no están entonces en la mente, intrapsíquicas, o en el cerebro: están en el mundo, históricamente determinadas. Consecuentemente, la autoconciencia del hombre no surge cuando el yo reflexiona sobre sí mismo, sino cuando se relaciona con la vida que tiene que vivir, o sea, con eso que Heidegger llama el «tener que ser», el futuro.[30]

En la medida en que comprende una totalidad de posibilidades, existir, para el hombre, no significa solamente vivir, ser algo presente, sino relacionarse consigo mismo en tanto que poder-ser, esto es, *no como una realidad, sino como una posibilidad*. Agotar las propias posibilidades significa, en efecto, también definir «quién se es». Por ello, Heidegger está convencido de que hay que considerar insuficiente la noción misma de «persona» y que tiene que volverse central para el ser humano la relación con esa posibilidad que, realizándose, anulará todas las demás: porque es relacionándonos con la muerte como nos relacionamos con nosotros mismos como totalidad. Ante esta posibilidad insuperable *estamos llamados a definir quiénes queremos ser*. Descubrimos quiénes somos cuando nos damos cuenta de que nuestro «sí mismo» es el conjunto de posibilidades y de acciones comprendidas entre nuestra vida y nuestra muerte, y esta conciencia de sí mismo puede surgir solamente en un ser que puede verse a sí mismo como una totalidad finita. En este sentido, la muerte es la posibilidad misma de la autoconciencia.

Solamente en tanto que es un mundo de posibilidades y en tanto que es posibilidad en el fondo de su ser, el ser humano, único entre los entes, puede *relacionarse consigo mismo como una totalidad*, que es lo que sucede en la experiencia de la muerte entendida como la posibilidad más certera para un ser humano, y por ende constitutiva de su ser en tanto que ente finito. Querríamos decir: en tanto que se relaciona consigo mismo como con una totalidad finita, el ser humano rompe con el orden natural. Si del organismo más primitivo al primate más parecido al hombre vale la misma regla: «come, sobrevive, reprodúcete», el ser humano, por el contrario, es como si hubiera escrito en su certificado de nacimiento: «¿Qué es este asunto?».[31] Relacionándose con su propia finitud, es decir, con su propio futuro finito, el ser humano está llamado a *elegir* quién quiere ser, y esto significa que se relaciona consigo mismo al estar llamado a autodeterminarse, a *dar forma a su propia existencia.*

§ 7. La esencia metafísica del ser humano es el tiempo

Ahora bien, si el ser humano se comprende a sí mismo como una totalidad y comprende las cosas en tanto que cobran sentido de la función que desempeñan en un cierto mundo, tenemos que preguntarnos: ¿por qué el ser humano tiene un mundo y el animal carece de

él? ¿Por qué el ser humano, a diferencia del animal, puede relacionarse con su propia muerte? Estas preguntas nos llevan a captar la particular manera de ser del sujeto humano. La condición de posibilidad del abrirse de un mundo hay que buscarla en la estructura que caracteriza la existencia humana, lo cual pareciera aludir al hecho de que el fundamento del aparecer de la diferencia ontológica (el aparecer del ente en su ser, como dotado de un significado) hay que buscarlo en la estructura de la diferencia antropológica.

En otros términos: si algo puede manifestarse como un medio, ello sucede porque se ha abierto un mundo, una red de relaciones, y esta puede abrirse solamente porque el ser humano es en sí mismo trascendencia, esto es, capacidad de ir más allá de lo que tiene delante de sí mismo, más allá del presente, de conservar lo que ha sido, anticipando el futuro, *dejándose determinar en su presente por el futuro* (por la posibilidad). El ser humano no es prisionero del presente, porque la existencia humana está constituida por la temporalidad, y, en consecuencia, por el hecho de que en el presente se enreda todo nuestro pasado y lo que *podemos ser*, o sea, nuestro futuro entendido como posibilidad que hay que agotar.

Efectivamente, en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, el último curso dictado en Marburgo en el verano de 1928, Heidegger escribe que «La unidad ekstemática del horizonte de la temporalidad no es más que la condición temporal de la posibilidad del *mundo* y de su esencial pertinencia a la *transcendencia*. Y es que la transcendencia tiene su posibilidad en la unidad del instinto extático».[32] Si la manifestabilidad del ente es algo que acontece, *ello acontece desde que hay* «*ser ahí*» *y solo por ello*, es decir, un ente abierto a las tres dimensiones temporales del pasado, del presente y del futuro. Los significados y la diferencia que los separa y que los hace posibles acontecen con nosotros como acontecimiento fundamental de nuestro «ser ahí». *Pero no podrían acontecer sin el* «*ser ahí*». Solo el ser humano es trascendencia porque solo el ser humano mantiene una relación con el tiempo. Así, por ejemplo, en *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, un curso del semestre del verano de 1934, Heidegger señala que piedras, plantas y animales «no son temporales en el sentido de que con ello se muestre su propio ser».[33]

Se da entonces diferencia ontológica, a saber, las cosas aparecen como significados y no como meras configuraciones perceptivas, solo desde que y en tanto que se da diferencia antropológica, porque hay un ser que se comprende a sí mismo como una *totalidad temporal*, mientras que los otros vivientes no quedan menoscabados en su presente por esa nada o no ser que es el futuro, y justamente por ello *no se autocomprenden como un conjunto de posibilidades*. En la acción no está en juego su propio ser, porque actuar para ellos no significa determinar quiénes quieren ser, *tomar posición o puesto en el mundo*, sino satisfacer una necesidad biológicamente determinada. Justamente por ello —según aclara Heidegger en *Principios metafísicos de la lógica*— «la esencia metafísica del *Dasein*, en tanto que trasciende, tiene la posibilidad precisamente de procurar previamente el ingreso en el mundo a distintos entes».[34] Al relacionarse consigo mismo como si se relacionara con posibilidades que hay

que ejecutar, el hombre se relaciona con las cosas que se pueden utilizar, porque ellas son el modo con el que usa sus posibilidades. El significado de un utensilio es para el hombre una posibilidad de acción, y al actuar el ser humano determina quién es, su propia identidad. *En la acción muestra su rostro a los otros y a sí mismo.* Usar algo, en efecto, significa actuar, y un hacer es un actuar solo en tanto que acontece ante los otros y con vistas a los otros. Solo ante los otros un hacer se convierte en una acción dotada de sentido.

Es por ello por lo que los entes se convierten en lo que son, se manifiestan en su ser solo dentro de una apertura de sentido y solo desde que existe el hombre. Fuera de esta apertura de sentido, en sí mismos, no son nada. Remontándonos a las incisivas reflexiones de Ernst Tugendhat, podemos decir que algo así como que la apertura «se funda para Heidegger en la relación del "ser ahí" consigo mismo, es decir, en la existencia. Quizás sea posible ilustrar esta idea, sin duda rara, de esta manera: solo ahí donde el ente tiene una relación práctica consigo mismo, él tiene algo así como una apertura».[35] Heidegger no define al ser humano a partir de la conciencia o, dicho de manera más actual, a partir de la mente, sino a partir de una apertura representada por posibilidades prácticas de acción. Precisamente por ello el «ser ahí» no se refiere a entes individuales, a objetos individuales, sino que se mueve dentro de una totalidad de posibilidades de acción y, al actuar, se determina a sí mismo, se expone al logro o a la pérdida, al sentido o al no sentido. Por ello, solamente a un ser humano la vida *en su totalidad* puede presentarse como sensata o insensata.

Considerado el nexo entre la diferencia ontológica y la antropológica, no nos sorprendería que la problemática de la animalidad esté preparada ya en *Ser y tiempo*, donde Heidegger había dejado abierta la cuestión relativa a las emociones de los animales y a su relación con el tiempo, a saber, si los animales pueden estar en una situación emotiva que ciertamente es determinante al abrir un mundo. En particular, había notado que «la manera como se haya de caracterizar ontológicamente la *estimulación y afección* de los sentidos en un simple viviente, y cómo y dónde, en general, el ser de los animales, por ejemplo, esté constituido por un cierto "tiempo" son problemas que requerirían un tratamiento particular».[36] Aunque ya esbozado, preparado en *Ser y tiempo*, se aborda el problema de manera explícita y específica a partir de las lecciones dictadas en el semestre de invierno de 1929-30, y luego se lo retoma, con cierta insistencia, en los escritos y en las lecciones siguientes.

§ 8. La diferencia entre el hombre y el animal no reside en la inteligencia, sino en el ser abierto a la totalidad

En el debate acerca de la animalidad, tradicionalmente había tenido un papel dominante la noción de instinto. Esta parece ser decisiva para caracterizar la vida animal, y Heidegger la retoma, pero no para contraponerla a la de la costumbre y a la de la inteligencia,[37] de suerte que quede fijada, a través de estos conceptos, la diferencia entre el animal y el ser humano, sino para contraponerla a la de estímulo, una noción respecto

de la cual Heidegger manifiesta sin ambages sus profundas sospechas, tal como las manifiesta respecto de la interpretación de la acción como respuesta al estímulo. En su opinión, hay que rechazar semejante concepción no solo con referencia a la vida humana, sino con referencia al viviente en general y ello porque ni siquiera el animal se relaciona con meros estímulos. En efecto, *el instinto representa en el animal lo que el proyecto y la apertura interpretativa es en la vida humana e histórica*. El instinto es un tipo de información inherente a la vida que regula la relación con el ambiente. Y sin embargo lo hace de manera distinta a la información que tiene lugar cuando un ser está siendo en un mundo.

De este modo, Heidegger se opone a una idea que en su época había tenido mucha difusión. Un pensador como Carl Stumpf notaba, en efecto, que no existe algo así como una pulsión o un instinto, sino solamente el hambre: «La así llamada pulsión de nutrición —escribe, por ejemplo, Stumpf— es solo un sentimiento de desagrado con el que están relacionados ciertos movimientos a través del mecanismo fisiológico innato. Resumiendo: el lactante no siente una pulsión de nutrición, sino hambre».[38] Diversamente, para Heidegger, *un estímulo es solo algo que hace disparar un instinto*, y si no tiene esta función, el animal ni siquiera lo siente. Tal y como el hombre no tiene que ver con estímulos, sino con objetos de uso que son tales en el interior de un mundo, tampoco un animal tiene que ver con meros estímulos; porque en la vida animal nos hallamos ante una *puesta en forma instintiva*, ya que los estímulos pueden penetrar en la vida del animal solo si la estructura instintiva lo permite.

El instinto produce una regulación que ordena la secuencia de los posibles estímulos de acuerdo con «un instinto fundamental que incita y estimula a lo largo de toda la serie de los estímulos».[39] El animal es una estructura que *selecciona los estímulos* según una operación genéticamente determinada. Lo que puede penetrar en el ámbito ambiental del animal está determinado por el instinto, mientras que en el caso del ser humano lo que aparece está determinado por la apertura histórica de un mundo, *por el proyecto de sentido en el que está arrojado*, de suerte que un griego antiguo y nosotros, aunque tenemos informaciones genéticas idénticas, vivimos en mundos diferentes, esto es, nos hallamos ante posibilidades de existencia muy distintas: por ello *somos seres históricos en el fondo de nuestro ser*.

Donde hay hombre, hay historia, y donde hay historia, hay hombre. Estos dos conceptos, tomados en todo su sentido, circunscriben la unidad de una constelación conceptual. La apertura del mundo, en el caso del animal, es entonces la regulación instintiva, mientras que en el caso del hombre lo es el «proyecto», a saber, la estructura de significados en la que nos hallamos y a partir de la cual podemos definir nuestro particular proyecto individual (óntico, según dice Heidegger). Lo que determina nuestras posibilidades es variable y nosotros podemos apropiarnos de las posibilidades que un cierto mundo nos proporciona, hacerlas nuestras, y de esta manera actuar como un «individuo».

En el caso del animal, en cambio, de la regulación instintiva surgen, según un orden, estímulos que impulsan hacia adelante el organismo, sin que el animal tenga la posibilidad

de elegir quién quiere ser. Es la pregunta misma que surge de la relación con el futuro y que está implícita en la relación con el tiempo (¿quién quieres ser?) la que no puede emerger. Claro que el animal «no se pierde en el sentido de que un impulso instintivo a algo se rebase a sí mismo, sino que precisamente se mantiene en el instinto, y en este instinto y en esta práctica es, como decimos, él mismo».[40] En el animal no hay un sí mismo que dirija los instintos, no hay una red de significados que reestructure el componente instintivo, las informaciones de carácter biológico. No tiene un proyecto sobre sí mismo. *Y no hay un sí mismo porque no hay un poder-ser*, porque el animal no se relaciona consigo mismo como con unas posibilidades que hay que ejecutar. Para poder hacerlo tendría que poder relacionarse con el futuro, tendría que tomar posición respecto de sí mismo, de quién quiere ser, lo cual está imposibilitado por el círculo instintivo en el que vive.

Heidegger insiste por consiguiente en el hecho de que «la conducta del animal no es un *obrar y actuar*, como el comportamiento del hombre, sino un *hacer*, términos con los cuales estamos indicando que, en cierto modo, todo hacer del animal está caracterizado por el ser arrastrado por lo instintivo».[41] Esto significa que *el animal ignora la categoría de la posibilidad*, o de la imposibilidad, y justamente por ello las suyas *no son acciones*. Lo que penetra en el mundo del animal, lo que lo afecta, no son posibilidades de acción que aguijoneen su libertad y exijan una toma de posición. Y por eso el animal no tiene, según aludimos anteriormente, instrumentos. Algo puede solicitar al animal *solo cuando el instinto permite dejar aparecer su posible uso.* Es un instrumento solo cuando el instinto permite su aparecer con vistas a la satisfacción. Pero su uso, su ser instrumento, no está determinado por una red diferencial (por un mundo histórico) dentro de la que pueda obtener su significado, y por ende no tiene un significado independientemente del instinto momentáneo, esto es, *del presente*. Por ello no se lo puede tomar «fuera de contexto», al margen de ciertas circunstancias sensomotoras determinadas. Y aquí no es difícil darse cuenta de que eso deriva de una *limitación en la relación con el tiempo*, de un estar absorbido por el presente.

Lo que para Heidegger es decisivo no es la praxis, la capacidad de utilizar instrumentos, de tener creencias y de atribuir creencias. Lo que distingue al ser humano es el hecho de que todos estos comportamientos (intencionales) acontecen *en el marco del mundo*: el ser humano, al actuar, toma posición en la totalidad y no respecto de objetos individuales. Un chimpancé, en cambio, usa las cosas sin comprenderlas en su ser, en el fondo *como nos sucede a nosotros* cuando usamos algo improvisando un uso, que sin embargo queda limitado a esa acción.

Por ejemplo, usar unos libros para alcanzar algo que está en lo alto es un gesto de inteligencia, y como tal es algo que comparten hombres y animales superiores. Pero programar tomar una escalera para ir a recolectar aceitunas no tiene que ver *solo* con un nivel superior de inteligencia y de capacidad organizadora, no es un problema meramente cognitivo: es algo que puede hacer solo quien comprenda toda una red de remisiones y de significados, de relaciones temporales y espaciales y, por ello, un mundo. Y es precisamente esto lo que le falta al animal, y no la inteligencia. Aquí hay una separación

que está constituida por el ser abierto a la totalidad que caracteriza la existencia humana. Del estar absorbidos por el presente, con el que es posible relacionarse de manera más o menos inteligente, de manera más o menos *determinada* por el instinto o por la costumbre (como puede suceder en ciertos animales), al estar abierto al futuro y, por ello, al mundo, no hay continuidad. Y semejante ruptura separa *dos formas de vida*.

§ 9. También los animales tienen costumbres, pero no un sentido de lo posible, a saber, del sí mismo

Claro que el animal puede usar unos palitos para tratar de lograr un objetivo, dando muestras de moverse en una práctica, de tener una inteligencia, pero «el instinto no desaparece cuando el animal se mantiene en un hacer, sino que lo instintivo es lo que es justamente en su hacer».[42] El animal puede desarrollar costumbres, pero estas no dan origen a un mundo, porque el mundo del animal queda determinado por el instinto, y porque *la costumbre tiene semejanzas estructurales con el instinto*. Independientemente del instinto que lo impulsa a usarlo para obtener un cierto resultado, el palo no es el palo que sirve para... No es por tanto una posibilidad siempre a la mano. La verdadera línea de separación entre la animalidad y la humanidad no hay que trazarla a partir de la distinción entre instinto e inteligencia ,y eso porque la inteligencia, que puede estar presente en el animal, queda siempre al servicio del instinto. En cambio, es necesario introducir *la categoría de la posibilidad*, que indica una relación con una nada, con algo que no existe y por eso el ser humano se relaciona con lo que podría ser. *En el ser humano la inteligencia*, que ciertamente puede compartir con otros animales, *está al servicio de la posibilidad*, y eso porque, para este ente, en toda acción hay una reverberación, se siente situado, en juego: le va su ser. En toda acción se precipitan todas las remisiones. Cada acción alude a una toma de posición respecto de un mundo, de una totalidad de posibilidades prácticas y, por ello, a una toma de posición respecto de nosotros mismos, porque *en toda acción determinamos quiénes somos*.

Esto no quiere decir que al animal se le niegue el acceso al mundo. Si tomamos una lagartija, ella no está simplemente presente al sol sobre la piedra caliente. Si la desplazamos de ahí, no se queda quieta, sino que busca de nuevo la piedra. Tiene una relación con el mundo, *no está sin acceso* a lo que está al lado de ella y en medio de lo cual se halla como viviente. Pero el sol con el que se calienta no le es dado *en tanto que* sol. Resulta de este modo evidente que la diferencia entre el mundo animal y el del ser humano no es una diferencia de grado. Y para verlo mejor tenemos que preguntarnos: ¿con qué se relaciona el animal y de qué manera se halla en relación con lo que él busca como nutrición, se procura como caza, aleja como enemigo? Si el sol no le es dado en tanto que sol ¿con qué se relaciona la lagartija?

Al no estar abierto a la dimensión temporal y de lo posible, el animal está embargado: «El embargo [*Benommenheit*] es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo*».[43] Cuando habla de *Benommenheit*, Heidegger se refiere al carácter fundamental del estar

cautivado en sí del animal, su estar retenido en el instinto en lugar de estar abierto al mundo y al poder-ser. La abeja busca la saciedad, pero no tiene conciencia de la subsistencia de la comida. *El animal está caracterizado por un instinto que satisfacer, y no por un mundo con el cual relacionarse*. Podemos convencernos de ello seccionando el abdomen de la abeja. En este caso, al no sentir el estímulo de la saciedad que bloquea el instinto de la libación, la abeja sigue en su actividad. Se entiende entonces que deja de libar cuando un instinto le dice que está satisfecha. Lo cual quiere decir que *el animal no se relaciona con la comida, sino con su propia hambre o con su propia saciedad*. De este modo, se entiende que aquello a lo que se refiere el animal no es la comida, sino simplemente el saciamiento que inhibe el instinto. Y esto quiere decir que «libar de la flor *no* es un *conducirse* respecto de la flor *en tanto que algo presente o no presente*».[44]

La abeja no pasa de un objeto a otro, sino de un instinto a otro. Ella no deja de libar. Simplemente *otro instinto gana*. Por ello, no tiene un mundo, no se relaciona con los objetos y no es un sujeto de acción. La abeja advierte un instinto, o simplemente hambre; o mejor dicho: coincide con su instinto pero *no comprende aquello a lo que el instinto se dirige*. Claro que el instinto no permanece fijo, como si el animal estuviera embrujado. El instinto lo impulsa hacia algo: hacia la flor, hacia la colmena. Y sin embargo estas no surgen en tanto que colmena o en tanto que flor, es decir, *en tanto que unidades de sentido*, sino solo como ocasiones que desencadenan una tendencia instintiva.

Podría observarse que no es lícito extender estas consideraciones acerca de las abejas a los animales superiores. En efecto, un gorila ve las termitas, el palito, y usa este último para alimentarse. Pero esto *solo* quiere decir que el gorila tiene un *mundo perceptivo* más amplio que el de la abeja. En este mundo de formas perceptivas no hay lugar para significados, esto es, en el lenguaje de Heidegger, para el aparecer de la cosa, para la cosa en tanto que es (de la que puedo hacer algo y de la que comprendo qué puedo hacer de ella), porque en el mundo animal *el palito se convierte en un instrumento útil solo cuando el instinto permite descubrirlo en esta función*. Más allá de este descubrimiento instintivo, que evidentemente es ocasional, que está vinculado con el presente y que dura hasta que el instinto impulsa en una cierta dirección, ese palito no es un medio apto para hacer algo, es decir, dotado de significado.

Por el contrario, para un ser humano una pluma es un instrumento, ya que comprende su posible uso aun cuando *nada lo impulse a usarla en este sentido*. Por ello Heidegger puede decir que

> En el embargo, lo ente *no es manifiesto* para la conducta del animal, no está abierto, pero, justamente por eso, *tampoco está cerrado* [...]. Que el embargo sea la esencia de la animalidad significa: *El animal no está en cuanto tal en una manifestabilidad de lo ente. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifiestos en tanto que ente.* Porque a causa de su embargo y a causa del conjunto de sus capacitaciones el animal está agitado dentro de una multiplicidad de instintos, por eso no tiene en lo fundamental la posibilidad de condescender con el ente que no es él, así como con el ente que él mismo es.[45]

Las cosas no pueden manifestarse al animal porque este no puede referirse a su vida

futura, porque no tiene un tener-que-ser, y por ende no tiene que determinar quién quiere ser. Consecuentemente, el mundo del animal no está constituido por entes, es decir, por unidades de sentido, sino por el círculo instintivo. Y esto es la consecuencia del hecho de que el instinto tiene en el animal la función que el mundo tiene en el hombre.

Sobre el carácter fundamental del instinto, Heidegger es extremamente claro y no se conforma con una referencia genérica, por el contrario, quiere sacar a la luz la estructura unitaria de la vida instintiva, puesto que todo instinto está determinado en sí mismo por un estar-impulsado hacia otros instintos. De este *círculo instintivo* el animal no puede salir, y algo puede entrar en la experiencia del animal solo si logra insertarse en él. En efecto, «el animal, en toda su conducta, *jamás puede entrar autenticamente en relación con algo en tanto que tal.* El animal está *rodeado* del anillo del recíproco "ser conducido hacia" sus instintos».[46] Para el animal, el ente existe solo en tanto que está correlacionado con el instinto. Queda afectado por algo, pero este algo no se manifiesta en tanto que algo, en tanto que sol, colmena, palitos para termitas. Hay un estar estimulado que se implanta en el círculo del instinto. Puesto que el animal está envuelto en el instinto, las cosas no pueden manifestarse como posibilidad de acción.

Mientras que el ser humano está determinado por la apertura que decide sus propias posibilidades de acción, en el caso del animal el espacio de acción está determinado por el instinto.

> El «ser-capaz de...» instintivo y servicial, el conjunto de la capacidad involucrada en sí misma, es una impulsividad de los instintos que rodea al animal, y concretamente de modo que este *anillo que rodea* posibilita justamente la conducta en la que el animal está referido a lo otro. *Referido a lo otro*: en ello, *lo otro no está manifiesto como ente.* […] Esto otro es introducido en esta apertura del animal de ese modo que designamos *desinhibición*. Porque el «ser capaz de…» domina por entero el modo de ser del animal, lo que es de este modo, cuando entra en relación con lo otro, solo puede dar con aquello que «solicita» al «ser capaz», que lo mantiene activado. Todo lo demás no es capaz de entrada de penetrar en el anillo que rodea al animal.[47]

Algo puede penetrar en el círculo ambiental del animal solo si el instinto lo permite: la cosa desinhibe el instinto, lo hace disparar, y es solo en este sentido como el animal está en relación con ella: *la cosa entra en relación con el animal en el sentido de que es la ocasión para una modificación del círculo ambiental instintivo*.

En realidad, para el animal la cosa no está: hay un instinto satisfecho o que hay que satisfacer, un instinto más fuerte que toma el lugar de uno más débil. O un estímulo que hace disparar un instinto. Lo cual significa que no aparece la alteridad de la cosa, ni mucho *menos la alteridad del otro ser viviente*. De esta forma, por ejemplo, el sol penetra en el círculo ambiental de la abeja solo en el sentido de que activa un cierto instinto, pero no en tanto que sol. Y lo mismo sucede con la lagartija que, una vez desplazada de una piedra, vuelve a esta. No tiene relación ni con la piedra ni con el suelo, si relación significa *comprensión* del ser de la piedra. La lagartija se relaciona solamente con un instinto que hay que satisfacer: recibir calor.

> Que el animal esté rodeado por la impulsividad de sus instintos es en sí un estar abierto a lo desinhibidor. Es decir, el *hacerse rodear* no es un encapsulamiento, sino justamente *trazar abriendo* un anillo que rodea, dentro

del cual puede desinhibir este o aquel elemento desinhibidor. La conducta del animal nunca se refiere —como podría parecernos— a cosas *presentes* y a su acumulación, sino que se rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición*, en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo.[48]

§ 10. En qué sentido el animal no tiene una relación con el tiempo

Hasta aquí hicimos hincapié varias veces en el hecho de que el animal no tiene una relación con el tiempo. Ahora bien, esto no es en sí mismo obvio, y Heidegger toma en consideración el hecho de que las ciencias naturales hablan de un sentido del tiempo presente en los animales, lo cual pareciera minar los cimientos sobre los que él propone trazar la diferencia antropológica. En efecto,

> si los animales tienen un sentido del tiempo, si su acontecer viviente no transcurre solo en el tiempo, sino que el viviente mismo tiene un sentido para el tiempo y se comporta en conformidad con el tiempo y está determinado por el tiempo, entonces el tiempo en tanto que *temporalidad* no es una determinación distintiva del hombre y reservada al hombre.[49]

Por otra parte, el hecho de que los pájaros empiecen a construir el nido en ciertos momentos, que vuelen en un cierto momento hacia el sur, ¿no es acaso un testimonio innegable de que ellos tienen un sentido del tiempo?

Para Heidegger, todo eso no demuestra nada. Es preciso interpretar estos datos de observación según el sentido, ya aclarado, del círculo desinhibidor: hay estados atmosféricos, climáticos, etc., que despiertan y activan estructuras instintivas. Los animales no perciben las estaciones del año, no se relacionan con ellas, sino con meros cambios que producen un cierto estímulo capaz de activar un dispositivo instintivo. Heidegger no rechaza por tanto la investigación empírica, muy por el contrario, la toma en serio en su mismo terreno, pero interrogándose acerca de sus supuestos metafísicos:

> A través de investigaciones acerca del sentido del tiempo de los animales no se demuestra que los animales *tengan* dicho sentido y una relación con el tiempo. El sentido del tiempo no es un resultado científico, sino un supuesto anterior a toda investigación con una *afirmación metafísica que estructura preliminarmente la investigación según una supuesta correspondencia acrítica entre el ser animal y el hombre.*[50]

En realidad, que solo el hombre tenga un sentido del tiempo puede demostrarse si se llama la atención sobre un hecho bastante simple: el hecho de que solo de un ser humano decimos que está perdiendo tiempo, «solo el hombre tiene tiempo o no tiene tiempo, solo el hombre pierde tiempo».[51] Por eso el ser humano puede tener experiencia de algo como la angustia ante la muerte, a saber, de su propia finitud, o del aburrimiento, o sea, un tiempo que no pasa y que no se sabe cómo hacer pasar.

El animal está dotado de una serie de instintos, y estos prefiguran qué es lo que puede fungir como factor detonante de un cierto hacer. El sol entra como factor detonante en el círculo ambiental de la abeja solo en la medida en que, en el instinto de retorno, no estén presentes el perfume u otras señales ambientales que sirvan para poner en marcha un cierto instinto o para ponerse al servicio del instinto fundamental del retorno. El polen es

solo la ocasión que pone en marcha el instinto de libación, y sigue siéndolo hasta que no se alcanza la saciedad. En todo esto, no hay mundo, y ello significa que no hay historia, y por ende espíritu, que es lo que precisamente caracteriza al ser humano.

Además, Heidegger nota que los animales no se rodean en un segundo momento de este círculo desinhibidor. Pues este último forma parte de su organización intrínseca. El animal queda absorbido por el instinto, de suerte que la cosa se borra ante la relación entre el estímulo y el instinto, no puede manifestarse en tanto que ente:

> Lo que desinhibe, lo que libera la inhibición del instinto y empuja al hacer a impulsarse hacia lo desinhibidor, esto desinhibidor tiene que retirarse en ello constantemente conforme a su esencia, *no es algo permanente* que se *enfrente* al animal *como un posible objeto*, ni inmodificado ni modificado. En la conducta, con el sustraerse de lo desinhibidor se corresponde el esencial *no-poder-condescender* con ello, en el sentido de condescender con lo desinhibidor como si fuera algo objetualmente presente.[52]

En este sentido, el animal es pobre de mundo, porque para él no se da, no puede darse, una manifestabilidad del ente.

§ 11. El hombre es temporal porque tiene un lenguaje

Este círculo se rompió con el hombre, que vive en una red de remisiones, dentro de la cual las unidades de significado pueden manifestarse. Y las razones —según hemos visto — Heidegger las halla en la relación particular que el ser humano guarda consigo mismo y, por consiguiente, con el tiempo. Pero por cierto, cabe preguntarse: ¿por qué motivo el hombre ha roto el círculo instintivo y ha podido relacionarse consigo mismo como con un poder-ser? ¿Por qué motivo, en consecuencia, se ha abierto la manifestabilidad del ente?

Heidegger, ya en las lecciones de los años 1929-30, está en camino hacia el lenguaje: *el lenguaje es lo que abre el mundo humano* y la posibilidad de relacionarse con uno mismo en tanto que temporalidad:

> El embargo es al mismo tiempo (conduciéndose así) un estar absorbido del hacer, en el que el animal está abierto en relación con lo otro. Diciéndolo desde el animal, esto otro jamás hemos de comprenderlo como un ente, el cual, por el contrario, solo podemos llegar a conocerlo por vía de la designación lingüística. Pero en la designación lingüística se encierra siempre ya, sin seguir desarrollándolo, como en todo lenguaje, la comprensión de lo ente.[53]

Para Heidegger, en efecto, los animales no pueden relacionarse con objetos, ni tampoco tener una relación auténtica con el tiempo, que significa relacionarse con ellos mismos como con un poder-ser y con el mundo como una totalidad de posibilidades, porque «no pueden hablar *[reden]*, [porque] no poseen ningún lenguaje».[54] De este modo se manifiesta el vínculo que liga el ser temporales, el ser mortales y el ser de los hablantes: «los mortales son aquellos que pueden tener la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla».[55] Solo un ser que habla puede relacionarse consigo mismo como una totalidad, puede vivir su finitud, y por ende una relación con el

tiempo, y por eso solo un ser que habla es temporal en el fondo de su ser: «Si los animales fueran capaces de hablar, tendrían que tener una relación con el tiempo, tendrían que ser temporales en su vida, puesto que existe una relación recíproca entre lenguaje y tiempo».[56] Y si existe una relación entre lenguaje y tiempo, existe una relación entre lenguaje y muerte, porque un ser que habla se relaciona con su finitud, y por ende se convierte en un ser para el que, en la acción, le va su ser: *actuando tiene que darse sentido a sí mismo, es decir, al tiempo que le ha sido dado*.

§ 12. El hombre tiene un mundo porque se relaciona con el lenguaje

De esta forma, podemos decidir *a priori* si el animal tiene un sentido del tiempo, porque la condición de posibilidad de la percepción de las relaciones temporales está representada por el lenguaje. Claro que los animales usan signos, señales, anuncios, pero ello no significa que hablen. En primer lugar, porque no hablan de y sobre algo. Y en este punto es razonable suponer que Heidegger sigue fundamentalmente a Scheler, quien había observado que hay una diferencia fundamental entre el lenguaje animal y el humano: «Todo un mundo —según escribe Scheler— separa la *palabra* más primitiva de la expresión. El elemento completamente nuevo, que aparece en la palabra, está constituido por el hecho de que esta no *remite* simplemente, al igual que la expresión, a una vivencia, sino que, ante todo, y por ende en su función primaria, *impulsa hacia un objeto mundano*».[57]

Los animales no hablan de ninguna manera, ni pueden hacerlo, porque no disponen de palabras, y no disponen de palabras porque no tienen nada de qué y sobre qué hablar.[58] Es cierto que hay señales a través de las cuales un animal, por ejemplo, puede avisar a sus semejantes que hay un peligro inminente, pero esto no es lenguaje, porque no se transmiten significados, ni se pretende hacer desplazar la atención de los animales hacia el peligro, entendido como un objeto del que se está hablando.

Según Scheler, «el movimiento expresivo solo puede difundir en toda la manada, por medio de un contagio psíquico, el estado de ánimo que expresa. En este caso no puede hablarse ni siquiera de una auténtica forma de *participación*, en el sentido de que la expresión *indique* unas circunstancias peligrosas, y que esta indicación quede *comprendida*».[59] En el caso de la señal animal no hay comunicación, porque no hay significados que comunicar. Hay solo una señal que activa reacciones psíquicas instintivamente determinadas en toda la manada: «Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es "mundo"».[60]

Para Heidegger, al igual que para Scheler, si es cierto que hay cosa solo donde hay nombre, no es menos cierto que un sonido es una palabra solo cuando remite a un significado. Justamente por ello, mundo y lenguaje son dos modos de indicar un *fenómeno unitario*. Preguntarse si viene antes el mundo o el lenguaje significa empezar con el pie izquierdo. El hombre se distingue del animal porque tiene un mundo, tiene un mundo solo porque es temporal, y es temporal solo porque tiene un lenguaje. De ahí que

el enigma del aparecer del mundo y de la peculiaridad del ser humano, el enigma en el fondo unitario de la diferencia ontológica y de la antropológica, remita a una raíz única: a la esencia del lenguaje. El nexo entre estas cuestiones sale a la luz precisamente en las conclusiones del curso del año 1934, cuando Heidegger observa que «en la medida en que el poder del tiempo como temporalidad constituye nuestra esencia, estamos expuestos a la manifestabilidad del ente, y ello significa: el ser en la totalidad, como él nos rige y nos domina, es el *mundo*».[61] Y ello porque *el lenguaje es el acontecer del ser humano y del mundo*.

Efectivamente el lenguaje, para Heidegger, no es solo un sistema de signos. Hablar no significa sobre todo y principalmente aducir razones, ser animales racionales, porque «lenguaje es advenimiento *[Ankunft]* del ser mismo, que aclara y oculta».[62] El lenguaje, antes de ser algo por medio de lo cual expresamos estados interiores, es aquello por lo que un mundo puede aparecer. En sí mismas, estas expresiones suenan bastante enigmáticas, y forman parte de un estilo que no necesariamente hay que imitar o retomar. Sin embargo, de ellas se puede sacar la indicación, que tendremos que desarrollar en los capítulos siguientes, según la cual el acto originario del habla no es la estructura del juicio, sino —tal como se destaca en *Ser y tiempo*— los enunciados de acción que indican el uso posible de la cosa dentro de una forma de vida, y, sucesivamente, la palabra poética que deja aparecer una totalidad de sentido.

Por ahora basta con notar que, según Heidegger, lo agradable del valle, el mar tempestuoso, el haber máquinas, el obrar histórico, la labor científica —«todo ello es lenguaje, obtiene y pierde su ser solo con el acontecer del lenguaje».[63] Las cosas son solo en tanto que aparecen como un significado, a la luz de una comprensión, y *el aparecer de significados es lenguaje*. Pero si esto es cierto, «el lenguaje es el reinar del *medium* que es formador de mundo y que preserva el *Dasein* histórico de un pueblo».[64] Desde el punto de vista filosófico, esta frase tiene un significado muy peculiar: *no es el hombre quien es formador de mundo, sino el lenguaje.* El hombre se relaciona con el tiempo y consigo mismo porque cae bajo el dominio del lenguaje. Pero ello significa que el ser humano ha perdido su posición de privilegio en la totalidad del ser, y junto con ella queda desvirtuada la noción misma de diferencia antropológica, o la metafísica del «ser ahí». Deberíamos decir entonces que al hombre le está asignada su posición por su pertenencia al lenguaje. *Es porque habla el motivo por el que es un «ser ahí», un ser en el mundo, por ende, un formador de mundo, y no porque es hombre el motivo por el que habla.*

El giro es decisivo. No es en virtud de una determinada diferencia antropológica por lo que hay diferencia ontológica, y por consiguiente mundo. Por el contrario: hay diferencia antropológica en la medida en que el animal humano queda envuelto en la luz del ser, o en términos menos enfáticos, *en la medida en que la mente se abre a una totalidad de sentido y, en consecuencia, a la comprensión de los significados*. Es el lenguaje lo que abre un mundo en cuyo interior el ser humano puede alojarse. Con ello podemos considerar terminada una fase y captar el abrirse de otra. Aquí el problema se torna el siguiente: «¿Cuál es el modo de ser del "ser ahí"?». De esta forma, todo el eje de la problemática se desplaza *del hombre al lenguaje*, y a ese lenguaje que abre un mundo,

porque es el umbral que, una vez superado, hace que *la problemática de la antropología filosófica se vacíe en dirección de un análisis filosófico del modo de ser del lenguaje*.

§ 13. El gesto y la palabra: no hay un origen natural del lenguaje

Antes de pasar a un tema nuevo, quizás sea útil insistir en un nudo temático. Si la cuestión se desplaza hacia el plano del lenguaje, con ella se desplaza también la línea de la posible naturalización. Un naturalismo «bien equipado» propondrá de nuevo la idea naturalista del hombre, tratando de mostrar *el origen natural del lenguaje*. Si hallamos en el lenguaje la fuente de la diferencia antropológica, mostrar cómo ha surgido significará reiterar la necesidad de pensar al hombre como un producto del proceso evolutivo. A lo largo de este recorrido —se dirá— llega a asumir una posición central *la cuestión de la mano*.

A quien afirme la imposibilidad de aclarar el origen del lenguaje y del hombre en términos de continuidad con el mundo animal, una posición naturalista le objetará que ciertamente es más sensato pensar que el lenguaje ha creado al hombre y no el hombre el lenguaje. Pero a condición de añadir que *el homínido ha creado el lenguaje*. Y en este proceso por el que el homínido crea el lenguaje, un papel central desempeña la mano, o mejor dicho, el volverse mano de la mano. En particular, el pulgar empieza a adquirir una función característica que hace que la mano sea particularmente hábil para agarrar. Este desarrollo a su vez implica el del cerebro, dentro de una dialéctica positiva que del homínido lleva al *homo sapiens*. Una vez que el pulgar se ha liberado, la mano puede actuar de las más distintas maneras.[65]

Ahora bien, este problema de las manos como origen del hombre está presente ya en Aristóteles y Anaxágoras; y Scheler, acudiendo a este antecedente, había afirmado que quizás no hay formación del pulgar en el hombre, sino su pérdida en ciertos primates. Pero no es esto de lo que aquí queremos ocuparnos. Si citamos este debate es solo para subrayar que Heidegger no lo ignoraba. Y no es por ende casual que en el año 1952 escriba que «solo un ser que habla, es decir, piensa, puede tener manos y en su manejo producir obras a mano».[66]

Para Heidegger no hay diferencia entre pensar y construir un armario. Ambos movimientos acontecen en el marco del lenguaje, están hechos posibles por un sistema de significados. Por ejemplo, en un mundo donde se trabaja la madera, donde se construyen casas rudimentarias, donde se recolectan aceitunas, puede descubrirse la escalera, mientras que *un animal, que ocasionalmente usa cajas para auparse, no se relaciona con una unidad de significado*.

Un animal puede servirse de una escalera, pero no puede relacionarse con ella como un significado, comprendiéndola en su ser, tan es así que en circunstancias desfavorables no nota la escalera. Un objeto es una unidad de significado porque alrededor de él se concentra un mundo: la recolección de aceitunas, los ciclos del año. La escalera no es solo un objeto de uso, sino un objeto en torno al cual se organiza la división del tiempo, de las ocupaciones, las relaciones entre los hombres, etc. Justamente por ello, la mano es

algo particular:

> Según la representación usual, la mano pertenece al organismo de nuestro cuerpo. Pero hemos de advertir que la esencia de la mano no podrá definirse jamás como un órgano de prensión corporal, o explicarse desde esa dimensión. También los monos, por ejemplo, tienen órganos de prensión y, sin embargo, carecen de manos. La mano se distingue infinitamente, es decir, está separada por el abismo de una esencia diferente, de todos los órganos de prensión: zarpas, garras, colmillos.[67]

Una vez más el tema del lenguaje es el elemento decisivo: la mano es un instrumento para hablar y solo un ser que habla, esto es, que al actuar expresa significados, puede tener manos, es decir, *explicitar significados implícitamente contenidos en un mundo*, como sucede con el descubrimiento de la escalera. Probablemente podemos decir, junto con Plessner, que

> Incluso el más simple utensilio es utensilio solo en la medida en que está presente en él un estado de cosas, en tanto que se capta una relación de ser *[Seinsverhalt]*. El arma más primitiva, el instrumento más simple se vuelve utilizable solo en estas condiciones. Si se cree que las cosas de nuestro comercio y uso reciben el sentido integral, toda su existencia solo a partir de la mano del constructor [...] se ve solo media verdad. [...] El hombre puede inventar solo en la medida en que descubre.[68]

No es posible pensar el origen del lenguaje a partir de la mano, porque *la mano no está antes del lenguaje*, es decir, antes de que se haya abierto un mundo, ni tampoco es posible pensar el origen del lenguaje a partir del gesto, porque el gesto es propio solo de un ser que habla y que piensa. La mano es de por sí lenguaje y pensamiento:

> La obra de la mano es mucho más rica de lo que habitualmente nos parece. La mano no solo agarra y apresa, no solo presiona y empuja. Más allá de esto, la mano entrega y recibe, y no se reduce a hacerlo con cosas, sino que se da a sí misma a otros y se recibe de otros. La mano sostiene. La mano lleva. La mano diseña, y diseña seguramente porque el hombre es un signo. […] Cualquier movimiento de la mano en cada una de sus obras se conduce a sí mismo a través del elemento del pensar, hace gestos en medio de este elemento.[69]

Un gesto es un gesto solo porque manifiesta un pensamiento, y no porque satisfaga un instinto. Cuando Heidegger dice que el mono no posee manos, sino solamente órganos prensiles, no pretende establecer ningún principio de valor, sino tan solo indicar que la mano pertenece al lenguaje.

De este modo Heidegger tiende a acentuar la discontinuidad, porque en toda continuidad parece percibir el peligro de una recaída naturalista. Intenta mostrar que el hombre vive en un mundo de significados, pero estos no son eternos. De este modo, el hombre no participa de una razón fuera del tiempo. Por el contrario, está entregado a aperturas históricas. Y ello implica la necesidad de rechazar, desde un punto de vista filosófico, una determinación de la esencia del hombre en clave de eternidad, ya que esta es una consecuencia del modo en que ha sido determinada su diferencia respecto a los otros vivientes, a saber, como animal que se relaciona con el mundo de la pura y eterna razón. Si el hombre fuera diferente del animal porque participa de un reino de valores intemporales, puesto que su peculiaridad consiste solo en esta participación, su esencia

sería inmutable, al igual que la racionalidad que lo distingue de los otros vivientes. Heidegger quiere tomar distancia de semejantes conclusiones, pero no para reanudar la temática según la cual el hombre es un ser «inestable» porque su naturaleza biológica sea inestable. Si retoma esta temática lo hace en el sentido de que *el hombre es inestable porque es histórico*, porque es temporal en el fondo de su ser. Y ello quiere decir que la esencia del hombre puede determinarse solo si se reflexiona acerca de la naturaleza del lenguaje y acerca de qué quiere decir que el hombre hable. Tal es el nuevo tema que ahora nos aprestamos a abordar.

1 Entre los trabajos dedicados a esta problemática, véase A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Meisenheim, Hain, 1979.
2 M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996, p. 11.
3 Helmuth Plessner, en el prólogo a la segunda edición de su *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, notó que «el análisis existencial, sin embargo, no puede entenderse como un mero procedimiento relativo a la elaboración de la ontología fundamental, porque —según Heidegger— el ser humano, su esencia o naturaleza se determina solo a partir de su relación (que se transforma históricamente) con el ser» (H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie,* Berlín, de Gruyter, 1975, p. x).
4 M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 26-27.
5 Íd., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005, p. 676.
6 M. Scheler, «Zur Idee des Menschen», en *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, *GW*, 3, Berna, Francke Verlag, 1955, pp. 173-195.
7 Ibíd., p. 187.
8 Ibíd., p. 191.
9 Ibíd., p. 189.
10 M. Scheler, *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 397-398.
11 Íd., «Zur Idee des Menschen», *op. cit.*, p. 194.
12 Ibíd., p. 186.
13 M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000, p. 45.
14 Íd., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 165.
15 A este respecto, cfr. E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Nápoles, Guida, 1993, p. 32.
16 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007.
17 Íd., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, p. 89.
18 A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 66.
19 W. Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlín, Springer, 1921.
20 M. Scheler, «Zur Idee des Menschen», *op. cit.*, p. 183.
21 Ibíd.
22 W. Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, *op. cit.*, p. 94.
23 M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928-29), Gesamtausgabe, Bd. 27, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1996, p. 75.
24 Ibíd., p. 76.
25 Ibíd.
26 M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 90.
27 Íd., *Ser y tiempo*, *op. cit.*,p. 394. (Se ha sustituido la expresión «estar-en-el-mundo» por «ser-en-el-mundo»*[N. de la T.]*).
28 Ibíd.
29 M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1994, p. 55.
30 Desde el punto de vista historiográfico, hay que señalar que muy probablemente Heidegger toma esta idea de

Hermann Cohen, que justamente había vinculado la noción de autoconciencia con la de autodeterminación, porque el tiempo (el futuro) invita al ser humano a elegir quién quiere ser (cfr. H. Cohen, *Ethik des reinen Wollen*, en *Werke*, Hildesheim-Nueva York, Georg Olms Verlag, 1981).
31 Tomamos esta cuestión de D.C. Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*. *op. cit.*, p. 545.
32 M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009, p. 242.
33 Íd., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (SS 1934), Gesamtausgabe, Bd. 38, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1998, p. 133.
34 Íd., *Principios metafísicos de la lógica*, *op. cit.*, p. 248.
35 E. Tugendhat, «Zeit und Sein in Heideggers "Sein und Zeit"», en *Aufsätze* 1992-2000, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2001, p. 188.
36 M. Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 360.
37 Cfr. en esta dirección H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.
38 C. Stumpf, «Über den Begriff der Gemütsbewegung», en *Zeitsschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 21, 1899, luego retomado en *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig, J. A. Barth, 1928, p. 6.
39 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica, op. cit.*, pp. 280-281.
40 Ibíd., p. 285.
41 Ibíd., p. 290.
42 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica, op. cit.*, p. 290.
43 Ibíd., p. 291.
44 Ibíd., p. 295.
45 Ibíd., pp. 301-302.
46 Ibíd., p. 303.
47 Ibíd., pp. 307-308. Aquí Heidegger sigue a Scheler, para quien «Lo que un animal puede representarse y sentir viene en general determinado y dominado *a priori* por la relación *de sus instintos con la estructura del mundo circundante*» (M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos, op. cit.,* p. 37).
48 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica, op. cit.*, pp. 308-309.
49 Íd., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, *op. cit.*, p. 138.
50 Ibíd., p. 139.
51 Ibíd., p. 145.
52 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica, op. cit.*, p. 310.
53 Ibíd., p. 313.
54 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, *op. cit.*, p. 139. Acerca de la cuestión del lenguaje con referencia a la diferencia antropológica, Heidegger abrirá, en el año 1939, una confrontación profundizada con Herder. La documentación de esta confrontación se halla disponible ahora en M. Heidegger, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung Über den Ursprung der Sprache*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 85, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1999.
55 Íd., *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1990, p. 193.
56 Íd., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, *op. cit.*, p. 139.
57 M. Scheler, «Zur Idee des Menschen», *op. cit.*, p. 178. En todo esto seguramente es decisiva la influencia de Humboldt, que Scheler cita varias veces, y en especial la idea de que para que el hombre pueda comprender realmente una *sola* palabra, no como simple impresión sensible, sino como un sonido articulado que designa un concepto, el lenguaje tiene que existir en él en *toda* su coherencia.
58 Esta idea no debe significar necesariamente que *antes* tiene que haber un mundo de significados, y que solo sucesivamente emergen las palabras, llegando a considerar el lenguaje «una expresión a la segunda potencia», tal y como interpreta el fenómeno Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, *op. cit.*, p. 340).
59 Íd., «Zur Idee des Menschen», *op. cit.*, p. 179.
60 M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, *op. cit.*, p. 31.
61 Íd., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, *op. cit.*, p. 168.
62 Íd., *Carta sobre el Humanismo*, *op. cit.*, p. 31.
63 Íd., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, op. cit.*, p. 169.
64 Ibíd. Aquí no nos empeñamos, pero no por falta de vigilancia crítica, en el sentido *político* de esta frase, pronunciada en el año 1934 y en un momento importante de la historia intelectual de Heidegger. La

deconstrucción y la crítica del derrotero político de ciertas afirmaciones de Heidegger todavía sobrevuela como una tarea inderogable, pero ello —en mi opinión— no debe impedirnos captar los elementos fenomenológicamente descriptivos de su investigación filosófica.

65 Cfr. E. Morin, *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, París, Seuil, 1973.

66 M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?,* Madrid, Trotta, 2005, p. 78.

67 Ibíd.

68 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, *op. cit.*, p. 321. Y un poco más adelante: «El prius de buscar y encontrar es en cambio la correlatividad de hombre y mundo».

69 M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?, op. cit.*, pp. 78-79.

2. Comunicar y significar

§ 14. Significados y palabras

A esta altura, la noción de significado ha quedado aclarada suficientemente en su origen: *el significado es la posibilidad de acción indicada por la cosa*, lo que podemos hacer de ella. En consecuencia, comprender una palabra no significa apresar una idea. Sabemos qué es una puerta cuando podemos indicar su función dentro de un mundo. Y es a partir de estas determinaciones preliminares que podemos abordar el tema del lenguaje, que hasta ahora entró en todas nuestras discusiones *por lo bajinis*, sin quedar tematizado de manera específica.[1] Hemos dicho que aun cuando se guarda silencio se habla. Pero ¿qué es lo que caracteriza el lenguaje?

Para responder a esta pregunta debemos comenzar considerando una duda razonable que puede haber surgido de lo que hemos dicho hasta ahora: el lenguaje hecho de palabras ¿es quizás algo que *se añade* a los significados, a las posibilidades de acción? ¿Podría un ser humano tener un mundo, es decir, una *totalidad* de posibilidades de acción, y hablar consigo mismo, reflexionar, dialogar consigo mismo, aunque nunca hubiera aprendido un idioma y aunque no hablara ningún idioma empíricamente determinado? ¿Quizás debamos decir que el lenguaje es tan natural en el hombre que «el salvaje, el que vive solo en la selva, se habría visto obligado a inventar el lenguaje para sí mismo, aunque jamás lo hubiese hablado?».[2] «¿Sería imaginable que los hombres nunca hablasen un lenguaje audible, sino más bien uno para consigo mismos, en su interior, en la imaginación?».[3] He aquí algunas preguntas que tendrán que guiarnos, y a través de las cuales tendremos que disipar las dudas que pueden surgir a raíz de la remisión del significado a las posibilidades de acción.

No hay duda de que en *Ser y tiempo* Heidegger privilegia la comprensión del significado sin detenerse demasiado en las palabras por medio de las cuales se apunta a los significados. Justamente esta circunstancia parecería autorizarnos a decir que esa obra tiende a considerar totalmente superfluo el momento lingüístico, o de todos modos como algo que sobreviene a un estrato anterior del sentido, *duplicando* el mundo con el intento de representarlo.

Heidegger parecería sugerir que un ser humano podría relacionarse con un mundo, entendido como la totalidad de los significados que pueden comprenderse, sin pasar por

la mediación de un lenguaje hecho de signos, sin entender ni a los otros ni las palabras que los otros le dirigen. De este modo, volvería a proponer la idea de que existe una totalidad de significados puros, que solo en un segundo momento se encarnan en un significante. En resumen, la idea del papel secundario del lenguaje respecto al significado.

Pero si desaparece la centralidad del lenguaje en la constitución del significado, entonces este se constituye en la soledad monadológica. El significado se convierte en un hecho mental, como si un sujeto aislado y, en tanto que aislado, falto de la necesidad de tener un lenguaje, esto es, de comunicar sus propios pensamientos a otros seres, pudiera relacionarse con una totalidad de sentido, comprender las cosas dentro de un proyecto general, que ya tiene que estar en obra para que esas operaciones a las que hemos aludido en el capítulo anterior, como hacer los preparativos con vistas a la recolección de aceitunas o reflexionar entre sí, se tornen posibles. Porque está claro que para proyectar la recolección de aceitunas no es suficiente la comprensión de los significados particulares: hay que estar abierto a la totalidad de las remisiones. Y para reflexionar sobre uno mismo hay que comprenderse como una totalidad finita de posibilidades.

Un tipo de lectura que interpreta *Ser y tiempo* como una obra en la que se trata de sugerir que el ser humano podría estar abierto al mundo en tanto que totalidad de remisiones, aun si no poseyera un lenguaje de signos, halla justificación en la tendencia, presente en Heidegger, a desatender el papel que desempeña la comunicación entre los sujetos.[4]

Precisamente por ello quisiéramos mostrar que si en un primer momento la cuestión de la comunicación se presenta como marginal, eso no sucede porque se quiera llamar la atención sobre la irrelevancia del lenguaje a fin de obtener una apertura a la totalidad de los significados o de tener una conciencia de sí mismo. No se trata, pues, de abandonar la cuestión de la alteridad y de la comunicación, sino de aclarar que para dar razón de la posibilidad misma de entenderse en la comunicación *no es necesario acudir a los estados mentales o a la psique del otro hombre*, a saber, a lo que este cree o a las intenciones que lo animan cuando nos dirige la palabra. La pregunta de la que tenemos que partir es: ¿qué es lo que hace posible la comprensión recíproca entre sujetos?

§ 15. Los significados no son innatos

Una primera respuesta podría ser la siguiente: la comunicación consiste en la relación entre dos mentes, de suerte que todo lenguaje es *un sistema de signos*. Los sonidos del lenguaje los produce el hablante como signos y los recibe el oyente como signos. En el interior de una mente hay unos significados que, sin embargo, todavía no están dotados de signos particulares. Solo en función de la comunicación deben codificarse dichos significados, es decir, adquirir el aspecto del signo encarnándose de este modo en una lengua empírica. La comunicación consiste entonces en eso: el hablante codifica ciertos significados, de este sistema parten unos signos que llegan a otro sistema, que a su vez descodifica el mensaje recibido y por ende comprende el contenido de la comunicación. *Hablar significa exteriorizar a través de unos signos ciertos significados que se hallan*

en la mente de quien habla.

Pero si los significados están en la mente, cabe preguntarse qué es lo que garantiza que el destinatario y el emisor interpreten el signo del mismo modo. Sistemas intencionales distintos podrían atribuir significados distintos al mismo signo, de suerte que eso que llamamos comunicación sería solo la ilusión de una comprensión recíproca. Sin embargo, se trata de un camino que quien localiza en la mente el lugar de los significados no está obligado a recorrer. A este problema él mismo podría responder sin dudas con la observación de que interpretamos los signos del mismo modo porque tenemos una misma dotación biológica, a saber, porque *el otro tiene una mente como la nuestra que reacciona del mismo modo a ciertas circunstancias* y que, por consiguiente, puede tener los mismos pensamientos.

Puesto que las lenguas son distintas, es cierto que los signos empíricos pueden ser distintos y a veces pueden no corresponderse exactamente. Pero ello concierne solo al modo en que los significados hallan expresión en el lenguaje, porque «aunque las palabras puedan no coincidir exactamente al pasar de una lengua a otra, el marco conceptual en el cual encuentran su sitio es una propiedad humana común».[5] *El orden de los significados es anterior a cualquier experiencia* y forma parte de nuestra dotación biológica. El marco conceptual es innato, y en los lenguajes empíricos solo halla distintos medios de expresión.

Heidegger no desconocía semejantes razonamientos,[6] y si no emprende caminos de este tipo es porque, desde su punto de vista, planteamientos como estos presentan algunas dificultades. Por ejemplo, es cierto que hay pensamientos que no se pueden pensar conjuntamente sin contradicción. Pero según Heidegger esta imposibilidad no procede del hecho de que *mi cerebro* esté constituido de manera tal que no permite esta operación y que hace que sean inconciliables ciertas afirmaciones, esto es, porque haya *una contradicción intrínseca en lo que se piensa*. Si la imposibilidad de pensar lo que es contradictorio derivase de nuestra estructura biológica, entonces un ser con una dotación biológica distinta, en principio, podría hacerlo. Para el joven Heidegger, en cambio, debemos decir que *ningún ser puede pensar lo que es inconciliable en sí*. Por ello, ya en uno de sus primeros trabajos, decide no emprender ese camino, puesto que «la necesidad lógica no tiene la mínima relación con el sujeto activo en el pensamiento. […]. La misma es una relación objetual, cuyo "ser" se afirma independientemente de una actividad de pensamiento, que la apresa».[7]

En segundo lugar, si tomamos un enunciado como «la pizarra está sucia», las cosas se vuelven más difíciles de explicar en términos de innatismo biológico, y es evidente que en este caso hablar de una dotación biológica innata que nos permita comprender ese enunciado no puede sino despistarnos, además de resultar inútil. Porque está claro que quien no pertenece a la civilización de la escritura no lo comprende ni puede comprenderlo hasta que no capte las remisiones que hacen que la pizarra sea comprensible. En otros términos, se puede comprender esa afirmación solo si se comprende todo un sistema, coherente, de posibilidades de acción. Y estos sistemas no están dados para la eternidad, sino que son históricos. Pero si en este caso sería equívoco

pensar que ese orden de significados existe en sí en un mundo ideal, igualmente equívoco sería tratar de resolver el problema atribuyendo principios fijos al organismo humano como parte de su dotación biológica. En este caso, y respecto del léxico, no se trata de resolver el problema relativo a dónde están los significados ideales, sino de dejarlo de lado, como un acercamiento errado al problema del significado. Porque probablemente *no hay significados ideales, sino pensamientos que pertenecen a una cierta experiencia del mundo.*

§ 16. Las palabras no nos informan acerca de los estados mentales de quien habla, sino acerca de aquello de lo que se discute

Pero si rechazamos la hipótesis innatista, nos queda por aclarar qué es lo que hace posible la comunicación. Para comenzar a plantear este problema, tenemos que partir de situaciones simples y retroceder a un uso elemental del lenguaje. Por ello nuestro primer paso consistirá en preguntarnos qué es lo que habilita a un hablante a comprender la emisión lingüística de otro hombre que se expresa *en la misma lengua*, por ejemplo, en el caso de la expresión, que nos acompañará por mucho tiempo en estas páginas, «la pizarra está sucia».

Una primera respuesta podría consistir en afirmar que el lenguaje es «un medio para expresar los sucesos psíquicos de quien habla». Se podría argumentar que en la mente tenemos unos significados, o una creencia, que queremos comunicarle a otro ser humano, informándolo de lo que «tenemos en la cabeza».[8] Sin embargo, puesto que nadie puede tener un acceso directo a las otras mentes, se precisan unos *signos* para poder exteriorizar estos significados que habitan nuestra interioridad psíquica. Se podría afirmar que, en sí, el significado no necesita otro signo para subsistir. De acuerdo con semejante planteamiento, el lenguaje tendrá una función esencialmente informadora, y la lengua, por consiguiente, quedará determinada como «una particular forma de ese dar noticia que se sirve de la voz articulada».[9] El signo remite al oyente hacia la psique del hablante. En esta estela podríamos llegar a considerar el lenguaje como un sistema de hábitos que sirve principalmente para los propósitos de comunicación y de coordinación de actividades entre los miembros de un grupo, de suerte que su esencia quedaría constituida por los signos que producen los miembros del grupo «con el objeto de ser comprendidos por otros miembros a fin de influenciar su comportamiento».[10]

En oposición al planteamiento de Marty, y en general en oposición a la exacerbación de la cuestión de la comunicación, ya había dirigido su crítica Husserl señalando que quien reduce el significado de las palabras a las vivencias de quien habla «no es capaz de reconciliarse con el simple sentido del concepto de "puro" significado ni de apartarse, en toda la obra, del aspecto solo psicológico y comunicativo del significar».[11] Si se cree que entender una palabra significa apresar lo que el hablante quiere decir, se pierde de vista completamente la noción misma de «significado», que se convierte en un mero hecho mental, una vivencia psíquica.

Si alguien me dice «la pizarra está sucia», yo puedo preguntarme: ¿por qué me lo está

diciendo? Quizás quiere hacerme una broma, es decir, puedo preguntarme «¿qué tiene en la cabeza?». En este caso, la emisión lingüística es una ocasión para interrogarme acerca de la vivencia psíquica del otro, acerca de sus intenciones, o también acerca de lo que él cree («Piensa que la pizarra está sucia. ¡Se ve que tiene la manía de mandar!»). Y, sin embargo, conocer el motivo que induce a alguien a decir «la pizarra está sucia» no me ayuda a comprender el significado de la expresión misma. Esta sigue siendo *la misma* independientemente de las razones que han inducido a ese hablante a decir «la pizarra está sucia».

Por otra parte, para preguntarme *por qué* me dice algo, tengo que comprender de antemano *qué es* lo que me dice. Precisamente este punto había querido expresar Husserl en las *Investigaciones lógicas*, cuando cuestionó la legitimidad de una teoría que indica las vivencias psíquicas «como *sentido* o *significación* de la expresión», porque hay que distinguir entre lo que un nombre «"notifica" (esto es, esas vivencias psíquicas) y lo que el nombre significa».[12]

Siguiendo en lo fundamental a Husserl, Heidegger destaca que la comunicación no es el traslado de experiencias vividas, de opiniones o de deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. Cuando comprendemos una palabra, esta no desplaza nuestra atención hacia los estados mentales de quien habla, sino hacia aquello de lo que se está hablando. La condición de posibilidad de la comunicación está representada por el hecho de que los actores del proceso comunicativo, al hablar, discurren de algo, porque «en todo discurso hay *algo que el discurso dice*, lo dicho en cuanto tal en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre… En lo así dicho, el discurso se comunica».[13] La posición de Heidegger se caracteriza por el rechazo del psicologismo y de la idea según la cual los significados están *en* la mente o, peor aún, en la mente/cerebro. Sobre esto nunca tuvo dudas. Pero *si los significados no están en la mente ¿dónde están?*

§ 17. Expulsar los pensamientos de la mente no significa colocarlos en un tercer reino, sino en el mundo-ambiente

A este problema se podría responder diciendo que los significados existen independientemente de los sujetos que los piensan. No que haya un lugar de los significados como por ejemplo la mente de Dios, entendida como cosmos noético. Los significados existen independientemente de los sujetos que los piensan porque *hay un orden que los gobierna*, y todo ser pensante tiene que someterse a las leyes de este orden. Por ejemplo, el principio de no contradicción es verdadero en sí, y lo sería aunque todos los seres humanos se volvieran incapaces de pensar en conformidad con él. Existe en sí significa entonces: *es válido, y su contrario no lo es*. 2 + 2 son 4, y esta relación expresa un orden en sí. En este sentido, dicha relación pertenece a un tercer reino:

> de esta forma, el pensamiento que articulamos en el teorema de Pitágoras es verdadero atemporalmente, verdadero independientemente del hecho de que alguien lo considere verdadero. No precisa ningún portador. Es verdadero no solo desde cuando ha sido descubierto —tal como un planeta está en una relación de acción recíproca con otros planetas ya antes de que se lo descubra.[14]

Cuando en la tierra no había seres pensantes, y entonces estas relaciones no podían estar presentes en ninguna mente, esas leyes y esos principios ya existían, porque *su validez no depende del hecho de que alguien los piense*. El ser humano no se diferencia del animal en virtud de su estructura bio-psíquica, sino en tanto que su mente se refiere a este mundo de verdades ideales: porque *es capaz de reconocer la objetividad de lo que se muestra como válido*. Por un lado, el ser humano es un ser natural, y como tal debe estudiarse en psicología, pero por otro participa de un reino distinto al de las leyes naturales, a saber, leyes de carácter racional. La necesidad que lo obliga a sacar ciertas consecuencias de determinadas premisas no es la misma que regula el envejecimiento de nuestro organismo o la actividad de nuestras neuronas.

Con base en esto, Frege, al igual que Husserl, podía distinguir netamente el ámbito de trabajo de la psicología, que se ocupa de los sucesos mentales, del de la lógica, que se ocupa de lo que se piensa. Cuando pensamos algo, cada uno de nosotros tiene imágenes mentales distintas, pero lo que se piensa es lo mismo. Si nos referimos a la estrella de Venus, cada uno de nosotros puede tener de ella imágenes distintas, pero el sentido que se piensa es el mismo, que es una adquisición que comparten muchas personas y no «una parte o un modo de la psique individual».[15] Por otra parte, si pensamos varias veces en la ley de gravitación universal, tenemos una multiplicidad de estados mentales. Pero *lo que se piensa no se ha multiplicado*. De las vivencias psíquicas se ocupa la psicología, mientras que la lógica se ocupa del elemento idéntico, del sentido. Podemos decir entonces que para un ser racional

> lo que está determinado en sí fijamente, debe poderse determinar objetivamente; y lo que se puede determinar objetivamente ha de poder expresarse —hablando idealmente— en significaciones verbales fijamente determinadas. Al ser en sí corresponden las verdades en sí y a éstas, a su vez, los enunciados en sí, fijos y unívocos.[16]

Cuando se habla en tanto que seres racionales, no se alude a las representaciones que pueden acompañar nuestros enunciados, sino al sentido mentado en el juicio, que *puede ser verdadero o falso*. A una argumentación sería insensato, además de ofensivo, replicar «tu psique no funciona bien». En cambio decimos: lo que está mentado en el juicio no es verdadero. Es esto lo que puede ser verdadero o falso, no lo que sucede en el cerebro. Consecuentemente, en la medida en que el ser humano aduce razones, dejándose determinar por una necesidad que no es la biológica o la psíquica, es un ser racional, que pertenece a un tercer reino.

En primera instancia Heidegger adoptó este modo de pensar. Refiriéndose a la expulsión de los pensamientos de la mente, tal y como se afirma en los primeros escritos de Frege, en las «Neuere Forschungen über Logik» (1912), escribe que

> Las investigaciones lógico-matemáticas de Gottlob Frege no han sido reconocidas, a mi juicio, en todo su valor, y mucho menos han perdido su importancia. Lo que ha escrito en sus trabajos acerca de *Sentido y denotación* y *Concepto y objeto* ninguna filosofía de la matemática puede ignorarlo; pero es igualmente válido para una teoría general del concepto.[17]

Lo cual quiere decir que *es válido para una teoría del significado*. Pero si esto es cierto, ¿por qué Heidegger no siguió la dirección que Frege había indicado? ¿Por qué no se volvió, por decirlo así, un filósofo analítico?

Por distintas razones. En primer lugar, emprender un análisis filosófico sin atender al origen de nuestros pensamientos produce, según Heidegger, un *abismo entre la esfera lógico-objetiva y la subjetiva*, de suerte que deja de ser posible explicar de qué modo una subjetividad, que ha quedado reducida a una mera estructura psíquica, puede apresar contenidos ideales. Si el modo en que pensamos en tanto que sujetos empíricos es de pertinencia de la psicología, y depende de causas psíquicas y hasta fisiológicas, queda por explicar por qué *nosotros* apuntamos a un orden válido en sí. ¿Por qué un animal no puede hacerlo? En la medida en que *nosotros* pensamos ¿acaso no deberíamos quedar determinados por nuestra estructura biopsíquica? Aun admitiendo que existe un tercer reino, este podría seguir estando tranquilamente donde se halla y nosotros podríamos seguir pensando como lo prescribe nuestra constitución biológica. De esta forma se crea un abismo entre el mundo de los significados ideales y el de nuestras vivencias psíquicas, porque queda sin determinar cómo es posible que dos mundos tan distintos puedan relacionarse.[18]

Un significado es efectivamente algo para nosotros solo si de él tenemos una comprensión, porque, según escribe Heidegger ya en el año 1916, «un objeto que no sea conocido, para mí no es un objeto».[19] Tiene que haber una relación entre subjetividad y significado. Tienen que subsistir nexos entre los actos psíquicos y los entes ideales. Y la relación entre estos dos mundos (el mental y el lógico-semántico) es posible en la medida en que el ser humano no es un ente biopsíquico, sino un sujeto que habita un mundo. No se trata de tender puentes entre dos mundos heterogéneos, sino de captar el momento originario que está en la base y que antecede la separación entre significado y vivencia psíquica.

«Siendo en un mundo», el hombre tiene una *comprensión práctica* de una red de significados. Cuando se relaciona con un objeto, no reflexiona dentro de su propia mente, ni tampoco «apresa» pensamientos. Lo que hace es tomar en consideración posibilidades prácticas, objetos que puede usar de acuerdo con su sentido, sentido este que es puramente diferencial. Los significados salen a la luz dentro de un mundo. *No son eternos, ni siquiera en la mente*. El significado «martillo» puede comprenderse solo si se comprende una totalidad de otros entes y de relaciones que los gobiernan. Estar siendo en un mundo significa entonces comprender los significados que pertenecen *a ese* mundo.

Lo que llamamos «conceptos», «pensamientos», «idealidades lógicas» es algo de lo que hay que comprender la génesis a partir de *esta experiencia práctica del mundo.* Los mismos surgieron separándose de su contexto de origen, cancelando la huella de este origen y presentándose de esta forma como «puros conceptos», de los que se torna enigmático explicar cómo una mente puede apuntar a ellos. Diversamente, para Heidegger, se trata de partir de significados prácticos y de un ser que no los comprende conceptualmente, sino como posibilidades de manipulación y de uso en un mundo y que,

por ende, comprende las relaciones prácticas que las constituyen. Por ello escribe que «la doctrina de la significación arraiga en la ontología del Dasein».[20] Si queremos entender por qué un ser humano piensa de una cierta manera no tenemos que estudiar su mente, ni tampoco la estructura sintáctica de la lengua, sino el tipo de mundo en donde se encuentra viviendo, porque el lugar en el que los significados vienen al ser está constituido por la trama de remisiones prácticas entre posibilidades de acción dentro de un mundo.

Por ejemplo, la noción de gravitación universal tiene un significado para nosotros. La misma se manifiesta solo en la medida en que la comprendemos. Pero si nos imaginamos entablando una conversación con un filósofo griego es muy difícil que él logre comprenderla. Aunque está dotado biológicamente como nosotros para comprender la idea misma de gravitación universal, tendría que tener una concepción general de la naturaleza que no es la de su mundo. Si no entra en este mundo distinto, no puede comprender el significado de esas palabras. Y si la idea de gravitación universal no apareció en el siglo IV a.C. es porque la disposición de significado de entonces no permitía su manifestación.

Desde este punto de vista, el platonismo de Frege y Husserl, la idea de que la ley de gravitación es verdadera en sí, por mucho que sea cautivadora, le debía resultar a Heidegger incapaz de colmar el abismo que se había abierto entre la esfera lógica y la psíquica. Sin embargo, este abismo es el resultado de un planteamiento errado del problema, que parte de conceptos ya formados y que evita preguntarse cómo se han formado, y que por ello no se interroga *acerca del tipo de mundo que los ha producido.* Para lograr explicar los pensamientos sin remitirlos a la mente o a un tercer reino hay que analizar la experiencia de mundo que ha permitido su surgimiento. Este mundo es la condición trascendental de posibilidad de ciertos conceptos.

§ 18. En el lenguaje hay que separar el aspecto comunicativo del semántico, que radica en el sujeto práctico

Después de abandonar la idea de un ámbito de significados ideales que existen independientemente del hecho de que alguien los piense, podemos sin embargo conservar del planteamiento antipsicologista la perspectiva según la cual hay que distinguir, dentro del lenguaje mismo, *un aspecto comunicativo* en el que se relacionan dos entidades mentales distintas y en el que la palabra puede ser la ocasión para interrogarse acerca de la vida psíquica ajena, y *un aspecto semántico* en el que la expresión tiene la función de remitirme al significado.

Imaginemos un papagayo que haya sido adiestrado para decir «la pizarra está sucia». Escuchando esta emisión no pensaríamos que el papagayo *crea* que la pizarra está sucia. Aquí, la referencia a la vivencia psíquica está suspendida. Y sin embargo la emisión mantiene intacta su carga semántica. No estamos informados acerca de ninguna vida psíquica. Pero comprendemos perfectamente el sentido de ese sintagma.

Ahora bien, la referencia al papagayo en realidad nos indica cómo, a juicio de

Heidegger, hay que plantear la teoría del significado. Desde su punto de vista, hay que rechazar la idea de que comprende una palabra quien entiende lo que el emisor cree, desea, espera, etc. De nuestra reflexión se está perfilando, en cambio, que se trata de todo lo contrario. Podemos atribuir a quien habla unas intenciones y unos motivos por los que habla solo porque suponemos que comprende aquello de lo que se está hablando (que sabe qué significa «la pizarra está sucia»). Si al papagayo no le atribuimos ninguna finalidad y ninguna creencia cuando usa esa locución es porque para poder usarla con un determinado objetivo (por ejemplo, engañarnos) *antes* debería, como condición de posibilidad del engaño, comprender el contenido semántico de esas palabras.

Esto debe conducirnos hacia una determinación de la esencia del lenguaje distinta respecto a la que proporciona el planteamiento psicologista. Tenemos que decir que cuando le hablamos a otro no tenemos la intención de comunicarle nuestros estados de ánimo. Podemos querer hacerlo, pero no es necesario. Lo esencial, en cambio, es que a través de los signos se oriente la atención del destinatario *hacia aquello de lo que se discurre.* Tal y como ya señalaba Husserl,

> la palabra, y marcadamente en el discurso normal, remite más allá de sí misma hacia el sentido, dirige hacia este el interés. El signo verbal que en sí no es tema de interés sirve para arrastrarnos hacia el sentido, puesto que es el sentido lo que le interesa al yo.[21]

En la estela de la instancia antipsicologista, Heidegger destaca que «en la realización del enunciado [sobre la pizarra] no solo entramos, por así decirlo, en el alma del que enuncia y luego desde ella nos referimos, de algún modo, al objeto exterior dicho, sino que nos comportamos siempre ya respecto de las cosas que son alrededor de nosotros».[22] Los signos no se refieren a los estados mentales, ni tampoco a los conceptos, sino más bien a las «cosas que existen a nuestro alrededor». Por lo tanto, la comprensión mutua entre las personas se hace posible por el hecho de tener *en común* un cierto mundo: «en el hablar los-unos-con-los-otros se da el estar-con-otros en la propia cosa, en el propio asunto de que se habla, y solo a partir de este —en el co-estar-siendo siempre ya en el mundo— se origina el entenderse».[23] Si alguien en un taller, mientras se está arreglando un coche, dice «pásame la pinza», nadie pensará que se está refiriendo al objeto que utilizan las mujeres para las cejas. Pero si alguien mientras se está dando un paseo, improvisamente, dijera: «las pinzas son realmente un gran invento», sería difícil determinar de qué se está hablando. Las palabras pueden mostrar aquello sobre lo que versan solo dentro de un contexto de discurso, que es un contexto práctico.

Las palabras cobran sentido solo para quien sabe de lo que se habla y comprende para qué sirve aquello de lo que se habla. Quien no sabe para qué sirve una pinza no puede determinar qué es lo que quiere el mecánico cuando pide «dame la pinza». Según Heidegger, las palabras pueden comprenderse solo porque los significados ya se han vuelto disponibles para el participante del diálogo lingüístico. Si digo «la pizarra está sucia», el otro puede entender mi acto de proferir solo porque ya sabe *qué es* una pizarra y en qué condiciones estaremos dispuestos a decir que está sucia. Y este saber no es teórico, muy por el contrario, tiene su raíz en un mundo práctico, que determina qué es

la pizarra y en qué condiciones hay que considerarla sucia: *a saber, cuando el profesor de la hora siguiente no puede escribir en ella*. Si no sabe esto, un oyente no entiende ni puede entender lo que se dice. El estar sucia no es una determinación subjetiva del empleo de la palabra «sucia» con referencia a una pizarra, sino que deriva de la función de la cosa misma dentro de un contexto de sentido, que es ante todo práctico. Cuándo está sucia una pizarra no lo determino yo, porque el estar sucia indica que la pizarra no puede desempeñar la función que le corresponde en un mundo.

§ 19. El lenguaje es la unidad de las palabras y de lo que en ellas se anuncia

La exigencia de hacer hincapié en aquello de lo que se habla debe entenderse a partir de la necesidad de aclarar ante todo *qué es lo que hace que un sonido sea una palabra*. Y según Heidegger un sonido es una palabra cuando, por medio del mismo, nos interpela un significado. Si al decir «pizarra» no quedáramos interpelados por el significado que esa palabra vehicula, ya no estaríamos ante una palabra, sino ante un sonido. Por otra parte, cuando alguien nos dirige la palabra, pareciera que el sonido se cancelara. Y efectivamente si nos lo preguntaran podríamos decir lo que nos han dicho, *pero a menudo no con las mismas palabras*. Lo cual indica que en el lenguaje debemos distinguir *el aspecto semántico del fonético y gramatical*, porque estos dos aspectos, aunque constituyen una unidad indisoluble, tienen cada uno de ellos *sus propias leyes de movimiento.* Por ejemplo, un niño dice una sola palabra, pero el contenido semántico es una frase entera. Por ello, según observa Heidegger, «en el estrechado concepto de lenguaje en el sentido de elocución, no puedo comprender absolutamente nada».[24]

La esencia del lenguaje no consiste en producir signos para influenciar los comportamientos de los otros. Puede hacer también esto, pero no es esto lo que lo define. Ni tampoco la vida del lenguaje tiene su núcleo en las remisiones entre los significantes, sino en el hecho de que en las palabras nos interpela un significado. Y ello significa que *las conexiones entre significados*, si con esto entendemos las posibilidades de acción disponibles dentro de un cierto mundo, *no dependen de las conexiones internas de la forma sensible del lenguaje.* Un mundo no es un conjunto de objetos con una etiqueta sobre cada uno de ellos que fungiera como nombre, sino una urdimbre ordenada y coherente de *significados (posibilidades de acción) dotados de vida y de movimiento propios*, que no existen en sí y aisladamente, sino solo a partir de las relaciones que los conectan con todos los otros significados.

Podemos comprender una lengua solo si nos hallamos dentro de la red de posibilidades de acción de la cual y sobre la cual el lenguaje habla. En la medida en que los significados no son conceptos, sino posibilidades prácticas de acción, no son ellos los que están en nosotros, sino *nosotros los que nos movemos en ellos*, y esto es lo que me permite comprender las palabras que me dirige otro hombre. Los pensamientos, en efecto, *están en y son del* mundo, *están dados objetivamente como posibilidades de acción accesibles a todos aquellos que viven en un determinado ámbito*. El significado del martillo procede del mundo que le confiere su función posible. Comprende la palabra

«martillo» no quien sepa indicar con el dedo un martillo, sino quien sabe decir cuál es su función. Un juego lingüístico podrá determinar en qué circunstancias es apropiado usar los sonidos m-a-r-t-i-l-l-o, pero qué es un martillo, a saber, *qué uso podemos hacer del utensilio, no lo determina el juego lingüístico*, sino la totalidad de remisiones en la que el utensilio está inserto y de la que saca su propio significado. En otras palabras, un cierto lenguaje podrá catalogar la miel entre la fruta, pero esto no depende de la palabra, sino del hecho de que en ese mundo la miel tiene una función distinta a la que tiene en el nuestro. Si se descubriera que de la miel se puede hacer un uso médico importante, entonces no nos sorprendería verla catalogada entre los fármacos.

Todavía en el año 1965, esto es, después de lo que generalmente se indica como «giro», Heidegger destaca que

> El ser humano tiene, pues, algo que decir, ya que el decir en cuanto dejar-ver es un dejar ver al ente en cuanto ente que es así y asá. El ser humano está, pues, en la patencia del ser, en el estar desocultado de lo presente. Este es el fundamento para la posibilidad, incluso para la necesidad, para la necesidad esencial del decir, para el hecho de que el ser humano habla.[25]

Afirmaciones, estas, que no se diferencian en modo alguno de esas que podemos hallar en la fase que conduce a *Ser y tiempo*. Y en *De camino al habla* podemos leer que

> Toda palabra que se pronuncia ya es siempre respuesta: un decir que viene al encuentro, un decir «escuchante». La puesta en lo propio de los mortales en el Decir originario hace que el ser del hombre entre en una servitud liberadora, por la que el hombre está encargado de llevar el Decir originario, *que no tiene sonido*, al sonido de la palabra.[26]

El tono podría impedir el acceso al sentido de esta afirmación, pero la misma se torna suficientemente clara si partimos de la distinción que ya propusimos: el significado de la pizarra depende solo del mundo que lo hace posible, y ningún hombre que viva en ese mundo podría modificar la función de la pizarra, que es objetiva si queda referida a esa apertura. En ello consiste la «servitud» y es en este sentido como entendemos el hecho de que el lenguaje es la casa del ser: los significados no están determinados por las palabras, es decir, por la actividad del hombre, entendida como una actividad que plasma y que confiere sentido al mundo a través del uso de símbolos, sino por los nexos y la lógica que gobierna una cierta totalidad de remisiones. Las palabras son lo que son porque *expresan un significado que, en un mundo, se ha vuelto disponible para la comprensión*. La «servitud» libera en tanto que, al seguir las remisiones que se irradian de la pizarra, estamos abiertos a la totalidad de ese mundo en el que la misma puede aparecer. Dejándose «obligar» por lo que algo es, siguiendo sus remisiones, el ser humano se abre a la totalidad, se «libera» de esa excesiva adherencia al presente que hemos visto que caracteriza al animal. Si *el hombre es el ser que habla, puede hacerlo solo porque está abierto a los significados de las palabras.*

Pero eso no significa que la comprensión de los significados *de hecho* sea anterior a la adquisición del lenguaje. Si nunca hubiera aprendido un idioma, un hombre no podría relacionarse con la totalidad de los significados de un mundo, porque esta se vuelve

disponible para nosotros solo en la medida en que cada una de las posibilidades de acción puede en todo momento *dirigirnos la palabra*. Si no tuviera las palabras, el ser humano se reduciría a un ámbito de acción limitado. En general, el lenguaje se da junto con el hombre, y el ser humano no es pensable sin el lenguaje. Y sin embargo, el orden de los significados entendidos como posibilidades de acción tiene una cierta *autonomía* respecto de los códigos lingüísticos.

§ 20. El discurso es el lenguaje que indica posibilidades de acción en un contexto de sentido

A esta altura, nuestra hipótesis de lectura ha comenzado a delinearse: es la idea misma de un «antes» temporal, del signo o del significado, lo que hay que rechazar, junto con una determinación del significado como algo incorpóreo, conceptual. El lenguaje es justamente la unidad de signo y significado, y el aspecto semántico no remite ni a un mítico tercer reino ni a la esfera de lo mental, sino al mundo en el que un objeto puede manifestarse en tanto que unidad de sentido, es decir, en tanto que posee una función. Lo que liga la palabra al significado es una relación de fundación en la que el elemento fundador (el significado) representa la condición de posibilidad del elemento fundado (la palabra), esto es, lo que hace que la palabra sea tal. Pero no porque se suponga que una mente sin lenguaje podría tener un mundo, sino porque la palabra es tal solo cuando versa sobre algo. Podríamos expresarnos de esta manera: *sin las palabras no tendríamos un mundo de significados, pero si las palabras no versaran sobre significados, las mismas dejarían de ser palabras*.

Por ello, incluso después del giro, Heidegger hace hincapié en el hecho de que «el propio lenguaje se falsifica a sí mismo desde el momento en que todavía no consigue asir firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico».[27] La experiencia del significado, lo que se puede hacer de algo dentro de un sistema de reglas ya abierto, representa un falsificador potencial que impide el uso ilegítimo del lenguaje y que por ende también hace posible el aprendizaje de una lengua, en tanto que sistema de comunicación entre sujetos y en tanto que juego lingüístico. Los niños que Vygotskij entrevistó, mostrando que tenían las ideas claras sobre qué es el significado de una palabra, a la pregunta de si se puede cambiar el nombre de un objeto por el de otro, por ejemplo, llamar tinta a la vaca y vaca a la tinta, «responden que eso es completamente imposible porque con la tinta escribimos y la vaca da leche».[28] Si no hubiera una experiencia del significado, si aquello sobre lo que el discurso discurre no tuviera una morfología propia, tendríamos que suponer una función absolutamente creadora del lenguaje, como si las palabras pudieran *inventar* usos posibles de las cosas.[29]

Entre el estar siendo en un mundo y el lenguaje hay entonces una relación de fundación. El ser humano puede hablar, es «el ente que habla», «tiene el lenguaje» solo porque está siendo en el mundo, es decir, en una totalidad de significados, y al estar siendo en el mundo comprende el uso posible de las cosas y, por ende, sus mismas posibilidades de acción. Hablar, para el hombre, no solo significa saber manipular y

organizar unos signos, saber usarlos en las circunstancias apropiadas con referencia a ciertos objetos perceptivos, sino estar abierto a lo que ellos indican. Y esto nos lo revelan los niños de Vygotskij, cuando remiten al vínculo estrecho entre palabra y posibilidad de acción que se crea en el lenguaje humano. Los niños no definen la vaca en virtud de características perceptivas, sino a partir de su función en un contexto práctico: *la vaca da leche*. Esta es la dirección que Heidegger decide tomar: *comprendemos el significado de una palabra solo cuando sabemos indicar para qué sirve el objeto en cuestión*, cuál es su sentido dentro del mundo donde se manifiesta.

Por ello, es el discurrir sobre algo que comprendemos lo que hace posible el lenguaje en tanto que emisión de sonidos verbales significantes, y a raíz de esto Heidegger puede escribir:

> La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein que comprende pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como «significaciones», las que por su parte fundan *[fundieren]* la posibilidad de la palabra y del lenguaje.[30]

Si el discurso indica la articulación de los significados, está claro que «todo expresarse y "proclamar" presupone el discurso».[31] Si no expresaran un significado, no serían sucesos lingüísticos. En semejante contexto, se evidencia la distinción entre *Rede* [discurso] y *Sprache* [lenguaje], puesto que «el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso».[32] Al decir que los significados «fundan» las palabras no se alude al hecho de que antes tenemos unos significados que después adquieren un cuerpo sensible en una palabra y en un significante. Más bien lo que se quiere decir es que un significante dejaría de ser tal si a través de él el ser humano no quedara interpelado por una posibilidad de acción, esto es, por un mundo.

§ 21. La esencia del lenguaje consiste en el movimiento que desde el significado va hacia la palabra

La idea central del acercamiento heideggeriano a la cuestión del lenguaje es que *una palabra es tal solo si a través de ella nos interpela un significado*. «*Cane*» y «*Hund*» tienen un valor lingüístico distinto en los respectivos sistemas lingüísticos. En italiano «*cane*» puede aludir también a una pieza de la pistola [gatillo], y se asocia, en la vertiente fonética, a «*pane*», y en la semántica a «*gatto*», pero también, si nos referimos a la parte de la pistola, a «*grilletto*» [gatillo], que a su vez remite a «*grillo*», etc. En alemán, en cambio, «*Hund*» no se asocia a «*Brot*» (pan), puesto que está colocado en una cadena diferencial distinta.

El valor lingüístico de «*cane*» y de «*Hund*» es entonces distinto en alemán y en italiano. Pero en la expresión «*il cane morse il bambino*» [el perro mordió al niño], el significado se entiende claramente y está determinado por el contexto de la frase. Sin embargo, según Heidegger, eso no se deriva simplemente del modo de funcionar del lenguaje. Si puedo interpretar esa frase en el sentido de que «*l'animale cane ha morso il*

bambino» es porque sé que el «*cane*», en tanto que pieza de la pistola, no muerde, y esto no es un saber teórico sino práctico. Si la estructura composicional de la frase puede determinar de qué se está hablando, eso no sucede porque en su base haya un sistema de categorías, sino un saber práctico, y, por ende, porque quien comprende y quien habla están en un mismo mundo: en la cosa sobre la que se trata.

Es precisamente aquello sobre lo que versa el discurso lo que puede traducirse, sin grandes pérdidas de sentido, a otra lengua. Desde el punto de vista del valor lingüístico, «*Hund*» y «*cane*» son distintos, pero desde el punto de vista semántico son idénticos. Y lo son porque las posibilidades de las que habla el lenguaje tienen sus propias leyes de ordenación respecto al orden lingüístico. Por eso, y no solo en este sentido, podemos decir junto con Jakobson que «para nosotros, como lingüistas y como usuarios comunes de palabras, el significado de cualquier signo lingüístico es su traducción a cualquier otro signo lingüístico diferente, especialmente a un signo en el que se halla más plenamente contenido».[33] Pero esto lo diríamos solo para encaminar el discurso, porque inmediatamente después tendríamos que interrogarnos sobre lo que hace posible sustituir un signo por otro, y para responder a esta pregunta tenemos que acudir *a aquello de lo que se está hablando*, a saber, a lo que en la palabra «*cane*» nos interpela.

Por eso *un papagayo no habla*: usa signos que *para nosotros* siguen siendo significantes, pero con él no hablamos de nada porque no nos estamos entendiendo sobre unos significados. Si el papagayo dice «dame la pinza», en principio queda excluido que sea posible determinar si se refiere a la herramienta del mecánico, a lo que se usa para las cejas o a un instrumento médico. Y el aspecto decisivo es que esta imposibilidad deriva del hecho de que con él no estamos hablando de posibilidades de acción, esto es, de nuestro ambiente.

§ 22. Ejemplificación de la función del discurso en base a la deixis «yo-aquí»

Intentamos ahora poner a prueba esta interpretación del texto heideggeriano y al mismo tiempo tratamos de aclarar ulteriormente el sentido de la diferencia entre plano semántico (entendido como terreno de una experiencia del significado) y fonético, a través del planteamiento de un problema específico: las deixis yo-aquí. Estas podrían interpretarse como estructuras cabalmente lingüísticas que surgen solo en el discurso pragmático, de suerte que *Yo* significa «la persona que enuncia la presente instancia del discurso que contiene "yo"».[34] Este tendría entonces, al igual que muchos otros deícticos, la función de indicar, mostrando aquello de lo que una vez tras otra se habla, en particular el sujeto hablante. De este modo, se llegaría a decir que solo porque se dice «yo» puede surgir el sujeto. En el fluir de las experiencias vividas, estas hacen referencia a un sujeto en la medida en que un hombre al hablar dice «yo», indicándose de este modo a sí mismo como hablante.

Pero adoptando esta idea de que al decir «yo» el hablante expresa el sentimiento de su propia irreductible subjetividad, queda por preguntar de dónde surge este sentimiento de ser un sí mismo, es decir, en qué condiciones un ser puede llegar a nombrarse como

«yo». Naturalmente, se podría decir que no hay ningún proceso a través del cual el sujeto llegue a nombrarse como «yo», porque *la subjetividad es solo una construcción lingüística*: «Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como *sujeto*, porque solo el lenguaje funda en la realidad, en *su* realidad que es la del ser, el concepto de "ego"».[35] Nosotros nos sentimos una persona, tenemos la idea de ser un centro en el que convergen todas nuestras experiencias solo porque podemos decir «yo».

Distinta es la posición de Heidegger, según la cual el origen y el significado de la deixis yo-aquí, entendida *unitariamente*, no debe aclararse a través de una confrontación entre lenguas distintas, a fin de hallar la estructura profunda que las gobierna, la estructura general de la lengua y, por ello, del pensamiento, sino a partir del estar siendo en el mundo. Considerando el hecho de que Wilhelm von Humboldt ha llamado la atención sobre la existencia de lenguas que no hacen uso de los pronombres personales (yo, tú, él), sustituyéndolos por adverbios de lugar (aquí, allí, allá), Heidegger señala que la discusión que contrapone quien piensa que el significado originario de la locución de lugar es adverbial a quien piensa que es pronominal «pierde su fundamento cuando observamos que los adverbios de lugar se relacionan con el yo en cuanto Dasein».[36] El deíctico yo-aquí halla su origen en la espacialidad existencial del «ser ahí».

El significado de «aquí» no es originariamente categorial, no deriva de lo que podríamos llamar una «actitud proposicional», sino que radica en lo concreto de la experiencia, esto es, en el *estar situados*: «En el "aquí", el Dasein absorbido por el mundo no se habla a sí mismo, sino que alejándose de sí se dirige al "allí" de algo circunspectivamente a la mano; y sin embargo, pese a ello, *se* menciona a sí mismo en su espacialidad existencial».[37] La idea es que solo un ser que se abre a una totalidad de remisiones puede llegar a decir «yo». Empíricamente, esto significa que un niño no se constituye como una persona porque dice «yo». Por el contrario, para poder hacer esto, para que este término pueda tener para él significado, a saber, para poder entender con «yo» quien una vez tras otra habla, *ya tiene que tener experiencia de sí mismo como el centro de una espacialidad ambiental*, en la que las cosas se disponen alrededor de él desde un punto de vista práctico.

Los problemas surgen solo si se parte de la idea —plenamente cartesiana— según la cual el ser humano está constituido por una serie de experiencias que acontecen en la mente. En este caso está claro que, para no convertirse en un teatro donde las impresiones pasan y vuelven a pasar, tiene que haber un yo que acompañe todas mis representaciones, y esto sucede solo en el lenguaje, cuando un ser dice «yo». Si en cambio estamos dispuestos a adoptar la idea de que la peculiaridad del ser humano es estar siendo en un mundo, y que los pensamientos son lo que un cierto mundo nos ofrece como posibilidades de acción, entonces es evidente que, dentro de semejante totalidad de remisiones, *el término «yo» indicará la posición de un hombre respecto de las cosas del mundo circundante*, coincidiendo de este modo con el «aquí».

Si según Benveniste «es identificándose como persona única que pronuncia *yo* como cada uno de los locutores se pone sucesivamente como "sujeto"»,[38] desde el punto de vista de Heidegger, en cambio, deberíamos decir que *es solo en la medida en que el*

término yo-aquí expresa el punto-cero de la orientación ambiental como puede constituirse un sujeto del discurso. Cuando digo «yo» se entiende: aquel que se halla dentro de ciertas posibilidades de acción, y que está hablando *a partir* de ellas. La exacerbación del papel de la palabra en la constitución de la subjetividad puede resultar necesaria solo de acuerdo con un planteamiento que considera el sujeto como un conjunto de estados mentales. En este caso será necesario decir «yo» para que pueda surgir una «unidad psíquica que trasciende la totalidad de las experiencias vividas que reúne, y que asegura la permanencia de la conciencia».[39]

Distinto sería el caso si partimos de una existencia que se mueve en un mundo y que puede diferenciarse e individualizarse en virtud de su propia espacio-temporalidad ambiental, esto es, relativa a posibilidades de acción. De este modo la noción de «yo» se entrelaza estrechamente con la de «aquí», pero siempre a partir de una concepción ambiental de la espacialidad. Si no tomamos en cuenta esta inclinación, el nexo entre «yo» y «aquí» corre el riesgo de encontrar serias dificultades, porque se podría hacer observar que es posible pensarse a sí mismo diciendo «yo» mientras uno se precipita por el espacio y, consecuentemente, es incapaz de definir el propio «aquí».[40]

En realidad, es justamente tomando en cuenta esta posible objeción como podemos aclarar mejor a qué alude Heideg-ger cuando dice que en el «aquí» el «ser ahí» «se menciona a sí mismo en su espacialidad existencial». «Aquí» se define a partir del «allí», donde se halla el objeto que me sirve, y que para poder ser utilizado debe ser remitido «aquí», «donde estoy yo». En este sentido, «yo» soy el «aquí».

El «aquí» no es entonces un lugar del espacio, sino aquello a partir de lo cual el espacio se organiza. Los objetos están a la derecha o a la izquierda respecto de mí, de «aquí». Por ello, ni siquiera se puede decir, como se ha dicho, que con «aquí» se indica la posición actual del hablante.[41] El «aquí» no indica un lugar, *no tiene una función deíctica*. Manifiesta solo la presencia (corporal) del sujeto e indica el «allí», donde la función deíctica se torna dominante. En otras palabras: el «aquí» *no indica* un lugar, sino a mí mismo en mi espacialidad existencial. Al decir «heme aquí», por cierto, no pretendemos decir que nos hallamos en alguna parte del planeta Tierra, en un lugar geográfico objetivo, ni tampoco en un determinado lugar de la habitación. Y si alguien nos llama y nosotros respondemos «estoy aquí», esta respuesta no equivale a decir: me hallo en la parte izquierda de la habitación. Ni siquiera se nos ocurre algo por el estilo. Al decir «estoy aquí» *llamamos la atención del otro sobre nosotros*. Y podemos hacerlo solo porque el «estoy aquí» se apoya en nuestra presencia de entes corporales abiertos al mundo. Si alguien nos llama al móvil preguntándonos dónde estamos, la respuesta «estoy aquí» no tendría ningún sentido, a no ser que nos hallemos «corporalmente» cerca del interlocutor.

Semejante nexo entre el «aquí» y el «yo» evidencia, según Heidegger, que el orden semántico no está determinado por la lengua, de suerte que si en una lengua falta algo (por ejemplo, el pronombre «yo»), eso no significa que en la misma falte también el significado correspondiente. Si en una lengua faltara el pronombre «yo», quienes la hablan no carecerían de ninguna manera de lo que indicamos con «yo», y ciertamente se

sentirían un centro de sus experiencias. Pero con esto no se quiere decir —vale la pena repetirlo— que el significado exista antes que el lenguaje. Para decir «aquí» tengo que emitir algún sonido. Y sin embargo, si partimos de la espacialidad existencial, resulta que la distinción entre pronombres personales y adverbios de lugar (y, por eso, entre «yo» y «aquí») es lingüística, pero «su significación es anterior a la distinción entre adverbios de lugar y pronombres personales».[42] Evidentemente no se trata de una anterioridad efectiva, sino *trascendental*. De hecho, nunca existió un significado sin una palabra apta para expresarlo, pero el significado no se reduce a la complexión de las lenguas naturales y ello porque radica en la estructura de la experiencia, en el modo como el «ser ahí» humano se relaciona con el mundo.

1 La cuestión del lenguaje y de la comprensión se halla en el centro de numerosos estudios, y por cierto, representa uno de los aspectos centrales de la exégesis de los textos heideggerianos. Entre ellos, cfr. W. Anz, «Die Stellung der Sprache», en H.G. Gadamer (ed.), *Das Problem der Sprache*, Múnich, Fink, 1967; M. Ruggenini, «Heidegger, dalla fenomenologia all'ermeneutica», en V. Melchiorre (ed.), *I luoghi del comprendere*, Milán, Vita e Pensiero, 2000; M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Génova, Marietti, 1992; F. Volpi, «La question du logos chez le Jeune Heidegger», en J.F. Courtine (ed.), *Heidegger* 1919-1929. *De l'herméneutique de la facticité à la metaphysique du Dasein*, París, Vrin, 1996; P. Vandevelde, *Être et discours. La question du langage dans l'itinéraire de Heidegger (*1927-1938*)*, Bruselas, Académie royale de Belgique, 1994; A.W.E. Hübner, *Existenz und Sprache. Überlegungen zur hermeneutischen Sprachauffassung von Martin Heidegger und Hans Lipps,* Berlín, Duncker und Humblot, 2001; H. Jaeger, *Heidegger und die Sprache*, Berna/Múnich, Francke, 1971; C. Lafont, *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1994.
2 J.G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 158.
3 L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Altaya, 1999, p. 92, anotación 344.
4 Cfr., por ejemplo, M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole,* Génova, Marietti, 1992.
5 N. Chomsky, *El lenguaje y los problemas del conocimiento. Conferencias de Managua*, Madrid, Visor, 1992, p. 34.
6 La remisión del orden semántico y lógico al biológico y a la estructura del cerebro era, por ejemplo, un elemento característico del planteamiento de Ferrero, en *Les Lois psychologiques du Symbolisme*, París, Alcan, 1895.
7 M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914), en *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Bd. 1, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1978, p. 110.
8 A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle, Niemeyer, 1908, p. 53.
9 Íd., *Über den Ursprung der Sprache,* Würzburg, A. Stuber's Bucherhandlung, 1875, pp. 61-62.
10 R. Carnap, «Foundations of Logic and Mathematics», en *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, n. 3, Chicago, University of Chicago Press, 1939, 19474, pp. 1-71, p. 3.
11 E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (*1890-1910*)*, Husserliana, vol. XXII, 1979, p. 214.
12 E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. I, Madrid, Alianza, 1982, p. 239.
13 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 180.
14 G. Frege, «Der Gedanke. Eine logische Untersuchung», en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 2, 1918-1919, p. 68.
15 Íd., «Über Sinn und Bedeutung», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, p. 29.
16 E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol I, *op. cit.*, p. 280.
17 M. Heidegger, «Neuere Forschungen über Logik» (1912), en *Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. 20.
18 Íd., *Lógica. La pregunta por la verdad*, *op. cit.*, p. 80.
19 Íd., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), en *Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. 273.

20 Íd., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 184.
21 E. Husserl, *Vorbereitende Betrachtungen zur Vorlesung über Transzendentale Logik* (Ergänzender Text IV), en *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana, Bd. XVII, 1974, pp. 369-370.
22 M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, *op. cit.*, p. 149.
23 Íd., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, p. 329.
24 M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, México, Herder, 2013, p. 292.
25 Ibíd., p. 152.
26 M. Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, pp. 235-236.
27 M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, *op. cit.*, p. 79.
28 L.S. Vygotskij, *Pensamiento y lenguaje*, en *Obras escogidas*, Madrid, Visor, p. 417.
29 En este sentido, la crítica de Maurizio Ferraris (*L'ermeneutica*, Bari, Laterza, 1998) a la idea de que el lenguaje sería nuestro esquema conceptual y organizaría nuestra experiencia, hallaría, a nuestro juicio, paradójicamente justo en Heidegger uno de sus más resueltos defensores.
30 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 109.
31 Ibíd., p. 288.
32 Ibíd., p. 179.
33 R. Jakobson, «Sobre los aspectos lingüísticos de la traducción», en D. López García (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 494-502, en especial p. 495.
34 É. Benveniste, «La naturaleza de los pronombres», en *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1997, p. 173.
35 Íd., «De la subjetividad en el lenguaje», *op. cit.*, p. 180.
36 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 139.
37 Ibíd., p. 140.
38 É. Benveniste, «La naturaleza de los pronombres», *op. cit.*, p. 175.
39 Íd., «De la subjetividad en el lenguaje», *op. cit.*, p. 180.
40 Véase al respecto G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 206.
41 Cfr. K. Bühler, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente, 1950/ Alianza Editorial, 1984.
42 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 140.

3. Lenguaje, experiencia y esquema conceptual

§ 23. La esencia del lenguaje no es la nominación

De las consideraciones desarrolladas en el capítulo anterior resulta que, a diferencia de Karl Bühler para quien las representaciones verbales tienen la función simbólica de ser para nosotros «etiquetas, signos para la cosa»,[1] la esencia del lenguaje no es la nominación. Las palabras no son ganchos de los que cuelguen objetos, y las remisiones entre los significados no deben su forma a los símbolos lingüísticos y a los nexos que conectan las palabras, de suerte que *el lenguaje no es el esquema conceptual por medio del cual organizamos nuestra experiencia*. Se trata de un modo de plantear la cuestión con el que Heidegger se contrapone a la elaboración del lenguaje que había dado Ernst Cassirer, para quien la experiencia obtiene una estructuración solo gracias a la forma simbólica del lenguaje. Remontándose al modo mismo en que se aprende el lenguaje, había señalado que «el niño pregunta el nombre para, a través de él, apoderarse en cierto modo del objeto».[2]

Con el lenguaje, el mundo adquiere una estabilidad conceptual, porque «el proceso de formación del lenguaje muestra cómo el caos de las impresiones inmediatas se aclara y ordena para nosotros solo cuando lo "nombramos" y penetramos con la función del pensamiento y de la expresión lingüísticos».[3] Antes de que intervenga el lenguaje, hay tan solo impresiones faltas de nexos. Solo cuando aprendemos el lenguaje podemos tener experiencia de las cosas como dotadas de un significado, porque ahora cada cosa queda enfocada *a la luz de un concepto general*. Entonces ya no vemos simples sensaciones, sino un martillo, una silla, etc.

Un modo de pensar diametralmente opuesto al que hallamos en Heidegger, para quien 1) los significados no son originariamente «conceptos», sino posibilidades de acción; 2) una palabra expresa un significado solo si a través de ella nos interpela una determinada posibilidad de acción. Para Cassirer se va de las palabras hacia las cosas, mientras que para Heidegger son los significados los que nos interpelan en las palabras. Un niño puede preguntar el nombre de algo solo si este *ya* se ha revelado en su posible uso, asumiendo de este modo un relieve y acaparando nuestra atención. Claro que no hay duda de que un niño puede hacer preguntas solo porque ha aprendido un lenguaje. Pero tiene que haber algo *acerca de lo cual* formula preguntas. Ante un caos inarticulado no se podría

preguntar nada.

Cierto es que, según observa Cassirer, «ningún mero *contenido* de la conciencia en cuanto tal se repite en forma estrictamente idéntica una vez que ha pasado y ha sido sustituido por otro».[4] Cada pizarra siempre es un poco distinta a las otras, y sin embargo para nosotros todas son pizarras. Precisamente por ello pareciera necesario afirmar que solo en la medida en que se las denomina con el mismo nombre se convierten en algo idéntico. Al ver pizarras distintas vemos ejemplares distintos del significado pizarra porque todas quedan denominadas «pizarra».

Pero habría que preguntarse si una palabra podría crear una unidad entre contenidos distintos si estos no mostraran *en sí mismos* la posibilidad de quedar comprendidos como algo unitario bajo un nombre, puesto que *el nombre no puede organizar arbitrariamente los objetos*. Para que objetos distintos puedan quedar agrupados bajo el mismo nombre, *debe* haber un criterio que guíe esta operación, de tal forma que solo determinados objetos puedan llamarse «pizarra». Un lenguaje, tal es el meollo de la cuestión, no puede ejercer una clasificación arbitraria de la realidad. Debe expresar un orden que no depende de las estructuras internas del lenguaje. Y esto significa que no es el lenguaje lo que pone orden en el mundo. Por el contrario, puede haber lenguaje solo porque hay un mundo.

Sin embargo, a este modo de pensar se podría contraponer la idea según la cual

> no encontramos allí las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos porque cada observador las tiene delante de sí mismo; antes al contrario, el mundo es presentado en un flujo caleidoscópico de impresiones que tiene que ser organizado por nuestras mentes —y esto significa que tiene que ser organizado en nuestras mentes por los sistemas lingüísticos.[5]

De semejante idea podríamos aceptar ciertamente la consideración de que las cosas no aparecen dotadas de significado porque todos los seres humanos, independientemente del mundo al que pertenecen, perciban las mismas cosas. Por ejemplo, los esquimales perciben diferentes tipos de nieve aun cuando nuestra atención no está predispuesta naturalmente a notar algo por el estilo. Y sin embargo, desde el punto de vista de Heidegger, para dar razón de este fenómeno no es necesario remontarse al sistema lingüístico de fondo que dirige nuestra percepción. Whorf destaca que

> utilizamos la misma palabra para la nieve que cae, la nieve que está en el suelo, y la nieve endurecida como hielo, cualquiera que sea la situación. Para un esquimal sería casi inconcebible esta palabra que lo incluye todo; él diría que la nieve que cae, la nieve que está en el suelo, etc., son algo diferente desde el punto de vista sensitivo y operacional, que son cosas diferentes con las que porfiar; utiliza clases diferentes de palabras para ellas, así como para otras clases de nieve.[6]

El esquimal, cuando mira, ve diferentes tipos de nieve porque puede dirigirse hacia ellas *pasando por diferentes tipos de palabras*.

Desde el punto de vista de Heidegger, la respuesta hay que buscarla en otro ámbito. Al usar palabras diferentes el niño esquimal no reacciona ante estímulos, sino que comprende posibilidades de acción, y puede comprenderlas porque *diferentes tipos de nieve se han revelado dotados de funciones diferentes*. Si se perciben cosas diferentes es

porque con ellas el esquimal tiene una relación práctica distinta a la nuestra. No hay dos cosas distintas porque se disponga de dos nombres distintos, sino que *hay dos nombres distintos porque nos hallamos ante funciones distintas en un contexto práctico*. Por otra parte, el propio Whorf había tenido que referirse al hecho de que estos tipos de nieve son diferentes «desde el punto de vista operacional». Entonces tiene sentido usar palabras distintas solo porque nos hallamos ante cosas distintas. De no ser así, las palabras serían sinónimos.

Cuando Cassirer observa que «la unidad del nombre funge como punto de cristalización para la multiplicidad de las representaciones»,[7] podemos seguirlo hasta un cierto punto. En torno a un nombre no se cristalizan semejanzas perceptivas entre los objetos denominados, y esto es tan cierto que un nombre indica la misma cosa *aun cuando no haya ninguna semejanza perceptiva*. Existen aparatos radiofónicos que no muestran ningún dato perceptivo común. Lo que de objetos perceptivamente distintos hace un significado es la identidad de una función.

Claro que una radio es una posibilidad de acción *permanente* solo cuando hay un nombre que lo indica. Con el nombre, la misma puede interpelarme incluso cuando se halle totalmente fuera de mi espacio perceptivo y sensomotor. Pero qué es lo que se indica al decir «radio», no es un hecho infralingüístico. Eso remite a la experiencia de un mundo, a aquello de lo que se habla, y la misma competencia comunicativa sería imposible si no se supiera *de qué se está hablando*. Si es cierto que sin la palabra la cosa no podría ser vista en su ser, semejante poder de la palabra queda enseguida limitado, y precisamente por el significado de la palabra, por la posibilidad de acción que ella indica. Heidegger aclara por consiguiente que «la indicación del para-qué no consiste simplemente en nombrar algo, sino que lo nombrado es comprendido en esta forma: lo que está en cuestión debe ser considerado *como* tal».[8] Dar un nombre a algo no significa —y aquí se advierte la diferencia respecto a Cassirer— hacerlo comprensible. Por el contrario, el nombre «significa» porque comprendemos el significado de la cosa mentada por el nombre, y es este el motivo auténtico que caracteriza la problemática heideggeriana: *la articulación de los significados no se reduce a la articulación de las lenguas empíricas* y a sus características particulares, sino al horizonte de mundo que abre la articulación de los significados.

§ 24. Los significados hallan su origen en la experiencia

Si se llega al punto de exacerbar el papel del lenguaje y del esquema conceptual que en él se halla contenido es porque se parte de aserciones, a saber, de un tipo de lenguaje en el que se ha sedimentado una cierta experiencia. Por ejemplo, Whorf señala que «la lengua hopi posee un nombre que abarca toda cosa o ser que vuela, con la excepción de los pájaros, cuya clase viene indicada por otro nombre».[9] Un solo nombre indica indiferentemente los insectos, los aviones, los aviadores, etc. Y está claro que si a Whorf se le antoja relevante este elemento en la estructuración de la experiencia, ello se debe a que tiene que partir de frases como esta: «El aviador es un ser que vuela». Esto es, de

una aserción que queda asumida como pivote en el análisis del lenguaje. En este caso, el nombre parece tener la función de definir y de llevar a cabo una clasificación de la realidad.

Desde el punto de vista de Heidegger tendríamos que decir que ese análisis de la función del lenguaje parte de un elemento derivado y secundario, porque se detiene en lo que en el lenguaje se ha sedimentado como esquema conceptual, sin preguntarse cómo se ha llegado a dicha esquematización, es decir, *qué tipo de vida históricamente determinada ha producido una cierta comprensión del ente.* En este caso hay que preguntarse *por qué* se han considerado los pájaros aparte, a diferencia de las otras cosas que vuelan. Y para comprender este hecho tenemos que entrar en el tipo de experiencia del mundo característica de los hopi. Es a partir de un cierto modo de estar siendo en el mundo y de una cierta red de remisiones como hay que dar razón del esquema conceptual, que a su vez debe quedar remitido a la experiencia de la que surgió. Más allá de las formas categoriales, es preciso examinar *cómo se forma el juicio.*[10] Por eso Heidegger —en oposición a toda forma de constructivismo— escribe que «el movimiento fundamental no es del lenguaje al habla, sino del habla al lenguaje», y destaca que «eso es esencial, porque toda la lógica griega, y por tanto nuestra lógica hasta hoy, está orientada primariamente desde aquí, al hilo de la proposición expresada».[11]

En la proposición expresada hallamos tan solo una comprensión que se ha sedimentado de antemano, de manera que los significados prácticos, iterados en contextos siempre nuevos, parecen no tener más relaciones con la experiencia de la que han surgido, y por ello dan la impresión de organizar la experiencia. Entonces nos queda tan solo la catalogación: el piloto es una cosa que vuela, el avión también, mientras que el pájaro pertenece a una categoría aparte. Si partimos de la proposición expresada tendremos, por un lado, un esquema conceptual, un significado lingüístico de fondo, unas nociones; y por el otro, cosas que en sí mismas son *inertes e incapaces de indicar qué es lo que las relaciona con los otros objetos del mundo*. Su significado, entonces, parecerá depender de la puesta en forma conceptual que padecen a través del lenguaje.

Con vistas a destacar en positivo la dirección que Heidegger pretende seguir, partimos entonces de una aserción como «el fusil es un arma de fuego». Esta aserción opera una categorización, y en esto no hay ningún error. Y sin embargo, si el fusil queda *definido* de un determinado modo, eso puede suceder solo porque de él se tiene antes una *comprensión práctica*, porque se sabe qué se puede hacer con él en un determinado mundo. De este saber práctico, suponiéndolo, pueden surgir las clasificaciones conceptuales que hallamos en las definiciones lingüísticas. Para decir que «el fusil es un arma de fuego», debemos saber de antemano qué es un arma, porque «de lo contrario no podríamos en general percibir [*vernehmen*] el fusil en tanto que tal».[12] *Debemos saber de antemano para qué sirve un arma*, y por ende qué es la caza, la guerra, la pólvora, etc. Estos nexos parecen desaparecer en la aserción, y solo entonces puede surgir la ilusión de que el lenguaje confiere una forma conceptual a nuestra experiencia mientras que, desde el punto de vista de Heidegger, *expresa* el orden que rige una cierta experiencia del mundo, que se da a sí misma una determinada estructuración.

Del hecho de que una posibilidad de acción es tal, solo en la medida en que remite a todo un contexto de otros significados, se deriva *que la experiencia se estructura según reglas internas* y está claro que *el lenguaje no es el esquema conceptual*. Las cosas se organizan a partir de los nexos de remisión, y pueden hacerlo de acuerdo con una legalidad autónoma e intrínseca porque no son cosas muertas y aisladas, o sea, faltas de reglas *propias* de ordenación, sino posibilidades de acción que reciben su sentido de las remisiones laterales. *La totalidad de las remisiones muestra un estilo*. El uso posible del martillo no puede depender del esquema lingüístico, ni tampoco los diferentes usos de nieve.

§ 25. De la espontaneidad de los conceptos a la pasividad del ser interpelados

Eso implica que las remisiones que caracterizan un mundo no son una construcción subjetiva, es decir, una serie de «creencias entrelazadas entre sí», de suerte que «el sistema de estas creencias identifica un pensamiento ubicándolo en un espacio lógico y epistémico».[13] Un modo de pensar que pareciera coincidir con el de Heidegger, sobre todo cuando se nos dice que «no solo cada creencia requiere todo un mundo de ulteriores creencias que le confieran contenido e identidad, sino que la peculiaridad de cualquier otra actitud proposicional depende de un semejante mundo de creencias».[14]

En realidad, la distancia del planteamiento de Heidegger es relevante, y el ejemplo que se nos proporciona para explicar en qué sentido hay que entender esta estructura holística de los significados nos indica el núcleo de la diferencia. Haciendo hincapié en la relación sistemática entre creencias, se llama la atención sobre la solidaridad estructural entre convicciones teoréticas: para poder creer que el gato subió al roble tengo que tener muchas creencias verdaderas sobre gatos y árboles, etc. La totalidad está caracterizada como un *conjunto de conocimientos*, que tienen una forma proposicional. Tengo que haber categorizado de antemano el gato, el árbol, etc. En este sentido, tengo que poseer de antemano un esquema conceptual que aprendí porque me lo enseñaron. Tengo que tener unas nociones, esto es, una red de conceptos. La distancia de Heidegger es abismal: *una red de conceptos no es una red de posibilidades de acción*.

Al venir al mundo, podríamos decir ejemplificando drásticamente la posición de Davidson, se nos transmiten unos conocimientos que para un ser racional tienen que ser *coherentes entre sí*. Pero se trata justamente de conocimientos teóricos, aprendidos. Naturalmente, si la totalidad está caracterizada solamente por la coherencia interna, la experiencia surge solo en la medida en que queda estructurada por un esquema conceptual. De ser así, es obvio que, también en este caso, tenemos que llegar a decir que esta totalidad de creencias confiere forma a nuestra experiencia. Precisamente por esto, ante una posición como la antes mencionada, se puede hacer notar que si la espontaneidad no está sujeta a vínculos racionales externos «entonces no podremos hacernos inteligible cómo es que el ejercicio de la espontaneidad puede representar en absoluto el mundo».[15] Y es que si no existieran vínculos el lenguaje podría organizar la realidad de manera absolutamente libre.

Para Heidegger, se trata de abandonar completamente el punto de vista que da origen también a esta crítica. Incluso cuando se critica la idea del esquema conceptual se sigue pensando la función del lenguaje y de la espontaneidad como un medio para «representar el mundo», mientras que probablemente *la función del lenguaje no consiste en representar estados de cosas*. Muy por el contrario, en las palabras quedamos interpelados por posibilidades de acción, por lo cual el lenguaje es lo que nos abre a la totalidad de las posibilidades de acción dadas en un mundo. El lenguaje nos permite tener *una experiencia* de la totalidad de las remisiones.

Si el problema reza así: ¿es el lenguaje lo que estructura la experiencia o es la experiencia la que está dada antes del lenguaje? Antes de dar una respuesta hay que preguntarse qué se entiende por experiencia. Porque está claro que si experiencia significa «lo que pasa por delante de nosotros, las irritaciones de las terminaciones nerviosas, los estímulos sensoriales, los datos del sentido»,[16] entonces la misma no podrá ser sino algo caótico e informe. Si partimos de la idea de que aparte de los supuestos físicos «y de la especulación, lo único que tenemos son los datos sensibles de lo presente y el recuerdo de los pasados», entonces se torna inevitable llegar a la conclusión de que «la conceptualización es, si se toma a cualquier escala digna de consideración, inseparable del lenguaje».[17]

Pero esto depende del hecho de haber partido de una idea de experiencia que Heidegger decidió dejar atrás, porque *nuestra experiencia efectiva no está constituida por estímulos y objetos perceptivos sino por posibilidades de acción.* Se puede llegar a exacerbar el papel del esquema conceptual solo si se opera una absolutización injustificada de la dimensión teórica, como si un niño, al entrar en el mundo, lo hiciese adquiriendo conocimientos, a saber, insertando los objetos dentro de esquemas clasificatorios conceptuales proporcionados por el lenguaje. En ese caso se llegará a decir que la experiencia, antes del lenguaje, consta de sensaciones faltas de significado y la sensación, por su lado, «recibe su propio sentido solamente en el contexto de objetivación teórica y *a través* de ella».[18]

Pero es justamente lo que está en la base de este planteamiento lo que Heidegger quiere abandonar. La experiencia de la que procede el lenguaje, y sin la cual este no sería tal, no está constituida por estímulos o estados de cosas, sino por posibilidades de acción, y estas *se estructuran según reglas intrínsecas*. Si un lenguaje organizara la pistola entre los objetos metálicos y no entre las armas de fuego, ello no modificaría en lo más mínimo lo que la pistola es, porque la comprensión que de ella tenemos *no depende de la red conceptual* en la que el lenguaje la inserta, sino de las remisiones en las que está inserta en tanto que posibilidad de acción.

Por eso hemos hecho hincapié varias veces en la idea de que en las palabras quedamos *interpelados* por las posibilidades de acción. De este modo, hemos querido poner de manifiesto el elemento de *pasividad* del sujeto. De hecho, nuestra relación originaria con el mundo es práctica. Existiendo en un mundo, el ser humano se relaciona con posibilidades de acción cuya articulación se ha delineado de antemano y es a partir de ella como cada posibilidad interpela al hombre. Y si nos preguntamos qué es lo que se

manifiesta y qué es lo que viene a la palabra en el lenguaje, sobre esto no puede haber ninguna duda: *el ser de la cosa*, esto es, su significado, su idea, su esencia. Términos distintos para indicar el mismo fenómeno. *Algo se impone en su ser cuando surge un uso posible*. El significado de la cosa no es entonces un conocimiento o una creencia que cobre sentido «en un espacio lógico y epistémico», sino la posibilidad de acción que la misma indica en *un espacio de acción*.

Por eso, tener experiencia de algo no significa remitirlo a un esquema conceptual, sino *descubrir cuál es su función dentro de un mundo*. Y precisamente esto implica dejar de poner el acento en la espontaneidad del esquema conceptual al dar forma a nuestra experiencia:

> La atención hacia las cosas —según escribe Heidegger— aparentemente una actividad por nuestra parte, un hacer aparente, o, en palabras de Kant, una aparente espontaneidad de nosotros mismos, es, sin embargo, según su propia esencia un dejar-encontrar, una pasividad peculiar, una receptividad peculiar. En este dejar-encontrar no hay ni «impresión» de afuera ni un ir hacia fuera por nuestra parte, por consiguiente, ningún adentro; […]. Este dejar-encontrar es en cierto sentido una espontaneidad, pero de forma tal que tiene, desde el punto de vista intencional, el carácter del asumir, de la receptividad.[19]

Al dirigirse hacia una cosa, la espontaneidad no apunta a remitirla a categorías conceptuales. Por el contrario, la espontaneidad descubre el ser de la cosa *siguiendo los nexos que la relacionan con otras cosas*. Un niño aprende qué es una mesa cuando descubre para qué sirve, es decir, siendo receptivo respecto de su propio mundo: sobre la mesa se apoyan platos, cubiertos, se come, se pueden apoyar libros y el hermano mayor también puede hacer los deberes. De este modo la mesa *se hace visible* en los nexos que la relacionan con un mundo. Cuando nos relacionamos con un objeto individual no se impone una cosa individual espacialmente determinada, por ejemplo, una mesa individual. Cuando un niño comprende para qué sirve una mesa individual es porque ha comprendido de antemano *todo lo que hay que comprender respecto del significado* «*mesa*». Lo que en el uso queda explicitado es justamente lo que la mesa es: un medio con el que se puede comer, escribir, pero con el que no se puede viajar. Y no es la mesa individual, sino el significado de la mesa, *de cualquier mesa*, lo que sale a la luz.

El concepto no se forma entonces confrontando ejemplares distintos y buscando características comunes, y utilizando luego el nombre para indicar estas características comunes, a saber, la mesa en general, ni tampoco asociando la imagen de una mesa individual a un nombre y considerando esta imagen individual como representante general del significado mesa. *El significado* «*mesa*» *surge con la comprensión de la función de una mesa individual.* Por ello, pensar no significa tener imágenes. Por el contrario, entender un significado significa saber explicar qué es ese objeto, y esto no se hace indicando con el dedo ciertas imágenes, sino ilustrando para qué sirve un determinado objeto.

Es cierto que por el año 1965 Heidegger afirmó que:

> aprendo a percibir lo mismo idéntico —inicialmente no explicado en forma reflexiva— mediante el lenguaje. Solamente la mirada a lo mismo idéntico posibilita la percepción de diferentes árboles como árboles. Al

> nombrar las cosas, al interpelar el ente como esto o aquello, esto es, en el lenguaje, toda formación de conceptos está ya predelineada.[20]

Y, sin embargo, esto no puede interpretarse como un acercamiento a la posición de Cassirer. Significa tan solo que para un niño que haya aprendido el lenguaje, el significado de la cosa se torna indefinidamente disponible, y *la palabra se vuelve capaz de dirigir su mirada*. Por ejemplo, cuando ante un objeto con una forma extraña y desconocida para él hasta ese momento, alguien le dice: «Pero cómo, ¿no entiendes? ¡Es una radio!». En este caso la palabra permite ver el elemento idéntico. Pero no porque organice la experiencia, sino *porque deja ver la cosa a la luz de su función*. El carácter de espontaneidad se basa en este caso en una pasividad y receptividad más fundamental, porque ese niño debe haber descubierto de antemano qué es una radio, esto es, para qué sirve, de lo contrario, ante un objeto sensiblemente distinto, la exhortación a ver una radio no podría producir ningún efecto. El niño podría decir tan solo: «bueno, si quieres que llame radio *también* este objeto tan distinto del otro, ¡lo haré!». Pero con ello la palabra no habría desplazado su mirada hacia lo que es idéntico en estos objetos que se llaman «radio». Puede hacerlo solo si el significado de la palabra «radio» ya se ha manifestado.

Heidegger señala, en efecto, que si nos ponemos de acuerdo sobre el uso de una palabra con el objetivo de indicar determinadas representaciones, «lo común es entonces solo la mismidad del fonema de la palabra «mesa», el cual se puede utilizar para la denominación de mesas singulares respectivamente. Pero a la palabra única «mesa» no corresponde la «unidad y mismidad de *una* esencia».[21] Deberíamos decir que hay solo mesas singulares que comparten el nombre. Para Heidegger, en cambio, cuando un niño descubre para qué sirve la mesa, ha descubierto la esencia de todas las mesas. *Y es esta lo indicado por el nombre*, porque «lo que caracteriza a la mesa como mesa —lo que es y la distingue de la ventana por medio de este qué-ser— precisamente es eso, en cierto modo, independiente de la figura lingüística y fonética de la palabra».[22] Si no hubiera la identidad de la esencia de la cosa, podríamos decir tan solo que *para indicar cosas distintas* utilizamos el mismo signo. Pero no podríamos explicar por qué reunimos bajo el mismo signo cosas distintas.

De este modo resulta claro que el lenguaje radica en la experiencia, pero no en una experiencia válida en cualquier lugar, sino *en la experiencia de un mundo*, porque las que hemos llamado «esencias» no existen en sí, en un tercer reino, sino tan solo en contextos inestables y provisorios, es decir, históricos. Y sin embargo, *el orden de los significados está del lado del ser y no de la actividad espiritual y creativa del hombre*.

§ 26. Comprensión, habilidad práctica y máquinas cibernéticas

Naturalmente, esto implica que aprender un lenguaje significa saber usar signos por medio de los cuales los significados del mundo nos interpelan. Una idea que no es para nada obvia. En efecto, se podría poner en tela de juicio que haya algo semejante a la

comprensión de los significados. Saber utilizar las palabras —se podría afirmar en oposición a lo dicho hasta ahora— no significa comprender unos significados, sino tan solo *desarrollar una habilidad práctica*, esto es, saber cuándo hay que usar un determinado signo. Entender una palabra significa simplemente que hemos sido adiestrados para una determinada reacción a ese signo[23] y que hemos desarrollado una habilidad al usarlo. Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, son solo expresión de costumbres. Si nos preguntamos en qué consiste la comprensión del significado de una orden,[24] una primera explicación podría ser: entender el significado de un enunciado significa ejecutar correctamente lo que se nos ordena. La ejecución es el único criterio que nos muestra si el enunciado ha sido comprendido. Un niño entiende la orden cuando hace lo que le piden.

Según Heidegger, por el contrario, la capacidad de cumplir la orden no demuestra que se haya comprendido lo que con ella se mienta. Podríamos imaginar una estructura cibernética dotada de un cierto programa. Cada vez que ciertos sonidos (por ejemplo, «limpia la pizarra») quedan captados por sus sensores, ejecuta unos movimientos, se dirige hacia la pizarra, sus sensores le informan de que hay signos en esta, y en ese caso los borra. En todo esto no hay rastro de comprensión de aquello sobre lo que se habla con el lenguaje, a saber, de las palabras «limpia la pizarra». Es cierto que una incapacidad de cumplir la orden, y por ende un cierto comportamiento, demuestra que no se ha comprendido el significado de la orden.[25] Pero *no vale lo contrario*: si una ejecución errada (por ejemplo, ofrecer una hoja de papel en lugar de limpiar la pizarra) demuestra que no se comprende la orden, la ejecución correcta no prueba que se haya comprendido el significado.

Pues comprende el contenido de sentido de una orden *quien sabe explicar en qué condiciones la pizarra está sucia*, pero no refiriéndose a los signos en la pizarra que también un robot podría notar, sino indicando *por qué* esos signos llevan a considerar sucia la pizarra. Por ejemplo, en el caso de «la pizarra está sucia», sabe decir: «si no se borran esos signos, en la siguiente lección no se podrá utilizar, lo cual impedirá que se dé la clase, los estudiantes no aprenderán, etc.». Y ello es posible solo para un ser que está en un mundo, que comprende las remisiones, para el que una pizarra está sucia si no se puede usar durante la hora de la lección siguiente. El ordenador no sabe esto y por eso no comprende significados, aunque sea capaz de cumplir la orden. Para Heidegger, *el cumplimiento de una orden no implica la comprensión.*

Saber explicar significa precisamente decir, mostrar. Pero no mostrar con el dedo, sino «hacer ver o hacer escuchar algo, hacer que algo se deje ver, aparezca».[26] Mostrar es algo esencialmente distinto a «hacer señas», como puede suceder en el caso de la estructura cibernética antes mencionada. En ese caso el signo dirige al robot hacia algo, pero no muestra este algo en su ser. La máquina no comprende lo que es la pizarra. A lo sumo puede insertar los datos en ciertos *frames*. Por ello, en oposición a Wiener, para quien «el lenguaje no es una propiedad exclusivamente reservada al hombre, sino una propiedad que el hombre comparte en cierto grado con las máquinas por él desarrolladas»,[27] Heidegger destaca que esta idea «solo es posible bajo el presupuesto de

que lo propio del lenguaje queda reducido al simple dar señal, a avisar, y de que, por tanto, lo propio del lenguaje experimenta aquí una atrofia».[28]

A diferencia de lo que afirma Wiener, según Heidegger el ser humano no es algo que se asemeje a un cañón antiaéreo

> que mediante su estructura observe la ruta estática del avión objetivo mismo, lo incluya en un sistema de reglas, el cual finalmente utilice para colocar el emplazamiento del cañón rápidamente en la posición observada respecto al avión y se ajuste a su movimiento.[29]

El hombre, en cambio, es hombre porque comprende significados, y puede hacerlo porque está abierto a una totalidad de remisiones, que se modifican históricamente. Con base en ello, Heidegger puede exponer con un tono evidentemente crítico la posición de quien tiende a remitir al hombre a una estructura cibernética compleja. De este modo, podemos leer

> Para finalizar quiero proponerles un enigma: «la figura de un plano mnético-informativo que debe estar dirigido en grupos de signos a un receptor»; esta figura, ¿qué es? Sé que es imposible de adivinar. Pero de acuerdo con el Sr. Zerbe es la idea del ser humano.[30]

Claro que cuando hay una comprensión algo tiene que suceder en nuestro cerebro, y muy probablemente solo un ser dotado de un «cerebro grande» puede estar abierto al mundo. Si quisiéramos decir que la conciencia es un programa para ordenadores implementados en el cerebro, contra ello quizás no habría mucho que objetar, *pero este «programa para ordenadores» está representado por el orden de significados que caracteriza un cierto mundo*, esto es, en el lenguaje de Heidegger, por una cierta manifestación del ser. Y la lógica que rige el paso de un mundo a otro, de un «programa» a otro, es una lógica que no depende de la estructura biológica del cerebro. En palabras de Heidegger, alude a la historia del ser, que es justamente el modo en que el ser se destina al hombre, el movimiento de la manifestación histórica de mundos de significado, que hacen que un ser dotado de un «cerebro grande» se convierta en un ser humano, y ello porque el ser, destinándose, «libera al hombre, llevándolo por vez primera a lo libre de sus posibilidades esenciales: convenientes, cada vez, a su sino».[31]

Cuando un mundo de significados se ha abierto, entonces un cerebro puede implementarse de un cierto modo, y el hombre, a saber, el ente abierto a la totalidad de las remisiones, puede hacer su aparición. Y ello significa precisamente que *el hombre pertenece a este movimiento*. Si quisiéramos emplear una palabra de la que desconfiamos por su oscuridad, deberíamos decir que *la mente es la manera en que un mundo implementa un cerebro*. A saber: la mente es una comprensión parcial de los significados y de las remisiones que caracterizan una cierta época, y cada uno de nosotros tiene una mente solo en tanto que está expuesto a una cierta constelación de significados.

§ 27. Aprender un lenguaje no significa desarrollar costumbres

El rechazo de la idea de que exista algo semejante a «comprender significados» puede hallar expresiones todavía más radicales. Imaginemos por ejemplo que el aprendizaje del lenguaje tiene lugar en virtud de un método de entrenamiento que consiste «en premiar el uso de "Rojo" cuando se observa que el individuo está mirando algo rojo, y penalizarlo cuando se aprecia que el individuo está mirando otra cosa diversa».[32] Tomemos prestado el caso que propone Quine de la palabra «baldosa», al que nos referimos aquí con el objetivo de sacar a la luz un problema que merece ser analizado: «"Baldosa", que se refiere a objetos, puede aprenderse aisladamente, como sentencia de una sola palabra, o contextualmente, o por descripción».[33] Imaginemos que un ser humano aprende a usar el nombre correcto «por refuerzo», de suerte que cuando dice «baldosa» le decimos «¡muy bien!», y cuando dice «nevera», lo regañamos. Asumamos provisoriamente la idea de que la experiencia consta de estímulos. Algo acapara la atención de un niño, pero es algo que él no comprende, de suerte que nos pregunta qué es. Y nosotros respondemos: «baldosa». Y luego, cada vez que delante de ese objeto dice «baldosa», lo elogiamos, mientras que cuando usa otra palabra, lo reprobamos. ¿Acaso con ello le permitiríamos comprender qué es la baldosa?

En realidad, de esta forma, para él no queda eliminada en modo alguno la incomprensibilidad de la cosa. Quizás ahora sepa darle un nombre al estímulo, pero de *qué es esa cosa* sabe lo mismo que sabía antes. Después de haberla nombrado, la cosa sigue siendo para él obtusa y sin sentido, y en la medida en que siga siendo incomprensible no formará parte de su mundo, no significará nada. *Percibir una cosa en sus características sensibles no significa comprenderla.* Para que surja un significado hay que mostrarle al niño qué puede hacer con ese objeto, cuál es su función.

Por ello, según Heidegger, el modo en que un niño entra en el mundo, y por consiguiente la esencia misma del lenguaje, no tiene que determinarse como la adquisición de una habilidad práctica. No es enseñando a decir «baldosa» cada vez que ve una baldosa como le permitimos a un niño que comprenda *de qué se está hablando*.

> A la pregunta del niño, de qué sea una cosa concreta, se responde diciendo para qué se utiliza, esto es, se define lo que es a partir de lo que con ello se hace. Esa definición e interpretación a la vez referencia al estar-siendo-en, al trato con la cosa en cuestión, y solo gracias a esa interpretación se hace la cosa verdaderamente presente, entendible en el mundo-en-torno, aun cuando solo sea de modo provisional, pues verdaderamente entendida solo lo será cuando uno entre en la condición respectiva de la cosa en el mundo-en-torno.[34]

Para Heidegger, *saber usar el lenguaje*, y en consecuencia entrar a formar parte de un mundo, implica algo más que haber sido entrenado para responder a un estímulo o para poner una etiqueta sobre una configuración perceptiva. *Significa comprender las posibilidades de acción que muestra el lenguaje.* Para eliminar la incomprensibilidad de nada sirve describir al niño qué características tiene que tener la baldosa, esto es, ante qué estímulos hay que usar la palabra «baldosa», ni tampoco sirve reforzar su tendencia a decir «baldosa» ante determinados estímulos: *tenemos que mostrarle para qué sirve esa cosa*, y solo una vez que haya comprendido eso, el sonido se convertirá en «palabra»: «Al realzarse el *para-qué* y el *por-qué* algo es, se suprime la inentendibilidad,

se hace, como quien dice, *explícita* la significación de la significatividad, llega a expresarse en palabras».[35]

Hasta que a un niño no se le permita adquirir experiencia de la función de lo que se habla, él *no podrá tener ninguna comprensión del significado de una palabra*. A lo sumo podrá aprender a utilizar etiquetas. Pero una capacidad de reacción ante estímulos, aunque se la entienda como capacidad de reaccionar ante un estímulo de acuerdo con una regla, no es para Heidegger un lenguaje, sino un movimiento mecánico. Ciertamente, para usar las palabras de manera adecuada, es decir, en conformidad con su significado, para decir «tenedor» en presencia de un objeto con el que habitualmente comemos espaguetis, hay que aprender también unas reglas de aplicación. Pero justamente *reglas que me permitan usar la palabra en conformidad con su significado.*

Tampoco se puede remitir el origen del lenguaje al hecho de que el niño tiende a emitir sonidos para expresar su alegría por las impresiones que le afectan, de manera que en la «lalación» deberíamos reconocer una de las raíces del lenguaje humano,[36] ya que la misma surgiría de un cierto «exceso pulsional» característico del animal humano. Si en cambio partimos de la idea de que hay lenguaje solo donde en la palabra se manifiesta una posibilidad de acción, entonces está claro que en la «lalación» no se manifiesta nada, y que aquí no hay rastro de lenguaje, ni tampoco la «lalación» representa una suerte de momento auroral suyo. Según Heidegger, puede hablar, tiene una relación con el lenguaje, solo un ser que queda interpelado por posibilidades de acción:

> *Expresión verbal —lenguaje—* hay solo por cuanto se da ese abordar algo en cuanto algo, y tal abordar solo es posible por cuanto hay interpretar, e interpretación a su vez solo si hay entender-de, y entender-de, si el *Dasein* tiene la estructura de ser del estar descubierto, es decir, si el propio *Dasein* está caracterizado en cuanto estar-siendo-en-el-mundo.[37]

Si a la pregunta del niño «¿qué es esto?», yo dijera «martillo» en un contexto como la cocina, sin acompañar la palabra con una acción que permitiera a esa palabra mostrar aquello de lo que se habla, la palabra no eliminaría la incomprensibilidad y no sería significante. Se limitaría a señalar una cierta configuración perceptiva. Lo que entonces Heidegger quiere describir son *las condiciones sin las cuales todavía no estamos en presencia del lenguaje.* Y esto se comprende con claridad cuando leemos que «*expresión verbal —lenguaje—* hay solo por cuanto se da ese abordar algo en cuanto algo»,[38] solo en la medida en que hay este dirigir la palabra, que representa entonces el horizonte a partir del cual puede verse y definirse la esencia del lenguaje.

Tal y como Heidegger dirá luego, pero se entiende que será solo el desarrollo de temas ampliamente presentes en la primera fase de su recorrido intelectual:

> La *palabra* no es *una* relación; la palabra abre, destapa. Lo decisivo del *lenguaje* es el significado. Lo fonético pertenece también al lenguaje, pero no es lo fundamental. Yo puedo decir lingüísticamente lo mismo en diferentes lenguas. Lo esencial del lenguaje es el decir, que una palabra diga algo, no que suene. Que una palabra muestre algo. Decir = mostrar. El lenguaje es lo que muestra.[39]

§ 28. Con el lenguaje el hombre se abre a la totalidad de las remisiones

Hemos visto que es preciso distinguir entre plano semántico y plano fonético del lenguaje, y justo en virtud de esta asimetría entre los dos planos podemos explicarle a un niño *qué es* un objeto de dos maneras: mostrándole el uso o diciéndole para qué sirve. En ambos casos hablamos, porque *le mostramos el sentido de algo indicándole la función que desempeña en una cierta conexión de remisiones.* Por ello Heidegger dice que

> Esa forma de función de la interpretación, el «*abordar algo en cuanto algo*», no tiene necesariamente por qué expresarse de forma hablada en una proposición; más bien, la forma gramatical de la proposición no es sino una forma de expresión de la proposición primaria y verdadera, que es abordar algo en cuanto algo.[40]

Si un niño puede aprender una lengua es porque una serie de posibilidades de acción lo han interpelado de antemano. Por ejemplo, si —de acuerdo con un experimento efectivamente realizado— se propone a dos grupos de niños pequeños una escena en la que un personaje se golpea el codo con un libro, y se acompaña esta escena con dos construcciones lingüísticas distintas en las que aparece un verbo inventado *(to moak)*, es decir, *The book is moaking Larry* y *Larry is moaking the book*, en el primer caso los niños interpretarán el significado de *to moak* en el sentido de lastimar, oponer resistencia (el libro opone resistencia, lastima a Larry), mientras que en el segundo caso lo interpretarán en el sentido de «golpear con el codo» (Larry golpea con el codo contra el libro). De este modo, se torna sobremanera claro que en las palabras nos interpelan significados. En esta escena estaba implícita una multiplicidad de significados, y el lenguaje es tal en la medida en que explicita algunos de ellos. Pero solo por el hecho de que había una comprensión implícita de estos significados, puede entenderse, en el contexto de la frase, el verbo *to moak*. El niño con la palabra no estructura su experiencia de un mundo. Por el contrario, puede llegar a dar un sentido a la palabra solo porque *la experiencia le muestra la manera de comprenderla.*

El niño entonces queda interpelado precisamente por esa que en cierto sentido es una posibilidad de acción objetiva. Cuando le explicamos para qué sirve algo, de esta forma no le comunicamos una creencia nuestra: permitimos que el significado de la cosa llegue hasta él. Es la cosa en su «en tanto que», esto es, en su estar constituida por las remisiones que la caracterizan en tanto que perteneciente a un mundo, lo que lo interpela. El movimiento está del lado del ser, y no del sujeto. Delante de un niño es decisivo que *mientras pronuncia algo (por ejemplo «martillo») el hablante haga algo (clave el clavo)*, o muestre algo (tal como hemos visto en el caso de *to moak*). Al actuar, al usar la cosa, explicitamos la articulación de sentido, expresamos lo que estaba implícito en el horizonte del mundo, *le mostramos al niño en qué relaciones de sentido la cosa está con otras cosas del mundo entorno*, y por ende cómo hay que entender una determinada palabra. De este modo, el niño comienza a entrar en el mundo, comienza a comprender las relaciones particulares que constituyen la red de remisiones del mundo donde nació. A partir de aquí, y solo por el hecho de que ha surgido este significado, el niño ahora, a su vez y por decirlo así, como respuesta a este quedar interpelado, puede expresar

verbalmente algo. Puede usar las palabras para mostrar algo.

Y sin embargo es cierto que con la aparición del lenguaje se produce una *mutación decisiva*, una revolución que transforma al niño que comprende el uso de ciertas cosas en un ser en el mundo: «así realzada, puede esa significación conservar ella misma su palabra, y aparece entonces la posibilidad de distinguir entre la significación realzada, en cuanto significación de la palabra, y la cosa significada».[41] Si para relacionarse con lo que sirve para clavar un clavo, antes de la adquisición del lenguaje, el niño estaba vinculado con un objeto perceptivo, y en consecuencia con su espacio senso-motor, con la palabra, la posibilidad de acción que representa ese objeto puede interpelarlo también *en ausencia del objeto de uso.* El pensamiento se ha desvinculado de la cosa empírica. Con la adquisición del lenguaje, ahora dispone de una totalidad de posibilidades. Claro, gracias al hecho de que el niño dispone de antemano de una comprensión de *cada una* de las remisiones, las palabras pueden ser tales, a saber, sonidos que remiten a algo. Pero *al desembocar en las palabras cada una de estas remisiones se funden con las otras en la unidad de un mundo*. Con el lenguaje no se vuelven disponibles unos significados, como sucede antes del aprendizaje del lenguaje: *es la totalidad de lo que puede comprenderse en un mundo lo que se vuelve disponible.*

En el lenguaje, las posibilidades de acción *se convierten para el ser humano en lo que son*: posibilidades de acción en el marco de una totalidad de relaciones. Antes de la adquisición del lenguaje, cuando un niño comprende posibilidades de acción particulares sin poder relacionarlas con el todo de un mundo, *esos significados no se le pueden revelar en toda su amplitud.* Por ejemplo, el niño *descubre* el uso de la pizarra dibujando en una pizarra-juguete. Pero cuando de ese significado surge una palabra, para el niño se abre la posibilidad de comprender frases que oye pronunciar al hermano mayor, por ejemplo, «la maestra escribió el ejercicio en la pizarra», y de este modo puede insertar el significado «pizarra» en un contexto de remisiones más amplio. Ahora puede quedar interpelado por posibilidades de acción que todavía no se han manifestado en su concreción. El sentido de la pizarra se amplía, se enriquece, *se convierte en lo que es*: es decir, algo cuyo significado completo está definido por la totalidad de relaciones en la que está inserto.

Cuando esto sucede *se ha abierto un mundo para un nuevo sujeto.* Antes de aprender el lenguaje, un niño ve y comprende *posibilidades de acción particulares*. Pero hasta ahí no merece el atributo de «ser en el mundo». En cambio, cuando toda la serie de remisiones se vuelve en todo momento disponible para él, se abre a la totalidad de significados que su propia época le ofrece. Por eso Heidegger asevera que «el todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras».[42] Al brotar la palabra, la posibilidad de acción que el niño había comprendido ya antes del lenguaje ahora puede flotar libremente, y los pensamientos ya no deben estar necesariamente integrados en las actividades en que una vez tras otra estamos ocupados en un determinado ambiente senso-motor. *Ahora los pensamientos están disponibles siempre, pueden interpelar al niño* «*de lejos*», y el significado de la palabra puede enriquecerse y precisarse a través de los discursos de los otros.

§ 29. El discurso saca a la luz posibilidades de acción

Pero está claro que se trata de un cierto tipo de lenguaje, el que indica posibilidades de acción, y que Heidegger llama discurso:

> El hablar, el lenguaje, es, en cuanto *pronunciarse* del estar-siendo-en y el co-estar-siendo, el ser para con el mundo —discurso. En principio y en general se expresa en cuanto ocuparse en el mundo hablando de él. Eso no significa sino que el *discurso es discurso acerca de algo*, de tal modo que el aquello-acerca-de-lo-cual *[das Worüber]* se hace manifiesto en el discurso.[43]

Con ello Heidegger no quiere decir, como en cambio podía sugerirle Bühler, que el lenguaje humano se diferencia del animal por el hecho de tener una función representativa. Si, según Bühler, «los sonidos de los animales nunca son nombres de las cosas, no representan, a diferencia de nuestras proposiciones enunciativas, ningún estado de cosas»,[44] para Heidegger, aquello acerca de lo cual se discurre es algo de lo que nos ocupamos, que tiene un interés práctico. «La pizarra está sucia» no representa un estado de cosas, sino que indica que *la posibilidad de acción representada por el ente en cuestión ha quedado impedida*. Muestra el objeto en su cadena de remisiones, saca a la luz que algo impide su uso e insta a restaurar la utilizabilidad del medio. El discurso articula el nivel originario del sentido, abre la comprensibilidad, porque descubre la cosa en sus nexos con otras cosas.

Resulta claro entonces que, de acuerdo con el planteamiento de Heidegger, se torna decisiva *la distinción entre discurso y uso asertivo del lenguaje*. Cuando decimos «la pizarra está sucia», en un contexto de acción, a saber, cuando indica «hay que limpiarla», esta expresión pertenece a la experiencia anterior al juicio. En el discurso *no se quiere comunicar una creencia o representar un estado de cosas, sino provocar una acción*. En el juicio, por el contrario, nos relacionamos con nuestro mundo cognoscitivamente, queremos representar cómo están las cosas. Destacan de este modo dos modalidades de expresión que tienen que justificar el motivo por el que el lenguaje no es nuestro esquema conceptual. En efecto, *el discurso hace manifiesto algo en su significado ambiental*, puesto que «ese manifestarse por el discurso tiene en principio y en general el sentido de apresentar, interpretándolo, el mundo-en-torno de la ocupación, y no está en principio hecho a la medida del conocimiento, la investigación, las proposiciones teóricas y los contextos de proposiciones».[45]

Diversamente, la determinación enunciativa nunca es un descubrir primario, sino que se basa en una relación anterior, primaria y originaria, con el ente, que por consiguiente debe asumirse como hilo conductor de la pregunta acerca de la comprensión de los significados. El estar-sucia de la pizarra no tiene valor en sí, sino en relación con un contexto. En la forma predicativa, en cambio, el enunciado parece presentarse planteando la alternativa: «¿es verdadero o falso?», como si el ser verdadero o falso pudiera decidirse universalmente y debiera ser válido para todos los mundos posibles. Esto es, como si los significados no hallasen su origen y su condición de posibilidad dentro de una cierta articulación del mundo. En el lenguaje predicativo, que quiere

representar un estado de cosas, el «estar sucia» se convierte en una propiedad, un atributo de la pizarra, y no un obstáculo para su uso. La aserción tiende a representar el objeto, y de este modo pierde de vista que lo que hace aparecer el objeto son las relaciones prácticas que lo vinculan con otros objetos.

Podemos simplificar de esta manera: en el discurso la pizarra está sucia porque impide una acción. En la aserción, en cambio, la pizarra está sucia porque está escrita. Que esos signos hagan que la pizarra esté sucia solo porque impiden que el profesor dé la clase, desaparece. Ahora bien, en un protocolo puede definirse cuándo una pizarra está sucia y puede transformarse en un programa para máquinas.

Pero eso es posible solo porque, en la determinación enunciativa, el ente queda descontextualizado, no queda descubierto en su función dentro de un mundo, esto es, en la estructura de remisiones que lo constituye. El logos como aserción, y por ende la forma relativa lingüística por excelencia (S es P), es una forma derivada del logos constituido por enunciados de acción, que se expresan en *contextos enunciativos prácticos*: «El *sobre-qué* del discurso no tiene necesariamente, y la mayor parte de las veces no tiene siquiera de hecho, el carácter de tema de un enunciado determinativo. También una orden se da sobre algo; el deseo lo es de alguna cosa. La intercesión no está desprovista de algo sobre lo que recae».[46] Todos esos enunciados que no parecen tener ningún valor de verdad, como los imperativos, los optativos, los interrogativos, no son entonces lo que queda como dificultad o rompecabezas para una teoría del significado después que haya sido elaborada,[47] sino el núcleo del que la misma debe partir.

§ 30. En la predicación es posible usar las palabras sin comprender su significado

Si el discurso es una totalidad de palabras que señalan posibilidades de acción dispuestas en el espacio del mundo ambiente, en las aserciones, en cambio, las palabras señalan «objetos dispuestos en el espacio lógico». Si partimos de *este uso* del lenguaje entonces podemos tener la impresión de que el mismo representa nuestro esquema conceptual. Cuando Cassirer observa, después de *Ser y tiempo*, que solo en virtud del lenguaje el pensamiento llega a la expresión de puros estados de cosas, y que solo en la proposición predicativa se torna posible una *posición* del objeto y, por ende, una imagen plenamente objetiva del mundo,[48] él describe precisamente el uso del lenguaje que a Heidegger se le antoja derivado, secundario e incapaz de sacar a la luz la estructura de remisiones presentes en un mundo.

Con el uso predicativo del lenguaje el discurso se fosiliza, y se torna posible *hablar sin comprender* lo que se dice. En principio, podemos imaginar a un individuo (o una inteligencia artificial que trabaja con base en sistemas de representaciones como los *frames*) que sabe que un cierto objeto se llama martillo, sin saber qué es eso. Él puede formular afirmaciones como «el martillo pesa tres kilos», pero sin comprender lo que dice, porque el término martillo está simplemente en lugar de «este objeto que he pesado». *Indica un objeto del que ya no es más necesario saber para qué sirve*. En este caso, el lenguaje se torna puramente informativo. Pues hace aparecer meras cosas en

lugar de posibilidades de acción, es decir, significados. Aquí nos acercamos a una máquina cibernética. El ser humano *puede* hablar como una máquina.

Por otra parte, la diferencia entre uso predicativo y uso «performativo»[49] surge de una observación de Cassirer, según la cual, cuando se verifica la afasia, al faltar el nombre, la objetualidad adquiere una nueva forma: «ella retrocede —por decirlo brevemente, con los términos característicos de Heidegger— de la esfera del "ser presente" *[Vorhandenheit]* a la dimensión de la mera "utilizabilidad"».[50] Se retrocede entonces de la esfera en la que había una *posición estable del objeto* a una en la que esta se pierde. Aquí, naturalmente, el orden de fundamentación queda invertido. Para Cassirer, el carácter de uso del objeto es *lo que queda* cuando se ha perdido la capacidad de designarlo en virtud del nombre, mientras que para Heidegger la esfera práctica es el terreno originario a partir del cual hay que dar razón de la génesis de los significados y, por consiguiente, de la formación de los conceptos filosóficos y científicos, esto es, de la aserción.

Pero el propio Cassirer nos sugiere que el origen del significado debe buscarse en la esfera práctica, pues según él, cuando desaparece la capacidad de la denominación (por ejemplo, en la afasia), el hablante retrocede «al mero *uso* de la cosa», de suerte que, cuando *falta el término* «*cuchillo*»*, usa la expresión* «*para cortar*». Obviamente, las cosas son muy distintas para Heidegger, para quien no se retrocede, sino que se vuelve al sentido originario de la palabra. Al faltar el nombre, se expresa directamente su significado. En la afasia, hay un trastorno en el uso de los signos, *pero no de la comprensión de los significados*. Justamente lo que sucede en la afasia permite afirmar inmediatamente que el lenguaje no es un esquema conceptual, sino aquello por medio de lo cual significados definidos del mundo ambiente pueden interpelarnos. Decir «para cortar» no significa hacer el gesto de cortar, sino *hablar*. Y sin embargo, según observa el propio Cassirer, se trata de *otro uso* del lenguaje. Cuando Heidegger usa la expresión «discurso» lo hace precisamente para indicar este uso originario del lenguaje, de acuerdo con el cual también decir «cuchillo» debe significar «para cortar», y no denominar un objeto falto de sentido.

Según Heidegger, entonces, una teoría satisfactoria del lenguaje no debe partir de la aserción, sino de esas formas de discurso que representan una apertura del mundo, a saber, los optativos, los imperativos, etc. La clarificación de los significados de las palabras no debe acontecer mostrando qué es lo que permite al lenguaje representar la realidad, porque *no es este el vínculo entre significado y experiencia*. No hay un proceso que del estímulo lleve a la ciencia. Hay, en cambio, un proceso que, del mundo donde el lenguaje tiene la forma de enunciados de acción y donde por medio de las palabras quedamos interpelados por posibilidades de acción, conduce a la mera forma enunciativa en la que las palabras siguen siendo iteradas ya sin tener su función de remitir al significado que la cosa tiene dentro de una forma de vida.

§ 31. En el «se» el lenguaje se convierte en esquema conceptual: comprensión versus interpretación

Y sin embargo hay un sentido según el cual la idea del lenguaje como esquema conceptual puede recuperarse en el marco del razonamiento de Heidegger. Todo ser humano crece en un ambiente lingüístico y se relaciona con sus propias posibilidades a partir de lo que se dice, porque «el Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido».[51] Al venir al mundo aprendemos a ver las cosas tal como nos enseñan los otros, y a orientar nuestras actuaciones según el modo en que se comportan los otros, de suerte que los *posibles modos de cumplir nuestras posibilidades de existencia* están predefinidos de antemano. Nuestras actuaciones están «en todos los casos atravesadas de enunciados, que siempre se llevan a cabo con cierta expresión *[in bestimmterAusdrücklichkeit]*. De hecho, lo cierto es que nuestras percepciones y nuestros estados constitutivos más simples y directos son ya *expresos*, aún más, están en cierto modo *interpretados [interpretierte]*».[52]

Aquí interesa que Heidegger no dice *ausgelegte* sino *interpretierte*. La *Auslegung* indica poner al descubierto el significado posible del ente. Al decir, al contrario, que son «interpretados» se quiere hacer hincapié en el hecho de que *hay un modo de entenderlos que impide comprenderlos*. La interpretación es aquí lo contrario de la comprensión. Si se in-terpretan, entonces no tengo un acceso originario al mundo. Los veo tal como está prescrito que deban verse. Asumo la interpretación que ya se ha dado de un determinado ente.

Creciendo en un ambiente lingüístico, un niño aprende a ver las cosas a partir del lenguaje. Comprende para qué sirve un objeto, conoce su nombre. Este se usa luego para dirigir su mirada. Cada vez que oye llamar «radio» a algo que en un primer momento no le resultaba comprensible, ahora lo ve como radio. En lo que encuentra ve lo que se ve, esto es, *las posibilidades de acción que han hallado expresión en un cierto lenguaje.* Si la cosa puede representar *otra* posibilidad de acción, hasta que permanezca en el orden del «se dice», no encontrará esta nueva posibilidad de acción. Por ello Heidegger escribe: «no es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellas; más exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, *vemos aquello de lo que se habla*».[53] En este caso hay un esquema conceptual que determina cómo pensamos y *nuestros posibles modos de existir*.

Tener un mundo significa relacionarse con unas posibilidades de acción, y si «nuestras actuaciones están en todos los casos atravesadas de enunciados», entonces está claro que la comprensión está atravesada del lenguaje, pero inmediata y regularmente bajo la forma de la habladuría, entendida como un fosilizarse, justamente a raíz de la repetición, del lenguaje descubridor. «El discurso *[die Rede]*, que forma parte esencial de la estructura de ser del Dasein, cuya aperturidad contribuye a constituir, tiene la posibilidad de convertirse en habladuría *[das Gerede]* y, en cuanto tal, de no mantener abierto el ser-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente intramundano».[54] Este tema se impone a Heidegger ya en las lecciones de los años 1924-25 acerca del *Sofista* de Platón, donde destaca que, de acuerdo con su sentido originario, «el *logos* en general no es descubridor, sino, extremando las cosas, hasta

cubridor. El *logos* es inmediatamente *habladuría*».[55] Al venir al mundo todo ser humano halla de antemano una interpretación establecida de las cosas, y esto concierne tanto a la determinación de qué es una tiza como a la determinación de qué es la justicia, una ley científica, el espacio, el bien, la sexualidad, etc.

El «se» es entonces un esquema conceptual que nos permite ver las cosas de un cierto modo, *sin que la comprensión brote de una experiencia efectiva*. Él mismo se insinúa en la vida del hombre a través del lenguaje: *es una forma de lenguaje que ha cesado de abrir la articulación de los significados.* Perderse en el anonimato del «se dice», «se hace», repetir pasivamente unas marcas lingüísticas, no es algo que una mejor forma educativa o una distinta forma social pudiera alejar, porque la habladuría se impone «dentro» del sujeto con el aprendizaje mismo del lenguaje. Aprender un lenguaje significa aprender a *iterar* marcas lingüísticas, a sacarlas de unos contextos para insertarlas en otros, pero *ordinariamente*, según Heidegger, uno se limita a iterarlas pasivamente. Por ello, «el Dasein que se mueve en la habladuría tiene, en cuanto ser-en-el-mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en».[56] *El «se» y la habladuría son entonces el lenguaje que ha perdido su capacidad originaria de abrir un mundo.* En este sentido Heidegger puede escribir que «en su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo de la comprensión del Dasein»,[57] esto es, un esquema conceptual.

La interpretación, entendida como *Interpretation*, el prejuicio, no es entonces el desarrollo de la comprensión, ni tampoco lo que la hace posible. El desarrollo de la comprensión está representado por la explicitación *[Auslegung]*, que siempre implica que cada «ser ahí», en lugar de adecuarse a la interpretación predominante, haga una experiencia directa de lo que efectivamente es compatible con el sistema de remisiones que representa su mundo. Podemos ilustrar este aspecto con dos ejemplos.

Cuando Einstein cuestiona la obviedad de la noción de simultaneidad, y por ende la evidencia que está implícita en la suposición de que dos acontecimientos que se producen en dos lugares distintos pueden ser simultáneos, reivindicando que semejante convicción no es en modo alguno clara y distinta y debe ser analizada, él no abre un nuevo sistema de compatibilidades, sino que explicita lo que estaba contenido en la apertura que se había producido anteriormente, y que consistía en pensar el mundo como un sistema matemáticamente estructurado. Sin embargo, en lugar de aceptar lo que *se decía* acerca de ese sistema, él saca a la luz nuevas posibilidades. Y al hacer esto no produce una nueva época histórica (en este caso una nueva concepción fundamental del ser de la naturaleza), sino que se mueve dentro de un sistema de compatibilidades ya abierto. Empero, *va a verificar personalmente*, es decir, apropiándose productivamente de las posibilidades contenidas en una determinada apertura de sentido.

Cuando san Francisco toma la decisión de vivir de una cierta manera, él no crea un nuevo modo de ver el mundo, sino que actúa dentro de la apertura que produjo el cristianismo. Pero mientras que los otros se habían entregado a una interpretación estándar de esa apertura, él va a ver personalmente, se aleja de la interpretación predominante y *explicita* ulteriores posibilidades de sentido contenidas en esa misma

apertura.

Puesto que el ser humano puede comprenderse a sí mismo solo a partir de la apertura de sentido en la que se halla, está claro que «la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica».[58] Lo cual no debe implicar necesariamente una revaloración del prejuicio o la idea de que tenga un papel positivo en la comprensión, muy por el contrario, el prejuicio impide el acceso a la comprensión, tal como se puede apreciar en los ejemplos un poco sumarios que se han puesto antes. Francisco puede acceder a su *propia* comprensión del cristianismo justamente porque no acepta la interpretación que ha cristalizado en los enunciados; y explicita las posibilidades contenidas en esa apertura de mundo. En otras palabras: un ser humano no alcanza la comprensión de sus propias posibilidades de acción, implícitamente fungentes en la tradición, a través de la interpretación, sino *a través de la destrucción de la interpretación*. Cada ser humano, viniendo al mundo, está llamado a apropiarse productivamente de las posibilidades, y puede hacerlo solo deconstruyendo la interpretación que predomina en una época, a saber, la que se ha sedimentado en los juicios (científicos, éticos, políticos, religiosos, etc.).

Si nos preguntáramos qué es lo que distingue a Heidegger de los partidarios del esquema conceptual, nos saldría al paso una observación muy simple: para estos, el esquema conceptual estructura *originariamente* nuestra experiencia, representando entonces lo que permite que un mundo aparezca. Para Heidegger, en cambio, el esquema conceptual, el «se dice», es una fosilización de la comprensión originaria de las cosas. El «se» (el esquema conceptual) puede surgir solo por medio de la comunicación, en la medida en que un conjunto de prácticas y de enunciados se convierten en patrimonio común. Al volverse tradicionales, las posibilidades de acción y de existencia contenidas en una apertura de mundo quedan encubiertas. Los enunciados, iterados y transformados en enunciados predicativos, se comprenden en un primer momento sin que quien habla haga una experiencia originaria de los significados, y luego se iteran *como si* se los comprendiera.

El «se», cuyo carácter anónimo debe interpretarse como una función del lenguaje en su uso predicativo, representa un cierre del ámbito de juego de un sujeto humano, porque el estado interpretativo de una cierta época «ha limitado de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer».[59] Cada individuo, al venir al mundo, debe explicitar las posibilidades de un mundo, y debe hacerlo contra la interpretación de la tradición, que las oculta. Por ello, el comprender no puede pensarse como «un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación»,[60] sino, por decirlo así, como *su interrupción*, como tirar del freno de emergencia cuando la locomotora se está descarrilando, *en la total ausencia de sentido*.

1 K. Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, Jena, Gustav Fischer, 1921, p. 213.
2 E. Cassirer, «Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt», en *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburgo, Meiner, 1985, p. 129.

3 Íd., *Filosofía de las formas simbólicas*, I: *El lenguaje*, México, FCE, 19982, p. 29. Massimo Ferrari resume límpidamente y en pocas líneas la posición de Cassirer: «El significado quizás más profundo del lenguaje como *innere Form* en el sentido de Humboldt reside para Cassirer justamente en el acento puesto en el constante "trabajo del espíritu" con el que el espíritu hace del sonido una palabra y otorga sentido a las cosas del mundo, estableciendo una mediación simbólica entre el hombre y el objeto» (M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Florencia, Olschki, 1996, pp. 208-209). Y precisamente en relación con el problema del lenguaje como expresión del espíritu, Heidegger se aparta de Cassirer. Sobre la crítica de Heidegger a Cassirer, véase J.E. Doherty, *Sein, Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*, Bonn, Bouvier, 1972, pp. 53ss., que llama la atención principalmente sobre los supuestos fundamentalmente distintos de los dos filósofos: para Cassirer el hombre es espíritu, para Heidegger ser-en-el-mundo. Y de aquí deriva ciertamente una concepción distinta de la noción de «expresión».
4 Ibíd., p. 31.
5 B.L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad: selección de escritos*, Barcelona, Barral, 1971, p. 241. A este respecto, véase la posición diametralmente distinta de Maurizio Ferraris, que afirma que «en muchísimos casos estamos en condiciones de explicar nuestro comportamiento en el mundo sin acudir a esquemas» (M. Ferraris, *Goodbye Kant. Cosa resta della «Critica della ragion pura»*, Milán, Bompiani, 2004, p. 76).
6 Ibíd., p. 244.
7 E. Cassirer, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, *op. cit.*, p. 130.
8 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 168.
9 B.L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad: selección de escritos*, *op. cit.*, p. 244.
10 E. Franzini, *Verità dell'immagine*, Milán, Il castoro, 2004, p. 138.
11 M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, *op. cit.*, p. 113.
12 Íd., *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios transcendentales de Kant*, Girona, Palamedes, 2009, p. 101.
13 D. Davidson, «Thought and Talk» (1975), en *Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 157.
14 Íd., «Rational Animals», en *Dialectica*, vol. 36, 4, 1982, pp. 317-327, en especial p. 321.
15 J. McDowell, *Mente y mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 56.
16 D. Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» (1974), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, *op. cit.*, p. 192.
17 W. Van O. Quine, *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968, pp. 16 y 17.
18 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), Gesamtausgabe, Bd. 56-57, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1987, p. xx.
19 M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 74.
20 Íd., *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, pp. 208-209.
21 Íd., *Preguntas fundamentales de la filosofía.* Granada, Comares, 2008, p. 78
22 Ibíd.
23 L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*, p. 69, anotación 198.
24 Íd., *The Big Typescript*, Viena, Springer, 2000.
25 Íd., *Investigaciones filosóficas*, p. 80, anotación *op. cit.*, 269.
26 M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen, Erker, 1989, p. 23.
27 N. Wiener, *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt del Meno, Metzner, 1952, p. 52.
28 M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache, op. cit.*, p. 26.
29 Íd., *Seminarios de Zollikon, op. cit.*, p. 153.
30 Ibíd.
31 M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 2003, p. 134.
32 W. Van O. Quine, *Palabra y objeto*, *op. cit.*, pp. 19-20.
33 Ibíd., p. 30.
34 M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, pp. 325-326.
35 Ibíd., p. 326.
36 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1950), Wiebelsheim, AULA, 2004, p. 194.
37 M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, p. 326.

38 Ibíd.
39 M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, p. 273.
40 Íd., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, p. 326.
41 Ibíd.
42 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 179-180.
43 Íd., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, p. 327.
44 K. Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, *op. cit.*, p. 203.
45 M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, p. 327.
46 Íd., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 180.
47 Cfr. D. Davidson, «Truth and Meaning», en *Truth and Interpretation*, *op. cit.*
48 E. Cassirer, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, *op. cit.*, p. 132.
49 Usamos esta palabra en un sentido muy particular, que, sin embargo, después de lo dicho hasta ahora, no debería dar lugar a equívocos o confusiones.
50 E. Cassirer, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, *op. cit.*, p. 133.
51 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 188.
52 M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, p. 80.
53 Ibíd. La cursiva es mía.
54 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 187.
55 Íd., *Platon: Sophistes* (WS 1924-25), Gesamtausgabe, Bd. 19, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1992, p. 197.
56 Íd., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 188.
57 Ibíd., p. 186.
58 H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 174.
59 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 212-213.
60 H.G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 182.

4. Comprensión y traducción: la cuestión del otro

§ 32. Conocimiento y experiencia

Hasta ahora se ha insistido en el hecho de que los significados, aunque no están en la mente, tampoco están en un tercer reino, sino en un mundo ambiente. En el fondo, cuando usamos una pizarra no prestamos atención a un concepto, sino que manipulamos un objeto significativo de nuestro mundo circundante. Los significados son entonces *posibles modos de existir*. Por ello el ser humano no se relaciona consigo mismo ensimismándose, sino realizando las posibilidades de existencia que se han vuelto disponibles para la comprensión. Y no descubre en la introspección *quién es*, sino en la acción. Si los significados originariamente son posibles modos de actuar, entonces, cuando hablamos, podemos comprendernos en la medida en que vivimos en la misma apertura de sentido, porque comprendemos las remisiones entre las posibilidades de acción de *ese* mundo. Se trata de una concepción según la cual cada una de las posibilidades de acción puede manifestarse solo en el marco de una totalidad de otras posibilidades. Y sin embargo eso no indica un holismo de carácter lingüístico, sino un *holismo de la experiencia*.

Es preciso captar esta diferencia para comprender la peculiaridad del planteamiento de Heidegger distinguiéndolo de una concepción, aparentemente afín, según la cual el significado de las palabras depende de su colocación dentro de un contexto enunciativo, de suerte que *los significados habitan el lenguaje*. Según este último acercamiento al problema del significado, la palabra «batería» tiene, por ejemplo, una cierta ambigüedad semántica, puesto que puede aludir tanto a un objeto musical como a un acumulador de corriente. Sin embargo, en la emisión «la batería está descargada», el sentido es plenamente claro: se está hablando del acumulador de corriente. Cuando una palabra se halla colocada en una frase, su sentido se torna más claro, y ello significa que puede hablar y puede tener convicciones solamente un ser abierto a una *totalidad de nociones*, porque cada creencia requiere muchas creencias.[1]

Se precisa saber que un acumulador, contrariamente a un instrumento musical, puede estar descargado. Y es precisamente este sistema coherente de creencias y conocimientos, *organizado como una jerarquía de conceptos,*[2] lo que nos habilita para comprender que en la expresión «la batería está descargada» no se está hablando de un

instrumento musical. Para resolver el problema del lugar de los significados se podría ampliar simplemente este modelo afirmando que un enunciado (y por lo tanto una palabra) tiene significado solo en el contexto de una lengua.[3] Comprende una palabra solo quien comprende un lenguaje en su totalidad, esto es, quien tiene una totalidad de conocimientos teóricos (un saber) y en consecuencia sabe en relación con qué otras palabras la palabra «batería» puede repetirse en la frase. Por ejemplo, sabe que la frase «he acordado el lavabo» no puede componerse porque el lavabo no está clasificado entre los instrumentos musicales.

Este tipo de planteamiento implícitamente supone que los significados de las palabras consisten en los conocimientos conceptuales que de ellas tenemos. *A las palabras corresponden conceptos*. Podríamos decir, por ejemplo, que «cualquier representante de una cultura culinaria que carezca de queso entenderá la palabra inglesa *cheese* si sabe asimismo que en esta lengua quiere decir "alimento obtenido mediante el prensado de la cuajada" y si posee cuando menos alguna relación lingüística con *curds*, "cuajada"».[4] El significado de queso en este caso no estaría determinado por el uso que se hace de algo en un contexto vital, sino por los conocimientos que de él tenemos, y puesto que los conocimientos no pueden sino ser lingüísticos, el sentido de las palabras será «decididamente un acto lingüístico».

Para Heidegger, por el contrario, la noción de significado no está vinculada con la de conocimiento en el sentido que acabamos de ver, sino con un saber práctico, porque *el significado de una palabra no está constituido por una jerarquía de nociones*, sino por lo que se puede hacer de algo en un mundo. Nosotros comprendemos qué es el queso sin que se precise estar informados sobre los procesos necesarios para producirlo, y seguiremos llamando «queso» a algo que, aunque no se lo obtuviese mediante el prensado de cuajada, tuviera la misma función. Por otra parte, mucha gente no sabe cómo se obtiene el queso y, sin embargo, no por eso diríamos que usa el término «queso» de manera vaga e imprecisa.

Cuando en un diccionario leemos «pizarra: trozo de pizarra pulimentado, de forma rectangular, usado para escribir o dibujar en él con pizarrín, yeso o lápiz blanco», cabe preguntarse si este no es un modo equívoco de indicar el significado de la palabra. Si la pizarra fuera esa cosa (un trozo de pizarra) que indica el diccionario, entonces las pizarras blancas en las que se escribe con rotuladores no deberían llamarse «pizarras». Identificar el significado con los conocimientos que se tienen de una palabra genera algunos problemas que se pueden evitar si se asume como punto de partida el hecho de que el significado «pizarra» está dado por aquello para lo que sirve. Y si esto es así entonces el significado no es un acto interno del lenguaje. *Es algo que experimentamos*, por ejemplo, cuando usamos la pizarra o vemos que otro la usa.

El punto decisivo que caracteriza a Heidegger, y que a menudo nos ha inducido a usar la expresión «quedar interpelados por el significado», es que los significados no son *ante todo* pensamientos, conocimientos teoréticos, creencias y convicciones del sujeto humano. Si aceptáramos un planteamiento semejante deberíamos acabar privilegiando la forma enunciativa constituida por las aserciones, porque es en ella donde se expresan los

conocimientos y las convicciones. Y por consiguiente deberíamos acabar diciendo que la diferencia antropológica consiste precisamente en la *capacidad de juzgar*. Si, en cambio, hallamos el lugar originario del significado en las posibilidades de acción proporcionadas por una cierta apertura de mundo, entonces el privilegio de la forma proposicional deja de ser necesario, y junto con este privilegio se desvirtúa también la idea de que lo que distingue al ser humano del animal es la capacidad de tener convicciones y de poder modificarlas con base en razones. La característica del ser humano habrá que buscarla entonces en su capacidad de comprender una totalidad de significados, y por ende en su historicidad, puesto que *el modo en que el hombre puede juzgar está determinado por la apertura histórica donde se halla.*

De esta forma, Heidegger radicaliza la idea de que los pensamientos no habitan la mente. Y sin embargo, en oposición a quien reivindica «la primacía del enunciado en el análisis del significado»,[5] considera necesario retroceder a un nivel más originario: los enunciados de acción. No es que tengamos un mundo articulado y dotado de sentido porque somos capaces de juicio, sino que por el contrario: *podemos juzgar porque se manifiesta una articulación de sentido anterior al juicio.*

Si partimos de nuestro enunciado guía «la pizarra está sucia», eso significa que para poder comprender este enunciado un hablante debe saber qué es una pizarra, esto es, cuál es su función en un mundo. Solo si sabe esto puede determinar en qué condiciones puede considerarse sucia. Por eso, las aserciones no son la condición de posibilidad de un mundo, sino que el darse de un mundo representa la condición de posibilidad de los pensamientos. Las creencias no están dotadas de significado porque puedan ser verdaderas o falsas, sino que *pueden ser verdaderas o falsas porque podemos comprender los significados que las hacen posibles*, y ello sucede porque en virtud del lenguaje guardamos una relación práctica con el mundo.

Hablar no significa pronunciar un discurso, juzgar y producir aserciones, sino «hablar con otro, en y para el actuar y el obrar con otro. Este hablar con otro es un hablar con otro de circunstancias, oportunidades, medios, planes, tareas, relaciones, sucesos, destinos; es decir, en relación con lo anterior, hablar con otro del ser del mundo y del hombre».[6] El discurso es entonces originariamente un hablar, con vistas a la acción, de una posibilidad práctica. Tal debe ser el punto de partida de una teoría del significado, porque aquí no nos hallamos ante creencias teóricas, sino ante posibilidades objetivas proporcionadas por la experiencia de un mundo.

Puede haber discurso, sentido y razón, solo porque se puede hablar de y acerca de algo: porque hay un mundo como totalidad de significados, entendidos como posibilidad de acción (la pizarra, es decir, lo que con ella puedo hacer), y maneras de ser (la avaricia, la avidez, la sensualidad, a saber, maneras de existir): «el ser específico del hombre se hace notar mediante el hablar, y en esto lo esencial en el propio hablar es que se lo experimente como hablar de algo —acerca de algo— a alguien».[7]

§ 33 Significado y verificación

Sin embargo, la necesidad de este giro de las aserciones a los enunciados de acción podría cuestionarse desde varios puntos de vista. Se podría afirmar que para dar razón de nuestra comprensión de los enunciados no hay necesidad de retroceder del plano predicativo al de la experiencia de la palabra, porque en realidad hay un criterio por medio del cual podemos comprender el significado de las aserciones: *la idea de verdad.*

Un animal puede ejecutar una orden, pero en ese caso no es necesario que comprenda el significado de las palabras. El sonido se limita a provocar un automatismo y, por ende, un comportamiento. Solo en el caso del juicio nos hallamos ante el uso verdaderamente humano del lenguaje, porque *solo el juicio puede ser verdadero o falso.* Por ello ya Kant aseveraba que pensar significa juzgar. Un juicio expresa una creencia, una convicción, de suerte que solo un ser que formula juicios puede tener convicciones, creencias, que pueden someterse a la prueba de la razón crítica en una discusión racional. Y por otra parte nadie trataría de persuadir a un animal acudiendo a razones. Esto lo hacemos solo con otros hombres. Por ello, solo un ser que formula juicios es un *animal racional*, un ser que se modifica a sí mismo, a saber, sus convicciones, confrontándose con los otros y dejando que las razones guíen sus acciones. Claro que Heidegger no quiere decir que esto sea incorrecto, sino que es insuficiente, porque deja sin responder la pregunta ulterior: ¿por qué solo para el hombre se plantea el problema de la verdad de lo que dice y de lo que cree? Es justamente esto lo que hay que explicar si queremos comprender la peculiaridad del ser humano y el nexo que lo liga al lenguaje.

Uno de los modos con los que puede exponerse el nexo que vincula la comprensión de los enunciados del lenguaje a la idea de verdad lo hallamos, por ejemplo, en el *Tractatus* de Wittgenstein, donde se nos dice que «para poder decir *p* es verdadero (o falso), tengo que haber determinado en qué circunstancias llamo verdadero a *p*, y con ello determino el sentido de la proposición».[8] La idea en que se basa semejante formulación es que *el significado de una proposición es su pretensión de verdad*, y si debiéramos definir en qué consiste podríamos decir, en la estela de Moritz Schlick, que «establecer el significado de una frase equivale a establecer las reglas según las cuales la frase debe ser usada, lo cual equivale a establecer el modo en que la misma puede quedar verificada (o falsificada)».[9]

Un enunciado tiene entonces sentido si existen las circunstancias que lo hacen verdadero o falso, si al mismo corresponden ciertos datos de hecho sensibles, porque, según Schlick, ciertas percepciones sensibles son el único criterio para establecer algo acerca de la verdad de una proposición tanto en la vida cotidiana como en las más elaboradas enunciaciones de la ciencia: «para comprender una frase que contiene, por ejemplo, las palabras "bandera roja", es indispensable que yo sea capaz de indicar una situación donde es posible exhibir un objeto que se pueda denominar "bandera", cuyo color pueda ser reconocido como "rojo"».[10]

De este modo, entender el significado de un enunciado significaría saber indicar, por así decirlo, *con el dedo* ante qué datos sensibles el mismo sería verdadero y ante qué otros sería falso. Si no estamos en condiciones de indicar las circunstancias del mundo perceptivo que confirmarían o invalidarían nuestro juicio, entonces a las palabras no se

asocia ningún sentido.

Muy distintas son las cosas para Heidegger. Acudir a la noción de verdad para explicar nuestra capacidad de comprender el significado de las palabras es, según él, un error, porque *para poder decir en qué condiciones un enunciado es verdadero o falso tengo que tener de antemano una comprensión del mismo.* Tengo que saber de antemano qué es lo que hay que buscar en el mundo perceptivo y esto puedo hacerlo solo si comprendo *de antemano* el sentido de las palabras. Si alguien me dice «bandera roja», yo soy capaz de decir en qué condiciones eso es verdadero solo si *sé de antemano* qué es una bandera. En otras palabras, debo saber de antemano en qué condiciones un pedazo de tela es una bandera, y esto lo sé solo si puedo explicar en qué consiste el uso de una bandera, porque es esto lo que transforma un pedazo de tela en una bandera (lo cual es evidente, por ejemplo, en el caso de la «bandera blanca» como signo de rendición). Por decirlo en palabras de Schlick: para plantearme el problema de la verdad de un enunciado debo saber de antemano con qué datos sensibles debo confrontarlo.

Por estas razones, refiriéndose a Rickert, Heidegger remite *a la primacía de la comprensión sobre la idea de verdad.* No es cierto que solo en el juicio nos hallamos ante una frase dotada de significado, porque «yo debo *comprender* las palabras, afirmar su significado, comprender en general lo que la proposición *expresa* para poder decir que es verdadera. Una proposición es entonces verdadera solo en la medida en que *se la comprende*».[11] Por ejemplo, si la pizarra está llena de fórmulas químicas y alguien dice «la pizarra está sucia», esta expresión ¿es verdadera o falsa? Para poder tomar una decisión, para poder hacer un cotejo con el elemento sensible, debo saber de antemano para qué sirve ese objeto, debo poder localizarlo, y debo saber que «estar sucio» en este caso no significa que hay manchas de tomate, sino que las fórmulas escritas en la lección anterior de química impiden al profesor de matemáticas *poder utilizarlo*.

Las «percepciones sensibles» no son entonces suficientes para comprender el significado de la expresión lingüística. La percepción de ciertos signos en la pizarra se torna significativa solo si es posterior a la comprensión del significado de la pizarra, a saber, de su función en un mundo. Solo esta comprensión permite formular, comprender y verificar un juicio como «la pizarra está sucia». *Un juicio es posible solo donde el significado de la cosa de la que se habla ya se ha manifestado*. Heidegger lo destaca netamente: «este ente, tal como está presente en sí mismo aquí en este nexo funcional, no está escondido, como sin embargo podría estar; él está en sí mismo no-escondido. Porque está manifiesto, podemos producir enunciados sobre él y ponerlos a prueba».[12] *En efecto, la pizarra está sucia solo con vistas a algo que con ella hay que hacer*, y porque ya se comprende para qué debería servir. Para que un juicio pueda surgir, para que pueda afirmarse algo, los significados ya deben estar disponibles, esto es, dados en una comprensión. Por ello, en *Ser y tiempo* Heidegger escribe que el discurso, entendido como «la articulación de lo que puede comprenderse», «se encuentra ya en la base de la explicitación de la aserción».[13]

Según Heidegger es cierto que comprender el enunciado «la tiza es blanca» es posible en tanto que se sabe que con el mismo un sujeto quiere referirse, de manera vaga, a algo,

de suerte que la «proposición tiene sentido y se apoya solo en una totalidad más amplia»,[14] a saber, en su relación con el objeto. Pero en este referirse al objeto, la relación sujeto-predicado (la tiza y el ser blanco) no es creada por el juicio. Este solamente *explicita algo que nos ha sido dado de antemano*, que nosotros comprendemos de antemano. Sabemos que la pizarra sirve para escribir en el aula, y que el estar sucia indica un obstáculo para el uso al que la pizarra está destinada. Es este saber práctico lo que hace posible el juicio. Cuando enunciamos algo no nos hallamos ante dos representaciones faltas de nexos que solo el juicio pudiera unir. Por el contrario, «antes del enunciado ya estamos inmediatamente en la cosa misma, ya estamos referidos a la tiza blanca», y solo en la medida en que ya estamos en la tiza, que *ya la comprendemos en su ser*, «la misma puede tornarse objeto de la aserción. Podemos hacer aserciones solo acerca de algo en lo que ya estamos. La aserción no es en modo alguno el tipo y el modo de acceso a esta tiza».[15] No es por la aserción como llegamos a una comprensión de la tiza. La comprensión debe ser anterior al juicio, y está constituida por la experiencia del ente en un mundo. La tiza no se torna comprensible reflexionando acerca de la noción de tiza y catalogándola en una jerarquía conceptual, sino estando en un mundo: «la tiza sirve para escribir en la pizarra, la esponja sirve para borrar lo que ha sido escrito en la pizarra. Estas cosas no son simplemente una multiplicidad de cosas situadas una al lado de la otra en el espacio. Están, en cambio, en un nexo que es el de servir para…».[16]

§ 34. Intención, significado y reglas de uso

Sin embargo, la primacía de la idea de verdad podría afirmarse apelando a su necesidad para la comunicación. Hasta ahora hemos dicho que lo esencial en el lenguaje es el significado, aquello de lo que y acerca de lo que se habla. Pero cuando hablamos nos servimos de signos. Es cierto que los mismos no remiten a la vivencia, sino a aquello de lo que se habla, pero no explicamos *de qué manera* un signo desplaza nuestra atención hacia la posibilidad de acción de la que se habla.

A este respecto se podría decir que los signos de por sí son nada más que sonidos vacíos, que se tornan significantes solo gracias a la intencionalidad del hablante. Este *quiere decir* algo, y solo en tanto que los usa para expresar lo que quiere decir, ellos cobran significado. Naturalmente esto afecta a la idea misma de significado, que por su parte queda remitido a lo que el hablante quiere decir. La pregunta «¿cuál es el significado de las palabras?» debería transformarse en la pregunta «¿qué mienta quien habla?», esto es, «¿qué significado da a las palabras el hablante?». Habría entonces una intencionalidad originaria o intrínseca del pensamiento del hablante que se transfiere a las palabras, a los enunciados, a los signos, a los símbolos.[17] De ser así, el hablante proporcionaría un significado a las palabras, y al mismo tiempo impondría a su enunciado unas condiciones de satisfacción. Al decir que «la pizarra está sucia» quiere significar que la pizarra está sucia, a saber, *representar cómo están las cosas*. El significado del enunciado residiría justamente en esta pretensión de decir algo que puede ser verdadero

o falso: el hablante pretende decir que es cierto que la pizarra está sucia, y esto constituiría el significado de su frase.

Heidegger conocía demasiado bien semejante modo de pensar, que lo hallaba en la obra de Husserl, para quien en el lenguaje hay que distinguir el fenómeno físico, a saber, el signo, de los actos que «le dan *significación*» y en los que se constituye la referencia a una objetividad expresada.[18] En la medida en que se los usa intencionalmente, los signos reciben una referencia al objeto, porque el enunciado plantea una pretensión de verdad, y de este modo la creencia puede someterse a verificación. En todo este proceso *el signo usado parece no tener casi ninguna relevancia*. Lo que importa es lo que se quiere expresar. Para hacerlo necesitamos signos, a los que —por decirlo remontándonos a una vieja tradición que opera potentemente en el pensamiento de Husserl— podemos darles el significado que queremos que tengan.[19] Existe entonces un pensamiento anterior a las palabras, de suerte que, al hablar, *nosotros* podemos decidir qué sentido dar a las palabras.

Para Heidegger, por el contrario, los signos no pueden usarse arbitrariamente otorgándoles el significado que deseamos. Un signo es tal solo si hay *reglas de uso*, y estas tienen que ser intersubjetivas. Por ejemplo, las flechas giratorias de un automóvil señalan la dirección que quiere tomar quien conduce. La posición de la flecha es regulada por el conductor, que decide voluntariamente. Y sin embargo, según observa Heidegger,

> este signo es un útil que está a la mano no solo para la ocupación (conducción) del conductor. También los que no viajan en el vehículo —y precisamente ellos— hacen uso de este útil, desviándose hacia el lado correspondiente o deteniéndose. Este signo está a la mano dentro del mundo en el todo del contexto pragmático de los medios de locomoción y los reglamentos del tránsito.[20]

Para poder ser usado, para poder satisfacer la utilidad que lo caracteriza, este signo debe seguir *un uso establecido*. Si alguien al conducir un coche decidiera otorgar arbitrariamente un significado personal al uso de la señalización, sería fácil imaginar las consecuencias de semejante decisión. Y lo mismo ocurriría si alguien decidiera otorgar un significado personal a los signos, tal y como, en la estela de los filósofos de Port Royal, parece pensar Husserl cuando escribe:

> En tanto que ego trascendental puedo formar símbolos —símbolos trascendentales, que existen en mi esfera trascendental y que luego son «experimentables» intersubjetivamente en su ser trascendental-intersubjetivo, simbolizando, como significados, estados de cosas trascendentales.[21]

Según Heidegger, esta libertad en el uso de los signos lingüísticos no es posible, no más de lo que sea posible en el caso de la señalización direccional de los automóviles. Un signo es tal solo si hay reglas, como las del tránsito. Por ello, también las palabras, entendidas como signos para usar en la comunicación, no pueden usarse arbitrariamente. Si un uso arbitrario de la flecha en el automóvil tiene que ser una excepción (que crea inconvenientes en el tránsito), del mismo modo también el uso del signo lingüístico tiene que considerarse por punto general como basado en reglas, y el uso arbitrario del signo como una excepción que acarrea molestia *en el tránsito lingüístico*.

Desde el punto de vista de Heidegger, en el uso de los signos lingüísticos nos basamos en reglas de uso, de suerte que acudir a la noción de intencionalidad como a aquello que confiere significado a las palabras, y que de este modo hace que estas se refieran a objetos, debe rechazarse. *Cuanto más sean las reglas que determinan el uso del signo más queda determinado este.* Por ejemplo, el «nudo en el pañuelo» es un signo, pero puesto que su uso no está definido de acuerdo con reglas, el mismo puede significar muchas cosas, y en este caso «a la amplitud de lo indicable por él corresponde la estrechez de su comprensibilidad y de su uso».[22] Podemos decir junto con Wittgenstein que lo que llamamos «seguir una regla» no es «algo que pudiera hacer solo un hombre solo una vez en la vida».[23]

Pero mientras que para Wittgenstein un razonamiento semejante parece llevar a liquidar la noción misma de significado, puesto que la noción de una palabra se reduce a la costumbre que nos indica en qué contexto hay que usarla, Heidegger, por su lado, reitera que un signo para ser *una palabra*, además de tener que usarse según reglas, tiene que permitir que surja un significado. La regla de uso hace posible la comunicación, regula el uso posible del signo, pero justamente en el sentido de que permite hablar de algo. En la medida en que un signo sigue una regla, el mismo puede desplazar la atención hacia lo que *debe* indicar: hacia el significado. *De la regla misma hay que comprender el significado* (para qué sirve la regla, cuál es su función), y hay que comprenderlo indicando cuál es su función en un mundo.

El signo y por ende la regla de uso que lo convierte en signo *son instrumentos cuyo uso se agota en el indicar*. Mientras que el martillo sirve para clavar un clavo, la flecha del automóvil tiene que llamar mi atención desplazándola hacia un contexto ambiental. Por ejemplo, al hallarme detrás de un coche cuyo indicador de dirección hace señales con luces, debo proceder sabiendo que girará a la derecha. Siguiendo el signo podemos poner «el correspondiente entorno del mundo circundante en una "visión panorámica" explícita».[24] Yo estoy aquí y quiero ir recto, a la derecha hay una callecita, él girará a la derecha, etc. Por medio de la regla de uso, el signo desplaza mi mirada hacia todo eso. La regla de uso no es un fin en sí misma, sino que *sirve para comportarnos* en el mundo entorno.

Y lo mismo ocurre con el signo lingüístico. El hablante no se limita a usar correctamente un signo en conformidad con ciertas reglas de uso, sino que debe usarlas correctamente si *quiere hablar de algo*. Tal y como para clavar un clavo debemos usar un martillo, asimismo para mostrar una posibilidad de acción debemos conformarnos a una cierta regla de uso relativa al signo. Es entonces la regla misma lo que debe interpretarse a partir de su función en un mundo.

Existiendo en un mundo, *el hombre tiene una relación práctica también con los signos*: los signos sirven para desplazar la atención hacia algo, y su ser se agota en ello. Si queremos hablar de la pizarra debemos usar ciertos signos de acuerdo con ciertas reglas, pero es precisamente de la pizarra de lo que queremos hablar.

Con base en esto, podemos reanudar la cuestión de la intención de significado, que según Heidegger hay que rechazar aun cuando no llegue a postular la posibilidad de una

lengua privada. Si el significado de algo (de la pizarra) está definido por una cierta cadena de remisiones en un mundo, entonces cuando el hablante «se expresa» no quiere exteriorizar unos significados interiores, unos pensamientos, sino *poner en primer plano una posibilidad del mundo entorno*. Por ello, desde el punto de vista de Heidegger resulta inaceptable la idea de que el significado se agota en lo que mienta quien habla, como habíamos visto en Searle. Si alguien puede querer hacer surgir un cierto significado (por ejemplo «la pizarra está sucia»), si puede tener algo que decir, eso puede ocurrir solo porque comprende de antemano la posibilidad de acción que quiere hacer surgir, y puede hacerlo solo porque comprende de antemano las remisiones que definen un mundo. Los pensamientos no son conceptos situados en la mente, sino posibilidades de acción que se hallan en el mundo entorno, y esto comporta que la intencionalidad de la conciencia se funda en algo más originario, a saber, en nuestra comprensión de las remisiones dentro de un mundo.

Por ello, Heidegger puede escribir que «la trascendencia originaria (el ser-en-el-mundo) hace posible la relación intencional».[25] Al estar siendo en un mundo, el ser humano comprende las remisiones entre las posibilidades de acción, y a raíz de ello puede utilizar un signo para desplazar la atención del otro hacia la misma posibilidad de acción que para él está en primer plano. Por ejemplo, al decir «este martillo es demasiado pequeño» desplazo la atención del otro hacia el carácter de inapropiado de un instrumento con vistas a una exigencia práctica. No lo insto a verificar si mi expresión es verdadera o falsa, sino *a colaborar en una labor*. El «ser ahí», en el habla, se expresa: «no porque primeramente estuviera encapsulado como algo "interior", opuesto a un fuera, sino porque, como ser-en-el-mundo, comprendiendo, ya está "fuera"».[26]

§ 35. La primacía de los enunciados de acción sobre las aserciones

Hay sin embargo otro modo con el que se podría argumentar la primacía de la idea de verdad, y en consecuencia el privilegio de las aserciones en el análisis del lenguaje y de la esencia del hombre. Podría decirse que cuando otro individuo se dirige a nosotros hablando, aun antes de comprender lo que nos está diciendo, quien participa en el diálogo lingüístico tiene que suponer por lo menos una cosa: que «una persona pronunciando un enunciado quiere expresar una verdad».[27] De lo cual se desprende que comprender lo que dice el otro implica siempre una traducción de lo que dice. El otro me dice «la nieve es blanca». Yo no puedo estar seguro de lo que entiende. Para dialogar tengo que traducir lo que él dice, más o menos de esta manera: «"la nieve es blanca" es verdadero si y solo si la nieve es blanca». A saber: entendí bien lo que el otro quiere decir solo si lo que él entiende al decir «la nieve es blanca» se corresponde con lo que entiendo yo con la expresión «la nieve es blanca». Un problema este que se torna intuitivamente más fácil si consideramos otra lengua, como cuando alguien me dice en alemán: *Der Schnee ist weiss*. Y yo me digo: mi comprensión de lo que él quiere decir es correcta si con *Der Schnee ist weiss* él entiende lo que entiendo yo con «la nieve es blanca».

En eso hay seguramente un núcleo que Heidegger no hallaría dificultad en aceptar, esto

es, que cuando alguien nos dirige la palabra, por ejemplo, en una lengua exótica, nosotros sabemos que *nos quiere decir algo*: «*No* oímos […] primeramente el sonido de las palabras. Incluso allí donde el hablar es confuso o la lengua extranjera, escuchamos en primer lugar palabras *incomprensibles*, y no una diversidad de datos acústicos».[28] Escuchando al otro, debemos suponer que se nos quiere dar a entender algo, que se quiere llamar nuestra atención sobre un suceso del mundo. Y sin embargo, esto no implica necesariamente que el otro esté presentando una pretensión de verdad para sus afirmaciones. Quizás no esté ni siquiera pronunciando un juicio, quizás no quiera comunicarnos una creencia suya acerca del mundo, sino *instar a hacer algo*.

Heidegger es claro sobre este aspecto. El hombre habla *sobre el* mundo, pero «el "sobre" no significa juzgar; el sobre el mundo está por ejemplo en el "¡Hoy!": (Por favor, venga hoy aquí)».[29] Originariamente, las palabras no indican conceptos posicionados en un espacio epistémico, como los encontramos en el campo de la aserción, sino posibilidades de acción que guardan una relación con nuestro estar siendo en un mundo. Para aclarar qué es lo que nos permite apresar el significado de la aserción «el martillo es pesado», «la pizarra está sucia», debemos retroceder a un tipo de lenguaje en el que «martillo», «pizarra», «pesado», «sucia» aparecen en expresiones lingüísticas que muestran situaciones e instan a actuar: «el martillo es pesado para esta finalidad», «la pizarra está sucia para esta finalidad», *por lo tanto,* haz algo. Y esto quiere decir que el lenguaje originario no está hecho de constataciones, sino de enunciados de acción: «Es tradición en la lógica interpretar palabras como *Feuer* [¡fuego!] como juicios. Sin embargo, aquí no hay que constatar la existencia del fuego, sino: ¡la gente tiene que saltar de la cama!».[30]

De esta forma, Heidegger ciertamente apunta a resolver un problema que había atormentado la investigación filosófica en Alemania entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: esa investigación que tenía por objeto los así llamados juicios impersonales, como «llueve», «relampaguea». Puesto que en un juicio tiene que estar presente un sujeto del que se predica algo, en este caso no se entendía cuál era. La tradición brentaniana había tratado de resolver este problema afirmando que no hay correspondencia entre el pensamiento (forma lógica) y el lenguaje (forma gramatical). Los juicios impersonales serían juicios que no adquieren la forma gramatical de un juicio. Y sin embargo podemos decir que son juicios porque en ellos se afirma o se niega algo, y en consecuencia tomamos algo como verdadero o como falso. Empero, si mantenemos la remisión de las aserciones a los enunciados de acción, está claro que todo el razonamiento resulta mal planteado. Y ello porque *no nos hallamos ante juicios*. «Llueve» no es un juicio, sino un enunciado de acción: «¡Guarécete, si no quieres mojarte!». En un contexto práctico el sentido mismo de la afirmación «la pizarra está sucia» debe significar: «Así no puedo trabajar. Hay que limpiarla».

§ 36. Creencia, idiolectos y significado

Con estas premisas podemos abordar la cuestión de la relación entre creencias subjetivas

y significado objetivo. Si partimos de la idea de que comprender el significado de una palabra significa tener nociones acerca de ella, salen a flote dificultades considerables. De muchas palabras que a menudo usamos no tenemos un saber teórico. Por ejemplo, la palabra «inyector» o «carburador» es de uso bastante común. El mecánico nos dice: «Hay un defecto en el carburador» y, respecto de un coche más reciente, «Hay un defecto en el inyector». Muchos no sabrían indicar la diferencia efectiva entre carburador e inyector, y sin embargo, ante la pregunta de un amigo, ciertamente dirían: «Mi coche tiene un problema con el inyector». Y esto parecería comprobar que el significado de una palabra consiste en su uso, *sin que haya ninguna comprensión de su sentido.* Sé que respecto del coche puedo oír decir y puedo decir que el carburador no funciona. Aprendí que esta palabra puede aparecer en estos contextos enunciativos, mientras que no puede aparecer la expresión «el carburador del lavavajillas no funciona». Decir esto significaría violar una regla de uso, que me dice que no se puede asociar la palabra «carburador» a «lavavajillas».

Si aceptamos este modo de plantear la cuestión, entonces tenemos que abandonar la idea de que las palabras tengan un significado. En este caso, si saber significa «conocimiento proposicional», está claro que no hay ningún saber, porque a la palabra «carburador» no asocio ninguna noción: su uso está dictado por la costumbre. Para no abandonar la idea de que el hablar sea una actividad consciente y racional podríamos tratar de dar razón del uso de esas palabras vinculando la noción de significado con la de creencia, o sea, podríamos decir que todo hablante tiene sus propias creencias acerca de lo que significa una palabra. Todo hablante tiene en consecuencia un *idiolecto*. Varios idiolectos dan origen a una jerga (o, con un término a nuestro juicio equívoco, «un dialecto»), y varias jergas dan origen a un lenguaje. Las consecuencias son que todo hablante puede explicar qué entiende con sus palabras, aunque con esto no capte el significado efectivo de la palabra. Por ejemplo, un hablante puede decir «tengo una estomatitis» queriendo indicar en realidad que le duele el estómago, tal y como puede tener creencias totalmente fantasiosas acerca del carburador.

De ser así, entonces la comprensión recíproca sería siempre una interpretación por la que se pasa de un idiolecto a otro. Cada vez que hablamos con otro hombre deberíamos traducir a nuestro idiolecto lo que dice, y ello se torna necesario si se parte de la idea de una interdependencia entre creencia y significado,[31] esto es, de la idea de que el significado objetivo de una palabra está determinado *por el conjunto de creencias que cada sujeto tiene de ella.* Si aceptamos esta debilitación, entonces el significado pierde su estabilidad y se disuelve en el conjunto de las creencias.

Para Heidegger, estos problemas surgen solo a partir de la idea de que los significados de las palabras están dados por el saber teórico que tenemos, por el conjunto de nuestros conocimientos. Muy distintas son las cosas si consideramos como significado de una palabra la posibilidad de acción que la misma indica en un mundo. En este caso podemos desligarla de las creencias subjetivas, *puesto que las posibilidades de acción están dadas con el darse de un mundo.* En efecto, quien cree que la estomatitis es un dolor de estómago en principio puede llegar a reconocer que *no es ese el significado de la*

palabra. A quien dice «tengo estomatitis» aludiendo al dolor de estómago *no le decimos que no es cierto que tiene estomatitis*, ni tampoco le decimos que está violando simplemente una regla. Le decimos, en cambio, que no usa la palabra de acuerdo con su significado. Lo remitimos al significado objetivo. Comprendiendo el significado, puedo *expresarlo* con las palabras equivocadas, es decir, sin conocer la regla de uso de una palabra.

Pero *es precisamente de algo de lo que quiero hablar.* Solo en la medida en que ya comprendo el significado, se me puede hacer notar que estoy usando la palabra equivocada, que no la estoy usando de acuerdo con la regla. Y esto significa que, si no es lícito reducir el significado al uso de los signos, tampoco hay que hacer derivar el significado de la creencia y el lenguaje de los idiolectos. *La creencia no es, en este caso, una comprensión equivocada del significado, sino un uso equivocado de las palabras.*

En este punto Heidegger parecería concordar con quien piensa que «el idiolecto está constituido por la comprensión parcial e imperfecta que el hablante tiene de una lengua».[32] Pero eso no quiere decir que el significado consista en un conjunto de conocimientos y, por consiguiente, que «entiende una palabra quien sabe de ella lo que es sabido por la mayor parte de la gente que la usa frecuentemente».[33] Para Heidegger, el significado de una palabra no depende del estado de nuestras creencias teóricas. El significado de queso no se modifica si descubrimos algo más acerca de sus características físico-químicas. A no ser que estas lleven a modificar *el uso que de él se hace.* Y si alguien no conociera su composición, no por ello tendría una creencia parcial. Muy por el contrario, tiene un conocimiento pleno, porque sabe efectivamente para qué sirve. Diversamente, tiene un conocimiento parcial del carburador y del inyector porque sabe que sirve para empujar la gasolina, esto es, su función, pero no sabe bien cómo sucede esto.

Comprender una palabra no significa saber qué significado le atribuye cierto sujeto particular, ni cuál es el conocimiento medio que la masa de los hablantes tiene de algo, sino *qué posibilidad de acción indica* en un determinado mundo. Heideg-ger es en este punto extremamente claro:

> La multiplicidad de significaciones de una palabra no proviene […] en primer lugar del hecho de que nosotros, hombres, mentemos al hablar y escribir, de tiempo en tiempo, cosas diversas con una palabra. La multiplicidad de significaciones es en cada caso una multiplicidad históricamente acontecida. Surge del hecho de que nosotros mismos estamos en cada caso mentados, o sea, interpelados —en cada caso de manera distinta— en el hablar del lenguaje, según el sino del ser relativo al ser del ente.[34]

Lo que podemos pensar y hacer debe comprenderse a partir de las posibilidades de acción que una vez tras otra se tornan disponibles para la comprensión, y por ende en un mundo históricamente determinado. Pero si un significado se manifiesta solamente en un mundo, en su interior *está determinado de manera objetiva.*

Al hablar, los sujetos se entienden sobre aquello de lo que y acerca de lo que se discurre, y es precisamente esto lo que hace posible la comunicación y la misma intersubjetividad: «El ser uno con otro se anuncia en el relacionarse de muchos con algo

idéntico. El ser idéntico para muchos es un ser en común, un tener algo en común, un separarse respecto a lo que es se ha vuelto comprensible *[in Unverborgenheit]*».[35] Nos podemos entender, pero también separar, ante algo que al menos en algunos aspectos debe comprenderse del mismo modo y cuyo significado no queda definido por los participantes en el diálogo lingüístico, sino por la apertura de sentido en la que ellos se encuentran operando. El mecánico y el profesor de filosofía tienen una comprensión distinta del carburador, pero el profesor de filosofía no se limita a actuar según la costumbre cuando usa la palabra «carburador» solo con referencia a vehículos de motor. Expresa una comprensión, aunque sea parcial, del significado objetivo: el carburador es algo que, *de alguna manera*, tiene que ver con la gasolina, o, de todos modos, con el funcionamiento del motor. Su comprensión es parcial, pero objetiva.

Del mismo modo, el estar sucio de la pizarra es objetivo, porque esos signos escritos impiden su uso en la siguiente hora de clase. Y si alguien dijera: «¡Pero no, si hay lindos dibujos!», entonces resultaría que no comprende en lo más mínimo qué es una pizarra y qué significa «estar sucio» en semejante contexto. En ese caso no tiene una comprensión parcial, tiene efectivamente una creencia, que podemos corregir indicándole cuál es el significado objetivo de pizarra, a saber, para qué sirve, y haciéndole notar que este uso ha quedado impedido por esos dibujos que a él se le antojan tan lindos.

§ 37. Posibilidades y límites de la traducción

Hasta ahora, toda nuestra reflexión ha apuntado a determinar la función del lenguaje *en un mundo*. Pero ¿qué sucede cuando se confrontan individuos pertenecientes a lenguas distintas o a mundos distintos? En otras palabras, tenemos que preguntarnos de qué modo la perspectiva de Heidegger aborda los problemas que plantea la traducción y la posibilidad o imposibilidad de comprensión entre culturas que tienen un sistema lingüístico de fondo diferente. Y en esta dirección se trata de poner a prueba la validez de esa remisión de las aserciones a los enunciados de acción que hemos visto que caracteriza el planteamiento de Heidegger y, en consecuencia, la idea de que la esencia del lenguaje es mostrar, dejar ver el ente en su ser, esto es, en las relaciones que lo vinculan con otros entes en un mundo.

Supongamos entonces que Kurt dice «*Es regnet*» y que nosotros no sabemos alemán. Si tuviéramos una concepción representativa del lenguaje podríamos explicar la comprensión de este modo: «Dos personas en una habitación —una presta atención a un chaparrón, mira hacia la ventana y dice: *llueve*— también la otra mira en la misma dirección, impulsada directamente por la escucha de la palabra o por una mirada dirigida al hablante».[36] El signo tiene entonces la función de representar hechos y objetos, que están dados perceptivamente.

Esta concepción, que Heidegger conocía muy bien, la hallamos reformulada, si bien con una estructura general en muchos aspectos distinta, al leer que cuando Friedrich dice intencionalmente «*Es regnet*» «no solo quería expresar ese enunciado sino también darle un significado, esto es, significar que está lloviendo»,[37] de suerte que la expresión será

verdadera o falsa dependiendo de que el mundo sea como Friedrich intencionalmente lo representa cuando emite esa expresión.

Si abandonamos una teoría representativa del lenguaje y partimos de una concepción semántica según la cual la verdad de una proposición depende de la coherencia que la liga a la totalidad del lenguaje, las cosas no se modifican demasiado. También en este caso se parte de aserciones, con la diferencia de que a fin de comprender lo que dice el otro, tenemos que operar una interpretación. Puesto que Kurt dice «*es regnet*» mientras llueve, para comprender lo que está diciendo podríamos intentar interpretar su «*es regnet*» traduciéndolo a nuestro lenguaje. Si suponemos que él quiere decirnos algo verdadero podemos usar esta circunstancia para comprender lo que dice, y por consiguiente qué significa «*es regnet*». Entonces podríamos decir: «*Es regnet*» es verdadero-en-alemán cuando lo dice Kurt en el momento en que, donde se halla Kurt, está lloviendo. Haciendo señas hacia el acontecer de algo podríamos decir: si el significado es *este*, entonces la proposición es verdadera.

Lo que salta a los ojos es que en este caso se trata de interpretar la emisión lingüística situándola en un contexto, considerando las circunstancias del mundo externo, de lo que ocurre mientras se pronuncia el enunciado en cuestión. *Pero no se parte de un contexto práctico de acción que involucre a los participantes en el diálogo*, a saber, ese hablar de proyectos, cosas que hacer, producir, reparar, crear, etc., sobre el que llama la atención Heidegger. En otras palabras, no se parte de la circunstancia de acuerdo con la cual la comprensión se torna posible en virtud del hecho de que *ya se está hablando de algo en un contexto práctico*. Heidegger, en efecto, ha explicado la noción de «ser con los otros» —lo que con un término menos exótico podemos llamar simplemente intersubjetividad— de este modo:

> Un existir con ustedes en la forma del ser-en-el-mundo, especialmente un ser-unos-con-otros en nuestro estar-referidos a las cosas que comparecen ante nosotros […]. No estoy en cada caso referido precisamente en forma temática a uno de ustedes como a un individuo que esté-ahí, *sino que me encuentro con ustedes en el mismo estar-aquí*. El ser-unos-con-otros no es una relación de un sujeto con otro.[38]

Este encontrarse en el mismo estar-aquí tiene para Heidegger un evidente significado práctico, del que hay que partir para dar razón de la comprensión recíproca. Entendida como enunciado predicativo, la afirmación de Kurt carece de contexto, acaece casi sin razones. Busca un nexo con lo que acaece, pero *carece de nexo con lo que se está haciendo*. Imaginemos que estamos jugando a brisca con Kurt, y que él, absorto en el juego, dice: «*es regnet*». ¿A qué deberíamos acudir para intentar interpretar lo que quiere decir con estos sonidos? El meollo de la cuestión es que en este caso «*es regnet*» lo estamos interpretando como un juicio, como si Kurt quisiera decir que para él algo es verdadero, y en este caso puede querer decir algo verdadero acerca del universo entero: acerca de los niños, del café, de la mala suerte en el juego de cartas, etc. A lo mejor al decir «*es regnet*» mira la ventana porque después de la mala suerte con las cartas ¡quiere tirarse de ahí! En sí misma, una aserción predicativa no tiene un nexo que la vincule con la situación concreta en la que se la pronuncia. Los que no conocemos ese idioma no

podemos hallar un camino que conduzca de las palabras a aquello sobre lo cual y de lo cual ellas hablan, y por ende para acceder a su significado.

Pero todo cambia si partimos de la idea de que lo que determina el contexto, el «aquí» en el que habitamos, no está dado por los acontecimientos que acaecen, sino por *aquello en lo que estamos ocupados juntos*, y que al pronunciar algo Kurt no apunta a constatar algo, sino a instarnos a hacer algo. Por ello, según Heidegger, hay que plantear las cosas de otra manera: «Con la teoría tradicional de la proposición y de la aserción de ninguna manera se llega a dar una interpretación de proposiciones como por ejemplo "llueve" *[es regnet]*, o "relampaguea", a saber, las así llamadas frases impersonales, o "este hombre existe", esto es, aserciones existenciales».[39] A este fin es preciso acudir a los enunciados de acción y llegar luego a las aserciones predicativas. Si tuviéramos que decirlo en términos empíricos podríamos decir así: un hablante aprende el significado de las palabras y de las expresiones de un idioma extranjero a partir de contextos de acción. Estos últimos pueden tener lugar solo dentro de *contextos saturados* que operan *restricciones en la interpretación posible*.

Por ejemplo: estamos caminando con Kurt, de repente empieza a llover, y él dice «*es regnet*», acelerando el paso y guareciéndose o abriendo el paraguas. Aquí es posible una interpretación y podría ser: «*Es regnet*» significa «démonos prisa si no queremos mojarnos». Y no sería una interpretación radical o incorrecta, porque expresa el contenido semántico de la afirmación «*es regnet*». *Nos hace comprender un estar nuestro situados en el mundo y nos sugiere una acción.* Lo cual, por otra parte, es justamente lo que quiere expresar alguien cuando en nuestro idioma, en circunstancias semejantes a las descritas, dice «llueve». No está enunciando una creencia sobre lo que piensa que es verdadero, sino que está mostrándonos una situación que concierne a nuestro estar siendo en un mundo y nos está instando a acelerar el paso o a abrir el paraguas.

§ 38. La contaminación originaria: significados y significantes

Esto no significa que, al relacionarse con los otros, la traducción y la comprensión no presenten problemas, como si no hubiera ninguna opacidad. Hemos visto que las posibilidades de acción acaban en palabras, y es solo en virtud de eso como un ser humano puede relacionarse con el mundo como con una totalidad. Pero esto comporta que un mundo puede aparecer solo en la medida en que *el plano semántico se ha contaminado con el fonético.*

En virtud de esta contaminación originaria muchas palabras no pueden traducirse sin una cierta pérdida de sentido. Cada lengua, si con ello entendemos un sistema diacrítico de signos, es una estructura idiomática, y toda palabra resiente este carácter idiomático. Por esto, Heidegger escribe:

> Uno oye frecuentemente, contra la diferenciación de cuerpo *[Körper]* y cuerpo *[Leib]*, la objeción de que en esto algo no está bien porque, por ejemplo, los franceses no tienen ninguna palabra para cuerpo *[Leib]*, sino

> solo un nombre para el cuerpo *[Körper]*: *le corps*. ¿Pero qué significa esto? Significa que los franceses, en este ámbito, solamente están determinados *[bestimmt]* por el *corpus* latino; esto significa que para ellos es mucho más difícil ver la verdadera problemática de la fenomenología del cuerpo.[40]

Aquí en realidad no nos interesa examinar la fenomenología del cuerpo, sino tan solo poner de relieve ese término «están determinados *[bestimmt]*». Este término —que a su vez evidencia el carácter idiomático sobre el que estamos llamando la atención— efectivamente tiene en alemán una variedad de remisiones semánticas, y por otra parte remite a la *Stimmung*, a la disposición afectiva. Heidegger quiere decir que la articulación de una lengua, su sistema de remisiones internas, *nos entona* diversamente desde un punto de vista afectivo, y por ende produce una comprensión distinta de aquello sobre lo que se habla. Mientras que en alemán *Leib* remite al cuerpo viviente o a la vida del cuerpo, y de este modo orienta de antemano una posible fenomenología del cuerpo, en francés la búsqueda queda orientada de otra manera precisamente en virtud del lenguaje que, otorgándole al sujeto un temple distinto, produce una comprensión distinta. Y ya nuestra necesidad de aclarar el término *bestimmen* lo manifiesta. El mismo encierra una cantidad de valores semánticos que en la traducción castellana se pierden completamente, puesto que alude al determinar, al destinar, y sin embargo también hace referencia a la *Stimmung*, esto es, a la situación afectiva, como también al estar afinado (por ejemplo, de un instrumento), y a la corrección (*es stimmt*, «¡correcto!»).

En la medida en que, según hemos visto —con vistas a que la totalidad que caracteriza el mundo humano pueda volverse disponible para el hombre—, los significados están destinados a acabar en palabras, los mismos se contaminan con *las remisiones que tienen lugar entre los significantes*. Así, des-hacer remite a hacer, contra-hacer, re-hacer, pero también a des-empeñarse, des-invertir, etc. En la lengua se crean remisiones asociativas, y cada término *re-siente* estas remisiones. Podemos decir junto con Ferdinand de Saussure que «un término dado es como el centro de una constelación, el punto donde convergen otros términos coordinados cuya suma es indefinida».[41] Y la traducción no puede sino tener lugar traicionando esta cadena de remisiones *internas a la lengua*.

§ 39. En torno a una no arbitrariedad del signo

Sin embargo, aunque hay que ser consciente del hecho de que no existe una traducción que no envuelva violencia, cabe delimitar enseguida la amplitud del problema. Si tenemos que traducir *bestimmen* no podemos hacerlo presentando todas sus referencias laterales y, en consecuencia, todas las «intenciones» de sentido que animan el significado de la palabra. Pero si leemos el texto en alemán, y hemos aprendido bien este idioma, logramos captar los matices de sentido. O, si tenemos que traducir la expresión francesa *donner la mort*, no podemos reproducir la ambigüedad semántica del término, que puede aludir tanto a «dar muerte», a saber, matar, como a «donar la muerte». *Sin embargo, podemos comprenderla*, y podemos hacerlo porque vivimos en el *mismo mundo*, en el

mismo horizonte de sentido. Lo que nos distingue de los franceses es la totalidad de las remisiones *entre los significantes*, pero vivimos en la misma estructura de remisiones *entre posibilidades de acción*. Y esto hace posible la comprensión, aunque la traducción no puede tener lugar sin desatender la complejidad semántica.

Pero ¿qué sucede cuando no son las lenguas las que son distintas sino la apertura de sentido en cuyo interior los significados hallan su condición de posibilidad? Decir que «el nivel cognitivo de una lengua no solo admite sino que exige la interpretación del código, es decir, la traducción»[42] es una idea que, en este caso, Heidegger no podría adoptar de ninguna manera. En la traducción no está en juego solo la recodificación en otro código, sino la *iteración en otro mundo.*

Por ejemplo, cuando la luna designa en griego lo que mide (μήν), mientras que en latín designa lo que ilumina (luna),[43] ¿podemos decir que la traducción es simplemente la transposición de un significado de un signo a otro? Aquí, en realidad, las cuestiones se complican, pero no porque las varias lenguas *comporten* visiones del mundo distintas, sino porque *implican* mundos diferentes, una experiencia diferente de las cosas: por un lado, un mundo donde esa cosa es lo que mide, por el otro, lo que ilumina. En este caso, no nos hallamos ante el mismo significado expresado con dos signos distintos, sino ante *dos significados*, cada uno de los cuales puede comprenderse solo en el interior de su mundo, porque está claro que para comprender la razón por la que los griegos llamaban la luna a lo que mide (μήν) tengo que comprender las remisiones que caracterizan ese mundo.

En este sentido, hay que cuestionar la idea de que el signo es inmotivado y arbitrario. Y ello porque el signo expresa justamente la cosa, la trae al ser. Pero no porque el lenguaje nazca cuando el balar queda asumido como característica de la oveja y precisamente ese sonido llega a representar la oveja.[44] Efectivamente, las onomatopeyas nunca son elementos orgánicos de un sistema lingüístico.[45] Pero podríamos decir que *una palabra expresa la experiencia que se tiene del ente.*

Si los griegos usaban μήν para indicar la luna, esto no es arbitrario, porque *esa palabra expresaba la experiencia que ellos tenían de la luna*, a saber, con qué sentido la misma se manifestaba en su mundo. Y si en una cierta cultura la moral usa el término deber, tan estrechamente emparentado con la deuda,[46] ello no es arbitrario, porque expresa la manera en que la misma tiene experiencia del deber, esto es, como una deuda. Lo cual se manifiesta también en el lenguaje corriente: «estoy en deuda con él» significa «tengo un deber». Dada una estructura lingüística, en su interior las palabras no son inmotivadas: constituyen un sistema. *El lenguaje en su totalidad es inmotivado, pero dentro de un lenguaje cada una de las palabras no es arbitraria.* Entre los sonidos contenidos en la palabra μήν y la idea expresada no hay ningún nexo de carácter representativo. Y sin embargo dentro de un sistema lingüístico, para expresar una cierta experiencia de la luna había que usar justamente la palabra μήν.

Lo cual no significa que las palabras sean transparentes para el hablante o que existan lenguas más transparentes que otras. Aunque una palabra como *Wörterbuch* (diccionario) indique casi inmediatamente aquello de lo que se habla, una palabra como *aufhören*

(literalmente: sobre-oír) no es transparente para el hablante, porque si partimos de sus componentes no hay manera de saber que significa «dejar».[47] Y, por otra parte, un hablante no necesariamente tiene que tener conciencia de los componentes de la palabra. No es que entienda qué es un *Wörterbuch* por sus componentes. Tal y como no está dicho que un griego tuviera que tener conciencia de la relación que hay entre μήν y medida. Ello sería necesario si el significado dependiera de las creencias, que es precisamente lo que hemos visto que Heidegger rechaza. Para el hablante las palabras permanecen opacas o semiopacas. En el fondo, ¿cuántos de nosotros, al oír la palabra *leo-pardo*, notan el nexo con *león?*

§ 40. El lenguaje del otro

Al aludir a la no arbitrariedad del signo, no es a la conciencia del hablante a lo que se hace referencia, sino *al nexo entre lenguaje y mundo*, a saber, un nexo entre la estructura de las remisiones de la experiencia y la estructura de las remisiones entre las palabras. Lenguaje y mundo han evolucionado en el curso de millares de años, y esto aconteció paralelamente al estructurarse de la mente de los individuos, de suerte que en este desarrollo el nexo que vincula ciertas estructuras lingüísticas con ciertas formas de vida ha podido oscurecerse. Por ejemplo, los iroqueses utilizan dos prefijos para denotar el género femenino, y en un primer momento no parece que haya una justificación en el comportamiento, ni tampoco ellos manifiestan conciencia del motivo por el que su lengua está hecha de esa manera.

Y, sin embargo, un análisis de la estructura social de esas poblaciones podría mostrar que quizás haya un nexo entre este hecho lingüístico y el papel que desempeñan las mujeres en ese mundo, de suerte que «una sociedad que en oposición a casi todas las demás reconociera a las mujeres una plena capacidad, estaría obligada, a su vez, a asimilar una fracción de sus mujeres —las niñas aún muy jóvenes para desempeñar su papel— a animales y no a seres humanos».[48] Hay estructuras del lenguaje que a menudo funcionan *a espaldas del hablante*, porque no expresan sus creencias, sino un modo de darse o de organizarse de las cosas. Y esto significa que las razones que motivan ciertas estructuras lingüísticas o ciertas palabras no hay que buscarlas en las remisiones internas de la lengua, ni tampoco en la conciencia del hablante, sino *en el nexo que vincula una lengua con un mundo.*

La reflexión acerca de las palabras entonces no debe conducirnos hacia la mente de los hablantes, sino hacia las relaciones estructurales que constituyen un cierto mundo, y por eso Heidegger define su investigación acerca del lenguaje como análisis ontológico. Desde su punto de vista, no se trata nunca de preguntarse cómo el hablante percibe la palabra, sino *qué nexo hay entre la palabra y el mundo que expresa.* Hay relaciones entre el lenguaje y la cultura, pero no porque el lenguaje otorgue forma a un mundo cultural, sino porque las palabras pueden comprenderse *solo* si se las remite a una cierta experiencia del mundo.

Esto vale, según Heidegger, para muchas palabras fundamentales de Occidente.

Tomemos, por ejemplo, la noción de *Grund* [motivo, fundamento, razón, terreno, suelo, etc.]. En este caso, la palabra no se limita a abarcar varios significados, como puede suceder en el caso del término *cane*, que en italiano alude tanto al animal como a la pieza de la pistola. En la palabra *Grund* todos estos significados están juntos tanto desde el punto de vista semántico como desde el punto de vista fonético. Cuando en un texto filosófico hallamos *Grund,* es difícil decir, quizás hasta para quien escribe, qué se entiende exactamente, a qué acepción del término se quiere aludir. Alude ciertamente al suelo, al cimiento de una edificación, a lo que sostiene, pero también a lo que legitima, justifica, motiva. Y que el motivo quede indicado con *Grund* tiene una razón obvia: un motivo es el fundamento que sostiene una decisión o una argumentación. Que *Grund* signifique «razón», «motivo», «fundamento» y «suelo» no es simplemente un caso de ambigüedad semántica. *El término* Grund *expresa toda una imagen del mundo.*

Esto no alude, una vez más, a una espontaneidad del espíritu que, a través del lenguaje, forme espontáneamente conceptos para luego poder conferir un significado a los objetos percibidos. En el caso de palabras como estas, según Heidegger, *la historia del significado no se distingue de la historia de la palabra* que una vez tras otra la indica. Si los latinos usan la palabra *ratio*, que tiene toda una serie de otras remisiones laterales (por ejemplo, *o-ratio*), eso acontece porque su experiencia de la cosa los inducía a captar esos nexos. Por consiguiente, para comprender y traducir esa palabra no podemos transponer simplemente un significado de un código a otro. Diversamente, tenemos que tratar de ver «qué ocurre con el asunto que tiene que ser trasladado de una lengua a otra en la traducción».[49]

A diferencia de *donner la mort*, expresión esta de la que podíamos comprender el sentido aunque al traducirla debíamos sacrificar algunos matices semánticos, en el caso de palabras como *Grund* y *ratio*, o entre *physis* y *natura*, en principio pareciera no haber ninguna posibilidad de traducción. Pero eso no debe remitirse a la lengua *tout-court,* sino al hecho de que *los otros* «*ser ahí*» *viven en un mundo distinto*, en una totalidad de significados y de remisiones distintas. Un ejemplo de cómo Heidegger entiende el problema lo hallamos en el siguiente pasaje: «los griegos no conocen la palabra "espacio". Esto no es ninguna casualidad, porque ellos no experimentan lo espacial a partir de la extensión».[50]

§ 41. Diálogo y alteración

Por eso, a diferencia de Jakobson, Heidegger parece expresar la idea de que la hipótesis de palabras intraducibles no es para nada una contradicción en términos. Y ello no depende de las estructuras internas de la lengua, sino de la experiencia del mundo que se expresa en ese lenguaje. Precisamente aquí sale a la luz con mayor claridad el significado de lo que hemos llamado holismo de la experiencia: *no comprendemos el sentido de ciertas palabras porque no comprendemos aquello de lo que hablan.* Y para entender qué interpela al ser humano con esa palabra, deberíamos entrar en ese mundo. Entrar en el mundo del que se pretende traducir las palabras es, entonces, la auténtica condición de

posibilidad de la traducción, porque una traducción «es fiel cuando sus palabras son palabras que hablan a partir del lenguaje del asunto».[51]

Entre mundos distintos, entre modos distintos de experimentar las cosas, la traducción no puede sino ser una traición. Traducir μήν con *luna* no significa transponer un significado de un signo a otro, sino hablar de otra cosa. Y ello porque lo que muestra la palabra no es la misma cosa. Idéntica es solo la configuración perceptiva, pero qué es esa configuración perceptiva es algo distinto para el griego y para el latino. Cuando interpretamos otra cultura no podemos sino hacerlo a partir de la nuestra, esto es, a partir del orden de significados que se han vuelto disponibles *para nosotros* y que se expresan en nuestro lenguaje.

Y esto no vale solamente para una cultura exótica, sino también para una época distinta de nuestra misma civilización occidental. Claro que sabemos que μήν indica lo que nosotros llamamos «luna». Pero hasta que no comprendimos por qué se llamaba μήν, el significado de esta palabra no se había vuelto disponible para nosotros. La cuestión de la traducción (y por ende del lenguaje) se vincula de este modo con la relativa al *producirse de una tradición*, porque «la traducción no se limita a ser exégesis *[Auslegung]*, sino tradición. En cuanto tradición, pertenece al más íntimo movimiento de la historia acontecida».[52]

Al traducir, no explicitamos el contenido de sentido transponiéndolo a otro signo, sino que lo *alteramos*.[53] Y esta alteración produce historia. En este caso, pensar en una interpretación, en una comprensión del significado es un camino que no puede recorrerse. La única forma de que el diálogo sea tal es la *interrupción consciente*, que deja al otro en su alteridad, rehusándose a crear una fusión de los horizontes que sería solo la remisión del otro a *nuestro* horizonte.

Y, sin embargo, la interrupción no indica un cierre, sino, por el contrario, la apertura hacia el otro *en tanto que otro*. Retomando un significado, tratando de dialogar con el pasado, no se trata de comprender lo que se pensaba en ese entonces, sino de medir *cuáles son los efectos que genera en nosotros el diálogo con el otro.* Que la traducción sea tradición, y por consiguiente historia, significa que cuando retomamos un significado no nos limitamos a repetirlo. *Traducirlo significa dejarse transformar*, esto es, ver qué posibilidades de acción permite sacar a la luz en nuestro mundo. *Al alterar el significado que traducimos dejamos abierta la posibilidad de que el mismo nos altere*, nos transforme. Como, por otra parte, acontece en el diálogo auténtico, que no supone necesariamente la comprensión recíproca y que no necesariamente debe concluirse con el acuerdo. Probablemente no comprendemos las otras culturas, y dialogando con ellas y traduciéndolas a nuestro mundo las alteramos. Y, sin embargo, en esta alteración del otro tiene lugar una alteración de nuestro mundo. La totalidad de estos efectos alteradores, que no produce acuerdo y fusión de los horizontes sino una *contaminación incesante*, quizás sea lo que llamamos historia.

1 D. Davidson, *Rational Animals*, *op. cit.*, p. 318.

2 J.A. Fodor, *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 89.
3 D.Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, *op. cit.*, p. 22.
4 R. Jakobson, «Sobre los aspectos lingüísticos de la traducción», *op. cit.*, p. 494.
5 M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 137.
6 M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, *op. cit.*, p. 12.
7 Ibíd., pp. 12-13.
8 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2010, p. 72, 4 063.
9 M. Schlick «Meaning and Verification», en *The Philosophical Review*, vol. XLV, 4, 1936, pp. 339-369, en especial p. 341.
10 Ibíd., pp. 355-356.
11 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, *op. cit.*, p. 195.
12 Íd., *Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 78.
13 Íd., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 179.
14 Íd., *Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 63.
15 Ibíd., pp. 66-67.
16 Ibíd., pp. 75-76.
17 J.R. Searle, *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, Nueva York, Basic Books, 1998, p. 141.
18 E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. I, *op. cit.*, p. 243.
19 Cfr. A. Arnauld, P. Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser* (1683), París, PUF, 1965.
20 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 99.
21 Ms. B I 5 I, p. 2 de la transcripción.
22 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 102.
23 L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*, p. 70, anotación 199.
24 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 100-101.
25 Íd., *Principios metafísicos de la lógica*, *op. cit.*, p. 159.
26 Íd., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 181.
27 D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, *op. cit.*, p. 135.
28 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 182.
29 Íd., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, p. 39.
30 Ibíd.
31 D. Davidson, «Radical Interpretation», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, *op. cit.*, p. 134.
32 M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 87.
33 Ibíd., p. 84.
34 M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, *op. cit.*, p. 136.
35 Íd., *Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 106.
36 K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, Fischer, 1934, p. 25.
37 J. R. Searle, *Mind, Language and Society*, *op. cit.*, pp. 141-142.
38 M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, *op. cit.*, p. 181.
39 Íd., *Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, p. 54.
40 Íd., *Seminarios de Zollikon*, p. 151.
41 F. de Saussure, *Curso de linguística general*, Buenos Aires, Losada, p. 150.
42 R. Jakobson, «Sobre los aspectos lingüísticos de la traducción», *op. cit.*, p. 500.
43 Tomamos este ejemplo de E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Leipzig, Teubner, 1925.
44 J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, *op. cit.*, pp. 156-157.
45 F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, *op. cit.*, p. 94.
46 Por ejemplo, en latín (*debitum-debere*) como en las lenguas romances (francés: *dette-devoir*, italiano: *debito-dovere*, español: deuda-deber), en alemán (*Schuld-Sollen*, que proceden del gótico *skuld*, relacionado con el verbo *skulan*) como en inglés (misma raíz germánica, a saber, *skal*, presente en *shall* que originariamente tenía justo el sentido de «deber»), deber y deuda están estrechamente emparentados. Sobre este aspecto, cfr. Ch. Malamoud, *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japan e dans le monde indien*, París, EHESS, 1988.

47 D.R. Hofstadter, «Speechstuff and Thoughtstuff: Musing on the Resonances Created by Words and Phrases via the Subliminal Perception of theit Buried Parts», en S. Allen (ed.), *Of Thoughts and Words: The Relation between Language and Mind. Proceedings of the Nobel Symposium* 92, Londres/Nueva Jersey, World Scientific, 1995, p. 222.
48 C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 113.
49 M. Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 240.
50 Íd., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 66.
51 Íd., «La sentencia de Anaximandro», *op. cit.*, p. 240.
52 Íd., *La proposición del fundamento*, p. 138.
53 Tomamos este concepto de J. Derrida, «Limited Inc a b c…», en *Limited Inc.* (1988), París, Galilée, 1990.

5. El lenguaje que abre el mundo

§ 42. Cada utensilio es una obra de arte

Lo dicho en el capítulo anterior es ya suficiente para explicar por qué, después de *Ser y tiempo*, y marcadamente a partir del año 1934, Heidegger hace hincapié en el papel del lenguaje, oponiéndose a la manera tradicional de pensar que lo determina como «medio para otra cosa, siempre solo como suplemento, como algo de mala calidad, como cáscara y corteza de las cosas, y no como su misma esencia».[1] Pero si de este modo se acentúa la función del lenguaje, ello sucede porque se modifica la noción misma de mundo. En *Ser y tiempo*, para alcanzar la noción de totalidad, Heidegger había seguido como hilo conductor la cosa de uso. El martillo remite al clavo, que, a su vez, remite al cuadro, etc. Y antes de cada remisión y de cada cosa debemos suponer que un ser humano comprende de antemano la totalidad de las remisiones. En esta comprensión de las posibilidades de acción hemos indicado la condición de posibilidad del lenguaje. Solo un ser que comprende significados puede hablar, si hablar significa conversar sobre algo.

El mundo ha sido considerado hasta ahora como una totalidad de remisiones *entre cosas que tienen un uso posible*, y las palabras como aquello a través de lo cual las posibilidades de uso de los objetos pueden interpelarnos. Comprender la palabra «pizarra» significa saber cuál es la función del objeto pizarra en un contexto de uso, por ejemplo, en un edificio escolar. Pero de este modo, hemos evitado meticulosamente plantear una pregunta ulterior que ahora ha llegado el momento de explicitar: ¿qué es lo que abre una totalidad de sentido en cuyo marco cada cosa asume su lugar y su función?

Y esto comporta una radicalización de la cuestión misma del hombre. En *Ser y tiempo*, en el fondo, la cadena de remisiones halla su término en el hombre mismo. Cada cosa es lo que es dentro de las remisiones que acaban en el ser humano, porque todo, finalmente, sirve para la existencia del hombre. Pero si cada cosa halla su sentido en aquello que la conecta con la existencia humana, *queda por explicar sobre qué bases el hombre mismo asume una posición en el cosmos*. Precisamente la necesidad de definir cómo el propio hombre asume un puesto en el mundo llegando a comprenderse a sí mismo, conduce a interrogarse acerca de la relación del lenguaje con el abrirse de un mundo en cuanto tal.

Por otra parte, a esta pregunta nos conduce lo dicho hasta ahora. Hemos hablado de posibilidades de acción, pero a menudo hemos usado ejemplos sacados de las remisiones

que existen entre utensilios. *Sin embargo, el ámbito de los entes que pueblan el mundo humano es mucho más amplio.* Hay entes que no son objetos de uso, significados que no podemos alcanzar si seguimos la cosa de uso como hilo conductor. Un mundo no es tan solo un sistema de remisiones entre objetos de uso, sino una apertura en la que surge toda una manera de mirar las cosas y de mirarse a uno mismo: un sistema de sentido que no es externo respecto de los mismos objetos prácticos, sino que se contamina con ellos.

Cuando un hombre primitivo mella un sílex no construye solo un utensilio. Efectivamente, sabemos que el sílex está mellado en dos lados, con un desperdicio de trabajo y de atención que puede explicarse solo si imaginamos, aquí ciertamente *sin poder comprender*, que en ese mundo el sílex trabajado asumía un sentido no solo como instrumento para defenderse o para trabajar, sino para expresar un sentido de la totalidad. La palabra que indica un objeto de este tipo, en consecuencia, no se limitará a mostrar el uso posible del objeto, sino también el significado cósmico, la posición del objeto en el marco de una concepción en la que la vida humana asume valor y significado. Cada utensilio siempre es más que un utensilio: es una obra de arte.

§ 43. Símbolo y mundo

Por ejemplo, un templo al reposar sobre la roca «le da a las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos».[2] Por ello, la construcción de la obra de arte se diferencia estructuralmente de la construcción de un instrumento. Cuando se fabrica un instrumento se tiene en cuenta un uso posible, es decir, otros instrumentos. Y ello significa que un mundo tiene que haberse abierto *de antemano*. Por el contrario, la obra de arte, usando este término de un modo tan amplio que comprende el sílex mellado por el hombre primitivo, «abre un *mundo* y lo mantiene en una reinante permanencia».[3] Naturalmente, en el sílex mellado, como en muchos otros instrumentos, los dos movimientos no son unitarios. Y sin embargo, para el objetivo del análisis, podemos mantener la distinción, porque una cosa puede perder su capacidad de abrir un mundo manteniendo solo su carácter de uso (tal y como, según Heidegger, sucede con los objetos del mundo contemporáneo), o puede perder su carácter de uso manteniendo solamente su referencia a una apertura de mundo (por ejemplo, la rueda de una bicicleta en una galería de arte).[4]

La obra de arte (el sílex, el templo) crea un centro alrededor del cual la vida del hombre puede organizarse como una vida con sentido. Podríamos decir que la obra *expresa* la experiencia de una falta de homogeneidad, crea un lugar particular a partir del cual hay derecha e izquierda, tierra y cielo, mortales y dioses. De este modo, Eliade ha destacado que «es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el "punto fijo", el eje central de toda orientación futura».[5] Un territorio no habitado mantiene la forma del caos. En virtud de la obra, el hombre lo transforma en un cosmos. Y ello sucede también para un pueblo nómada. Los Achilpa, por ejemplo, llevan siempre un «palo sagrado». Plantado en la tierra, representa el centro del mundo, ordena el caos y permite la comunicación entre la

tierra y el cielo. Si se rompe el «palo sagrado», este centro móvil del mundo, la tribu no puede vivir. Si en el primer capítulo habíamos visto que, a diferencia del animal, el hombre está abierto a la totalidad, ahora tenemos que añadir que está abierto a la totalidad porque es *un ser que no puede vivir en el caos.*

Sin embargo, ello no significa que el abrirse de un mundo deba remitirse a la capacidad simbólica del hombre y que los símbolos proyecten al ser humano históricamente condicionado en un mundo espiritual infinitamente más rico respecto al mundo cerrado del momento histórico, y que el símbolo exprese la parte antihistórica y el núcleo profundo del ser humano, puesto que «cada ser histórico lleva en sí una gran parte de la humanidad anterior a la Historia».[6] Si acentuamos el papel del símbolo en ese proceso que conduce al abrirse de un mundo, si decimos que el hombre es un ser simbólico, llegaremos a pensar que el núcleo auténtico del ser humano no es su historicidad, sino este legado no histórico que, sin embargo, no ahonda sus raíces en el reino animal, por ejemplo, en la parte reptil de nuestro cerebro, sino en la *necesidad de usar símbolos para expresarse a sí mismo.*

Para Heidegger, por el contrario, es decisiva la historicidad del ser humano, y esto le hace desconfiar de una sobreestimación del símbolo. La obra de arte (el templo, el sílex trabajado, el palo sagrado) *expresa el instituirse de un mundo, pero no lo instituye.* La diferencia puede parecer sutil, pero se torna más clara si ponemos unos ejemplos. Si exacerbáramos el papel del símbolo, tendríamos que decir que primero hay caos, luego aparece el símbolo y, junto con él, se instituye un mundo. En este sentido, el símbolo hace posible el instituirse de un mundo. Para Heidegger, en cambio, el instituirse del mundo y el producirse del símbolo deben pensarse unitariamente. Por ejemplo, y lo destaca el propio Eliade, en una cultura preagrícola, basada en la caza, los símbolos de la fertilidad de la tierra, de la Tierra-Madre y de la fecundación no pueden surgir, porque suponen un determinado mundo, en este caso el agrícola. Precisamente por ello, *los símbolos no pueden instituir un mundo, porque lo suponen.*

Y, sin embargo, sería un error interpretar lo antes mencionado en el sentido de que primero se pasa a la agricultura y luego surgen los símbolos de la Tierra-Madre. El símbolo y el mundo que el mismo expresa se fundamentan recíprocamente y forman parte de un movimiento unitario, que no hay que disociar ni siquiera con finalidades meramente analíticas. *Un mundo surge donde de algo que era marginal se descubre un significado profundo.* Por ejemplo, descubrir que de una semilla nace una planta no produce un mundo, pero si de este acontecimiento se *explicita* un significado cósmico, entonces surge la Tierra-Madre y la agricultura: ese mundo ha hallado su centro y por ende puede hacerse mundo.

Si antes hemos visto que un animal no posee instrumentos, ahora cabe radicalizar esta problemática, porque un instrumento para un ser humano nunca es solo un instrumento, puesto que tiene una *doble intencionalidad*. Por un lado, el utensilio está vinculado con todos los otros instrumentos, de acuerdo con una remisión de carácter práctico, por decirlo así, horizontal (cavar-semilla-tierra-nutrición), pero por otro, tiene una remisión *inmediata a la totalidad del sentido* (cavar-madre tierra, luego posición y función del

hombre en el cosmos). Por ejemplo, el sílex trabajado, por un lado, sirve para cazar y tiene una utilizabilidad propia, pero por otro, esta utilizabilidad no está separada de la función que el objeto desempeña en tanto que lugar de desvelamiento del sentido de un mundo, de su simetría, quizás. La intencionalidad doble no alude entonces a una estratificación, a una intencionalidad primera y a una intencionalidad segunda, en el sentido de que primero se constituye el objeto práctico, y luego este queda revestido con un valor simbólico.[7] Más bien deberíamos decir que lo invisible implica necesariamente una representación, es decir, entes fenoménicos.

El instrumento efectivamente no responde solo a las *exigencias de sentido* de un ser que debe poder comprender su propia posición en el cosmos y el sentido de su acción en él. El cavar, entonces, no solo es un instrumento para cultivar los campos, sino el modo como el hombre contribuye a fecundar la tierra. Y ello no acontece solo en una cultura mítica. Para Heidegger, la esencia del hombre consiste en habitar el mundo poéticamente, esto es, con una hipótesis de sentido: «el hombre no habita solo en cuanto que instala su residencia en la tierra bajo el cielo, en cuanto que, como agricultor, cuida de lo que crece y al mismo tiempo levanta edificios. El hombre solo es capaz de este construir si construye ya en el sentido de la toma-de-medida que poetiza».[8]

En el poetizar, cuyo sentido evidentemente no tiene ningún significado lírico, se produce una *medida*, a saber, un *orden* en cuyo interior el ser humano puede habitar teniendo una comprensión de sí mismo y de las cosas. *Algo adquiere una medida, una fisionomía y un puesto diferenciándose de otro y en oposición a otro.* El hombre comprende quién es y qué significa ser hombre por contraste y diferenciándose de los dioses, de los animales. El cielo se define en oposición a la tierra. Este «explicarse por vía de contraste constituye para cada cosa (para cada cosa presente) el principio generador (lo que produce el abrirse) pero (también) la predominante custodia».[9] El hombre tiene entonces un mundo porque en la poesía las cosas cobran un rango. Cada cosa cobra su propia identidad diferenciándose de las otras, y esto acontece porque una hipótesis de sentido unitaria se ha vuelto disponible para la comprensión.

§ 44. Emociones y palabras

Si la poesía tiene este poder, ahora se trata de comprender en qué consiste el uso poético del lenguaje, y en qué se distingue del cotidiano. Sobre este aspecto se podría dar enseguida una respuesta que apunte a mostrar que el uso poético de la palabra debe aclararse por medio de consideraciones internas al funcionamiento del lenguaje: «la orientación *[Einstellung]* hacia el *mensaje* como tal, el mensaje por el mensaje, es la función *poética* del lenguaje».[10] En el uso poético, la palabra es sentida como palabra y no como simple sustitución del objeto nombrado. En lugar de cancelarse ante aquello que quiere significar, la palabra llama la atención sobre sí misma. *En lugar de remitir más allá de sí mismas, las palabras se tornan temáticas.*

En este caso, entonces, la determinación general del lenguaje que hasta ahora hemos visto delinearse quedaría cuestionada al menos por lo que concierne al uso poético de la

palabra. Para Heidegger, en cambio, el planteamiento es distinto. También en este caso la función poética de la palabra debe aclararse a partir *de lo que en las palabras nos interpela.* La función poética del lenguaje no consiste, según Heidegger, en el desplazamiento de la atención hacia el mensaje. No es esto lo que diferencia la palabra poética de la del lenguaje corriente. *Al contrario, es algo dintinto lo que nos interpela.* Mientras que en la palabra de los enunciados de acción quedamos interpelados por las cosas particulares y por lo que podemos hacer con ellas, en el lenguaje poético es cierto sentido de la totalidad en cuanto tal lo que se vuelve disponible. En la poesía *el todo se levanta frente al hombre como algo unitario* y lo interpela en cuanto tal. En la poesía no nos interpelan cosas particulares del mundo, sino algo que está en la base de un modo general de ver las cosas. Y puesto que esta función poética del lenguaje tiene que tener algún nexo con las emociones, partiremos de estas últimas.

Semejante relación ya la había propuesto Scheler, que había llamado la atención sobre el hecho de que los poetas, con la creación de nuevas formas de expresión, sobrevuelan «por encima de las redes de esquemas dominantes en que, por decirlo así, el lenguaje dado apresa nuestro vivenciar», y «hacen también a los demás *ver* en su propio vivenciar lo que puede entrar en estas nuevas y más maduras formas».[11] Son estos «poetas» los que hacen posible un nuevo modo de sentir, de sentirse en el mundo: «un sentimiento que, por ejemplo, hoy percibe en sí todo el mundo, tuvo que ser en otro tiempo arrancado para la percepción distinta a la pavorosa opacidad de nuestra vida interior por una clase de "poetas"».[12]

Heidegger retoma estos motivos, pero desplaza el ámbito del origen del sujeto al mundo. No son los genios quienes introducen nuevos modos de sentir, «nuevos surcos y miembros en la contextura de la corriente y enseñan así a quienes atienden a ellos lo que éstos viven»,[13] sino el abrirse de un mundo, que coloca de otra forma al ser humano, que en la poesía explicita su estar situado. Lo cual, por otra parte, es necesario, porque un mundo puede surgir y el ser humano puede aparecer en la medida en que se produce *un cierto modo de sentirse situados en el cosmos.* Un animal puede tener miedo de objetos o de otros animales, pero *las emociones no le muestran su propia situación en el cosmos.* No es en las emociones donde se comprende a sí mismo. Por ejemplo, para el hombre, comprender su propia finitud y, por ende, qué significa ser mortales, significa sentirse emotivamente situado, sentir el desmoronamiento de la existencia, la inexorabilidad del paso del tiempo. Estar en una disposición emotiva significa estar en un cierto modo de sentirse en el mundo, que luego puede explicitarse cognitivamente, dando lugar a una concepción del mundo.

Ahora bien, para Heidegger, las emociones por medio de las cuales el hombre se siente situado en el mundo y en las que percibe y determina su propia posición en el cosmos, no son una constante antropológica. Por el contrario, *todo mundo tiene su propia emoción fundamental* que predispone hacia las cosas según una actitud original. «Todo ser-necesario —según observa Heidegger— le sobreviene al ser humano a partir de una *necesidad*. Toda necesidad se hace necesaria *a partir de un temple fundamental y en un temple fundamental*».[14]

Por ejemplo, el mundo de los Incas era el correlato de una disposición emotiva fundamental dentro de la cual el equilibrio del mundo se percibía precario, y todo se hacía para tratar de estabilizar esta precariedad. Y la tarea misma del hombre estaba definida por esta necesidad de estabilizar lo precario. El mundo de los griegos, en cambio, surge, según Heidegger, con el estupor. En lugar de maravillarse ante las cosas particulares, fue el todo *lo que se volvió insólito*, y esto ha liberado una pregunta acerca de la totalidad que ha producido la filosofía y el saber occidental, como actitud que pide la verdad acerca de la totalidad. No «¿qué es esto? », sino «¿qué sentido tiene todo esto?». Ha producido lo que conocemos como pensamiento metafísico. Fuera de esta emoción fundamental —que ha hecho aparecer la totalidad con el carácter de lo insólito, de lo problemático— la metafísica occidental, según Heidegger, nunca se habría producido.

El papel fundamental de las emociones sale a la luz ya en *Ser y tiempo*, donde Heidegger llama la atención sobre el hecho de que estas tienen una función decisiva para determinar el estado de ánimo del hombre. Por ejemplo, al oír la palabra «hospital», no solo comprendemos para qué sirve el objeto que indica la palabra, sino justamente porque comprendemos para qué sirve el hospital la palabra determina también nuestra situación emotiva. El hospital es un lugar de dolor, donde la gente lucha por vivir, y donde, a veces, muere. Por ello, la palabra puede disponernos en un cierto estado de ánimo, de tristeza, de preocupación, de temor ante las enfermedades, y de angustia ante el destino finito del hombre. Pero la palabra nos dispone emotivamente *solo en tanto que hace surgir lo que con ella se entiende.*

Y esto se aclara si reflexionamos acerca de un uso distinto de la palabra «hospital». Ahora, esta palabra no indica solamente un lugar donde las personas luchan por vivir, sino *también un lugar donde los niños vienen al mundo.* Según el tipo de significado que suscita la palabra (lugar donde se muere, lugar donde se nace), la misma puede suscitar una disposición emotiva de tristeza o de alegría, de angustia o de esperanza, un sabor mortífero o de cosas alegres que acogemos con placer. Por el contrario, en el siglo XIX, cuando el hospital era solo un lugar para enfermos, la palabra «hospital» *no podía disponernos* en este estado emotivo. Y esto quiere decir precisamente que el discurso, a saber, el lenguaje que indica las posibilidades de acción representadas por las cosas, determina también nuestra situación afectiva. Por ello, Heidegger escribe que «la disposición afectiva y el comprender están cooriginariamente determinados *[bestimmt]* por el *discurso*».[15] Indicándonos las posibilidades de acción que están representadas por aquello de lo que las palabras tratan, el discurso produce un reverbero emotivo. Pero en este caso está claro que las palabras determinan el estado emotivo en tanto que por medio de ellas quedamos interpelados por las posibilidades de acción *particulares*. En *Ser y tiempo*, el nexo emociones-lenguaje es entonces relativo a emociones que se producen dentro de un mundo.

En los años siguientes, en cambio, Heidegger quiere llamar la atención sobre el hecho de que hay palabras que abarcan el mundo en su totalidad. Ellas no nos disponen en una cierta emoción porque hagan surgir una posibilidad de acción particular (el hospital) dada

en el interior de un mundo, sino porque *evocan un modo nuevo de considerar el sentido de la totalidad.* Y esto acontece con la palabra poética, con la que hay que «anteponer la medida a lo desmesurado. Lo que sustenta a lo ente en su totalidad, lo que lo domina y atraviesa por completo debe llegar a lo abierto».[16] Si hay emociones que se refieren a entes particulares y emociones que se refieren al ente en su totalidad, tiene que haber correspondientemente palabras que se refieren a entes que existen en un mundo y palabras que nos abren la totalidad misma.

En estas últimas palabras se expresa y se condensa una época, y puesto que una época siempre está caracterizada por una emoción fundamental dentro de la cual las cosas se muestran bajo una cierta luz, en el lenguaje está depositada esta emoción fundamental, y no podemos entender las palabras sin entrar en ella. No se trata de historias extraordinarias. Baste con pensar que en la vida de un hombre ciertas palabras pueden suscitar emociones potentes en ciertos años, en un cierto clima, y que luego las mismas se experimentan como la ceniza después del fuego. Y si esto vale en la vida individual, con más razón valdrá en la colectiva e histórica: *en la vida de los pueblos.*

Por ello, Heidegger puede tomar distancia de la idea de que la poesía consiste en expresar un estado de ánimo que irrumpe impetuoso. El lenguaje originario por medio del cual el hombre aparece sobre la tierra es el poético, pero no porque las primeras palabras hayan sido la expresión de afecciones profundas que prorrumpían en sonidos, sino porque fueron palabras que no tenían como correlato objetos particulares, sino el sentido de la totalidad. En la medida en que se manifiesta un sentido de la totalidad aparece el hombre. En este sentido, Heidegger puede decir que «la poesía no es solo un adorno que acompaña el existir, no es solo un pasajero entusiasmo ni un mero enardecimiento o entretenimiento. La poesía es el fondo que sustenta la historia».[17]

Se trata de afirmaciones que a esta altura podemos leer sin temor de que todo sea lenguaje o de que el lenguaje ponga en forma nuestra misma experiencia de los objetos prácticos. Su significado es distinto, y alude a la *potencia evocadora* del lenguaje, que llama al ser un mundo. A veces, al escuchar ciertas palabras, se modifica nuestra manera de ver el sentido de la totalidad de las cosas y el sentido de nuestro existir en ella. *Las palabras pueden suscitar una emoción*, y si se entra en ella, entonces se entra en un mundo distinto. En este sentido, el comprender, que es un padecer, esto es, un estar dispuesto en un temple fundamental, no es una operación del hombre, un acto subjetivo, y ello porque coincide con un quedar transformado del hombre.[18] No se trata de una iluminación, sino de una llamada a nuestra experiencia de la palabra poética en cuanto tal, que nos dispone de otro modo respecto a como éramos antes, haciéndonos entrar en un mundo nuevo. Aquí la diferencia respecto al animal se torna radical, porque este *nunca puede quedar transformado por una palabra.*

Para el ser humano entonces es esencial (forma parte de su esencia) estar abierto al mundo como totalidad. El hombre no solo comprende la totalidad de las remisiones, sino justamente el sentido de la totalidad. El ser humano no solo comprende palabras que remiten a cosas que tienen sentido dentro de un mundo, y que justamente por ello Heidegger define «intramundanas». Comprende palabras que no le dan a entender

ninguna posibilidad de acción determinada dentro de un mundo. Pero esta apertura a la totalidad tampoco es una característica del pensamiento mítico que, al contrario del científico, apuntaría a una comprensión total.[19] La referencia a la totalidad es, según Heidegger, esencial y constitutiva del hombre, porque *el hombre es ese ser que se siente situado en el medio de la totalidad del ente.* Por ello, en lugar de hablar de experiencia racional e irracional, hay que decir que «cada vez el mundo es *en*cargado *[zugetragen]* al ser humano en forma diferente».[20]

§ 45. El uso poético del lenguaje y el abrirse de una totalidad

Todo nuestro discurso se ha articulado en los capítulos anteriores en torno a la contraposición entre lenguaje proposicional y enunciados de acción. Pero es evidente que aun retrocediendo de las aserciones a los enunciados de acción, no logramos dar razón del hecho de que un ser humano percibe su propia vida como con sentido, y sobre todo del hecho de que un mundo aparece siempre en el marco de una hipótesis fundamental. Ahora, según Heidegger, para dar razón del *abrirse del mundo en cuanto tal*, a saber, en cuanto hipótesis general de sentido, debemos considerar el lenguaje poético, y dentro de la ciudadela del lenguaje, considerarlo como un estrato aún más fundamental que el de los enunciados de acción, porque «la poesía es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas, esto es, no un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y de lo que tratamos luego en el lenguaje cotidiano».[21]

Es mediante este lenguaje como se abre la relación entre hombre y mundo y como un mundo, en tanto que manifestación general de sentido, puede desplegarse, haciendo posible algo como «el hombre». El hombre, a esta altura está claro, no depende del lenguaje porque al hablar pueda reflexionar y preguntarse si sus convicciones son verdaderas o falsas. Primero remitimos las aserciones a los enunciados de acción, y ahora estos últimos a la palabra poética que abre una totalidad de sentido. Y es evidente que el hombre es hombre en tanto que está *expuesto y encargado* a una apertura de sentido.

Efectivamente, es en la palabra poética donde las cosas se abren al hombre y el hombre se abre a las cosas y al mundo, de suerte que también las cosas de uso siempre son *más* que meras cosas de uso. Ellas no solo se relacionan con las otras cosas de uso sino con todo el cosmos. En la palabra poética no se revelan útiles, sino que se abre una determinada manera de entender el *sentido de la totalidad*. En la raíz del abrirse de un mundo, aun antes del lenguaje de los predicados de acción, que supone la totalidad de las necesidades del hombre, se halla el estructurarse de un mundo en tanto que unidad de sentido en la que adquieren (o no adquieren) un significado la vida y la muerte, las estaciones y la naturaleza, los mortales y los dioses, el cielo y la tierra.

Por eso, en la estela del planteamiento de Heidegger, un análisis de la función emotiva de la lengua no debe partir de las estructuras sintácticas del lenguaje, buscando en las interjecciones el estrato puramente emotivo de la lengua. La función poética, y por ende

el estrato emotivo, no es algo que sobrevenga al estrato cognitivo y práctico. La azada, o los zapatos del campesino, no son instrumentos que luego puedan adquirir una función más amplia, que es hacer aparecer un mundo, por ejemplo, la madre-tierra, la fatiga y la lucha contra una tierra árida, etc. Y, por consiguiente, la palabra originaria no es la que designa la utilizabilidad del medio, y que lo relaciona con otros medios, *sino la que lo relaciona con el sentido de la totalidad.* Solo en la medida en que está relacionado con este sentido de la totalidad un objeto entra a formar parte de la experiencia humana.

Por ello, la palabra pura es la que expresa este ser de la cosa, la que interpela al hombre no solo con vistas a la acción posible, sino *relacionando su hacer con la totalidad.* De este modo revela, según el movimiento de las épocas históricas, al hombre a sí mismo. A saber, define las condiciones dentro de las cuales el hombre puede moverse y está llamado a elegir quién quiere ser. Y en este sentido representa *la plenitud del lenguaje*. Distinguir entonces el trabajo del actuar, considerando propiamente humana solo la actividad política, el actuar en la sociedad, no es sino una incomprensión del modo como el ser humano existe. Como si miles de campesinos lejanos y hostiles a la vida pública hubieran vivido en un nivel intermedio entre el hombre y el animal. Para Heidegger, en cambio, la campesina está abierta al mundo, porque cada uno de sus gestos se ordena en el interior de un mundo. También la campesina mora poéticamente, y la poesía «no es nunca meramente un modo *(Melos)* más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste».[22]

Y con esto podemos reanudar la cuestión de la traducción y de la relación con el otro, con la que habíamos concluido el capítulo anterior. Si un sentido general se vuelve disponible y nos interpela en ese tipo de palabra que es la poesía, entonces una cierta palabra puede parecernos completamente sin sentido hasta que no entremos en el tipo de emoción y de mundo que la misma evoca. Este sinsentido desaparecería, las acciones, las nuestras o las de los otros, se tornarían comprensibles si lográramos entrar en la emoción contenida en las palabras. Y esto marca *los límites de la comprensión entre mundos distintos*, y quizás entre individuos distintos.

Esto no significa que todo sea incomprensible. Un antropólogo que estudia una cultura exótica aprende a comprender qué se puede hacer de ciertos objetos, y también puede aprender las palabras que indican esas posibilidades de acción. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que esto es suficiente para comprender cabalmente esas posibilidades de acción y las relativas palabras. *Al comprenderlas, al traducirlas, las inserta en otra hipótesis de sentido.* Y en consecuencia las traiciona inevitablemente. El antropólogo puede comprender la función práctica de un objeto, puede llegar a entender que este tiene también una función ritual, simbólica. Pero *para entenderla realmente, tendría que entrar en el temple fundamental que regula la vida de ese mundo.*

Y sin embargo, no todo es incomprensible. Sobre muchas cosas podemos entendernos también con individuos pertenecientes a civilizaciones exóticas. Hay que notar tan solo que hay traducción y traducción, «no da igual decir “traducir” cuando se trata de una carta de negocios que decir “traducción” cuando se trata de un poema. La carta es

susceptible de traducción, el poema no».[23] Hay palabras y palabras. Palabras que descubren los entes y palabras que abren un mundo, palabras fundamentales en las que se condensa lo que somos y que quizás determinan nuestro destino de ser históricos. Porque si es cierto que el ser humano debe elegir quién quiere ser, esto puede hacerlo solo en tanto que se halla de antemano en un movimiento más amplio, esto es, solo en tanto que se halla de antemano en el interior de una comprensión de las cosas y de sí mismo.

Del mundo en el que estamos arrojados no podemos evadirnos. Podemos tan solo trabajar en sus márgenes, para deformarlo, para fijar perspectivas en las que «aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros»,[24] sobre todo cuando «el árbol muerto no cobija, ni consuela el grillo/ ni mana el agua de la piedra seca».[25] Y esto significa una vez más y siempre trabajar las palabras y con las palabras:

> Una palabra —ya sabes:
> un cadáver.
> Lavémoslo,
> peinémoslo,
> volvamos su ojo
> hacia el cielo.
>
> PAUL CELAN

1 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, *op. cit.*, p. 16.
2 M. Heidegger, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 30
3 Ibíd., p. 31.
4 Cfr. S. Langer, *Feeling and Form. A Theory of Art developed from «Philosophy in a New Key»*, Nueva York, Scribner, 1953.
5 M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 21.
6 Íd., *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus, 1999, p. 12.
7 Cfr. P. Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 305.
8 M. Heidegger, «…Poéticamente habita el hombre…», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 176.
9 Íd., *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 63.
10 R. Jakobson, «Lingüística y poética», en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975, p. 358.
11 M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 336.
12 Ibíd., p. 337.
13 Ibíd., p. 336.
14 M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la filosofía*, *op. cit.*, p. 121.
15 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 153.
16 Íd., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2009, p. 45.
17 Ibíd., p. 47.
18 Cfr. M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la filosofía*, *op. cit.*, p. 165.
19 C. Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 2007, p. 40.
20 M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 143-144.
21 Íd., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, pp. 47-48.
22 M. Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 28.
23 Íd., *La proposición del fundamento*, *op. cit.*, p. 138.

24 T.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2001, p. 250.
25 T.S. Eliot, *La tierra baldía*, Barcelona, Círculo de lectores, 2001, p. 3.

Epílogo
El amor de lejos. Para una fenomenología de la traducción

María Lida Mollo

Que la traducción guarde cierta relación con el amor es algo resabido. Por lo menos, muy frecuentes son los pasajes de textos dedicados a la traducción en los que esta aparece como «acto amoroso».[1] Aunque quizás, más que de acto, cabría hablar de «pacto», y ello considerando la persistencia del término «fidelidad», entendido como valor que una vez tras otra se llena de contenido por el específico término objetual que cobra en la jerarquía personal de cada traductor. Se puede ser fiel al léxico, al ritmo, al metro, a la sintaxis, al estilo o, en el caso particular de la traducción poética, «a la poesía», según una conclusión, como la de Mounin, que, a pesar de la aspiración a la totalidad que encierra la consigna «sentir e identificar la poesía tanto en los fines como en los medios», no está exenta de riegos, sobre todo cuando se le otorga al poeta que traduce a un poeta un cierto privilegio, que, a su vez, comporta el riesgo de un alto «grado de refracción de traductor», directamente proporcional a la tendencia a imponer su propio temperamento sobre el del poeta que pretende traducir. De esto se deduce que la traducción lograda puede ser solo aquella que resulte de un encuentro feliz entre temperamentos, índoles y concepciones del mundo afines.[2] Cierto es que no se puede ser fiel a todo y, una vez que se haya elegido humildemente a qué ser fiel, ni siquiera es posible serlo del todo. Ya desde ahora se comienza a percibir la falta, el dolor y la culpa que envuelve esta extraña forma de amar que es traducir, pero que, con el más común de los amores, comparte la idea de que la perfección está justamente en su negación, en la no correspondencia, en una correspondencia sin adecuación o, en palabras de Quine —autor con el que Costa no deja de confrontarse, ya veremos cómo— en «hipótesis analíticas» que carecen de materia sobre la que acertar o equivocarse.[3]

Tal vez sea por esto que el desafío y el sueño de felicidad del amor y de la traducción son también un camino de dolor, el mismo que vislumbra Ricœur cuando habla de «trabajo de duelo»[4] en un texto que, a pesar del título, gira en torno a un retículo

semántico que parece tener poca relación con la felicidad: «pena experimentada», «pérdida», «traición», «trabajo del recuerdo», «trabajo de parto», «resistencia», «rechazo», «angustia», «insatisfacción».

Y, sin embargo, según la conclusión a la que llega Ricœur, «es ese duelo de la traducción absoluta lo que va de la mano de la felicidad de traducir. La felicidad de traducir es una ganancia cuando, sujeta a la pérdida del absoluto lingüístico, acepta la distancia entre la adecuación y la equivalencia, la equivalencia sin adecuación. Allí reside su felicidad».[5] Y, atendiendo a lo que la traducción tiene de «desafío», añade que «a pesar de lo agonístico que dramatiza la tarea del traductor, este puede encontrar su felicidad en lo que me gustaría llamar *hospitalidad lingüística*».[6]

La conciencia de la diferencia insuperable entre lo propio y lo ajeno, que comporta el fin del sueño de la traducción (y del amor) perfecta, lejos de cortar el lazo con el otro, lo refuerza en una relación de deseo, que como «la sed infinita» de Neruda, es sed que busca sed, «sed de ti, guirnalda atroz y dulce / sed de ti que en las noches me muerde como un perro».[7] No es entonces casual que Berman haya sentado las bases de la traductología en *l'épreuve de l'étranger,*[8] en la prueba de lo ajeno,[9] en la «experiencia» del extranjero por la que pasaron «los deseantes de la traducción», de Herder a Goethe, de Schlegel a Novalis, de Humboldt a Schleiermacher, concluyendo con Hölderlin y sus traducciones de Sófocles. He aquí la palabra clave, «experiencia», la misma con la que Berman pretendió reemplazar la palabra «práctica», tal y como sustituyó «teoría» por «reflexión»[10] inspirándose en Heidegger, acudiendo en especial a *De camino al habla*[11] en busca del peculiar carácter de pasividad que adquiere el concepto de experiencia en la fenomenología[12] y apartándose de este modo de una tradición que, en el empleo de dos términos clásicos y aparentemente inocuos como «teoría» y «práctica»,[13] revelaba, sin embargo, una inspiración y una tendencia dualista, subjetivista, constructivista y, en algunos casos, marcadamente etnocéntrica.

«Experiencia» aparece en el libro de Costa ya desde el título, y no solo para suplir la dificultad de traducir el italiano *esperire*, del título original *Esperire e parlare*, con el menos usual en español «experienciar», sino por el poder evocativo de una palabra que no puede sino hacer pensar —como de hecho hizo pensar a San Martín— a *Erfahrung und Urteil*. Lo cual es también y sobre todo una invitación a adoptar una actitud muy precisa, la actitud fenomenológica, que apunta a una declinación radical de la problemática trascendental, esto es, la pregunta sobre qué es lo que queda impensado en lo que se presenta como la evidencia misma. Es más, *Experiencia y habla* es también y sobre todo una fenomenología de la experiencia a partir de un recorrido cuidadoso por toda la obra de Heidegger. Un itinerario que no es de la mente, sino que gira en torno al concepto de «mundo». Hasta se podría decir que el nudo que liga la experiencia al habla es justamente el mundo. Y es que el mundo, en tanto que totalidad de significados, es el criterio decisivo para marcar la diferencia antropológica, diferencia esta que está estrechamente entrelazada con la ontológica, como pone de relieve Costa mostrando la íntima relación que guardan los conceptos de «significado», «temporalidad» y «nada», que además lo llevan a afirmar que la problemática de la animalidad está preparada ya en

Ser y tiempo. Y al respecto se torna sumamente útil excluir precedentes: «Preguntarse si viene antes el mundo o el lenguaje significa empezar con el pie izquierdo.

El hombre se distingue del animal porque tiene un mundo, tiene un mundo solo porque es temporal, y es temporal solo porque tiene un lenguaje. De ahí que el enigma del aparecer del mundo y de la peculiaridad del ser humano, el enigma en el fondo unitario de la diferencia ontológica y de la antropológica, remita a una raíz única: a la «esencia del lenguaje» (p. 87). Si a ello se añade que ya en las lecciones de los años 1929-30, acerca de los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger está «en camino hacia el lenguaje» (p. 84), entonces se torna clara la diferencia entre la ontología heideggeriana y la antropología filosófica de marca scheleriana. Y es que al tratar del «puesto» del hombre, el «privilegio» cede el paso a la «pertenencia», a la pertenencia del hombre al lenguaje, donde se aloja. De esta forma, «todo el eje de la problemática se desplaza *del hombre al lenguaje*, y a ese lenguaje que abre un mundo, porque es el umbral que, una vez superado, hace que *la problemática de la antropología filosófica se vacíe en dirección de un análisis filosófico del modo de ser del lenguaje*» (p. 90). Un modo de ser situado en el mundo, y que en oposición a toda forma de dualismo —y aquí se advierte la carga explosiva de un concepto potente como es el de «trascendencia» entendido como «ser-en-el-mundo» y no como «ser que busca a Dios»— se percibe como totalidad «devorada» por el tiempo. Surge de este modo la historicidad como rasgo distintivo de la ontología heideggeriana incluso cuando Costa se mide con un tema típico de la reflexión de la antropología filosófica, como es la relación entre la mano y el origen del hombre.[14] Aunque quizás sería mejor hablar de la mano y del origen del mundo.[15] Y es que no es en su relación con un reino de valores intemporales donde hay que buscar lo propio del hombre respecto al animal, sino en su estar entregado a aperturas históricas. Desalojar los significados, primero de la mente y luego de un reino de valores intemporales, para radicarlos en la historicidad del mundo tiene no pocas consecuencias, incluso en el plano de la traducción: en primer lugar, el rechazo de toda postura «mentalista» con su equipaje léxico de palabras como «codificación» y «descodificación» y con su idea de que el proceso de traducir tenga lugar en nuestras mentes.[16] Esto no puede sino implicar un rechazo no solo de una *Teoría matemática de la comunicación*, como la elaborada por el ingeniero Shanon a finales de los años cuarenta, sino también de un esquema como el que propone Jakobson en el famoso artículo «Lingüística y poética», con los seis «factores» del discurso comunicativo —«hablante», «oyente», «medio o canal», «código», «situación» y «mensaje»— relacionados con seis «funciones» correlativas: emotiva, conativa, fática, metalingüística, referencial y poética.[17] Que la esencia del lenguaje tenga poco que ver con la transmisión de un mensaje o con la descodificación de una información —y al respecto considérese que la in-formación es esencialmente olvido de la forma y que, para Berman, la traducción desempeña un papel decisivo sobre todo porque es *transmisión de formas*—[18] o con la captación de un estado psíquico, Costa lo expone tomando prestado un vocabulario que no es el suyo e imaginando un papagayo que haya sido adiestrado para decir «la pizarra está sucia». Si, por un lado, la carga semántica de una «emisión»

semejante no depende de la atribución al emisor de una vivencia psíquica, puesto que es perfectamente comprensible aun cuando la pronuncie un papagayo, por otro, es cierto que si de intención puede hablarse es porque se supone que quien habla comprende aquello de lo que habla, y esto es posible solo dentro de un mundo compartido. O, en otras palabras: «Los signos no se refieren a los estados mentales, ni tampoco a los conceptos, sino más bien a las cosas que existen a nuestro alrededor. Por lo tanto, la comprensión mutua entre las personas se hace posible por el hecho de tener *en común* un cierto mundo» (p. 112).

La toma de distancia de una postura mentalista, sintetizable con la fórmula «No hay estados mentales, sino modos de aparecer del mundo»[19] es precisamente un logro de la fenomenología husserliana, conquistado en oposición al cartesianismo y en virtud de una noción, como la de intencionalidad, que, en las varias declinaciones que asume en la galaxia fenomenológica, aparece ligada a la manifestación del mundo como horizonte de sentido.[20] Por otra parte, la superación del dualismo entre cuerpo y mente conlleva, en la versión bermaniana de la traductología, una rehabilitación de la sensibilidad de marca fenomenológica, que con el paso de la imagen al sentido tiene, además, la virtud de replantear los conceptos de «significado», «sentido» y «significante». Claro que afirmar que la acepción que cobra la noción de significante en traductología —en especial en la versión de Berman que aboga por una traducción de la letra— es antidualista en sentido fenomenológico, requiere algunas aclaraciones. En la obra de un autor español considerado «clásico» en la teoría de la traducción, como Valentín García Yebra, se halla una referencia a *Investigaciones lógicas* en un pasaje en el que, retomando la distinción de Coseriu entre «significado», «designación» y «sentido»,[21] se hace hincapié en la no coincidencia entre designación y significado.[22] El ejemplo husserliano es el de dos significados no solo distintos, sino contrarios, como «vencedor» y «vencido», para designar lo mismo: Napoleón. *El vencedor de Jena / El vencido de Waterloo*.[23] Sin querer aquí abrir la cuestión del «platonismo»[24] del así llamado primer Husserl, que para algunos ha implicado un cierto dualismo en la teoría de la significación, cabe recordar el parágrafo 10 de la «Investigación primera» en el que queda afirmada la unidad fenomenológica del fenómeno de la expresión por una parte y de la intención significativa por otra. Es más, se trata de actos que «no forman en la conciencia una simple conjunción, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar».[25] Y si es cierto que —como con razón recuerda García Yebra— «nunca coinciden el objeto y la significación»,[26] también es cierto que Husserl ha acompañado esta afirmación con una serie de indicaciones cuya «misión es prevenir el error, que consiste en creer en serio que en el acto de dar sentido hay dos aspectos distintos, uno de los cuales daría a la expresión la significación y otro le daría la determinada dirección objetiva».[27] Con esto se pretende aquí tan solo afirmar que la distinción entre designación y significación no conduce necesariamente a una jerarquía de prioridades como la expuesta por García Yebra: «los significados actualizados en un texto se subordinan a la designación, y la designación, al sentido. Ello quiere decir que el traductor debe traducir ante todo el sentido; en segundo lugar, la

designación, y, en último término, si es posible, también los significados».[28] Y no es baladí señalar que a partir de semejante jerarquía García Yebra, inmediatamente después de haber recordado la discusión —«hermosa» según Borges—[29] que sostuvieron Arnold y Newman en torno a la traducción que este último había hecho de Homero, y después de haber afirmado concienzudamente que «la traducción real suele ser una especie de transacción»,[30] se inclina, sin embargo, por el segundo de los que para Schleiermacher son los dos únicos métodos posibles,[31] lo que en términos de Popovič es un texto caracterizado por una baja traduccionalidad,[32] y en los de Toury una traducción «aceptable».[33] Cierto es que declara una afortunada coincidencia con Nida, teórico del «principio de la equivalencia funcional», según el cual el nuevo texto debe producir en el lector el efecto más aproximado al que se supone que el texto de la lengua original ha producido en los lectores nativos, y ello considerando que «una traducción que no tenga en la lengua receptora un estilo tan correcto como el texto original […] no puede ser fiel».[34] Y aunque García Yebra, ya en el prólogo a su edición trilingüe de la *Metafísica* de Aristóteles de 1970, haya expresado la voluntad de mantener un cierto equilibrio entre lo adecuado al texto original y lo aceptable para la lengua de llegada, o — según sus propias palabras— entre fidelidad al contenido y libertad en cuanto al estilo, con la formulación de una regla de oro,[35] no se puede dejar de notar que la decisión de adoptar el criterio de la «corrección y naturalidad que permita la lengua a la que se traduce» excluye por principio una «traducción pensante», y enajenante, en el sentido heideggeriano del trasladarse a sí mismo del pensamiento en lo dicho en otra lengua, de «salto por encima del abismo» que exige una toma de distancia para que el salto no se quede corto.[36]

Retrotrayéndonos al plano originario de la significación del que había partido García Yebra, y retomando de este modo el hilo del discurso de Costa con vistas a recalcar la rehabilitación del significante que envuelve un planteamiento fenomenológico de la experiencia, no se puede sino destacar que de Husserl a Heidegger hay un importante desplazamiento por lo que concierne al signo, un desplazamiento que se percibe como paso de la libertad del ego trascendental y de la intencionalidad, entendida como supremacía de lo que se quiere expresar sobre el signo usado, al vínculo con las reglas de uso. Costa es sumamente claro cuando acudiendo a *Investigaciones lógicas*, por un lado, y a *Ser y tiempo*, por otro, señala las vicisitudes por las que pasa el signo de Husserl a Heidegger a través de la categoría de uso hasta cobrar una dimensión plenamente intersubjetiva: para Husserl existe «un pensamiento anterior a las palabras, de suerte que, al hablar, *nosotros* podemos decidir qué sentido dar a las palabras. Para Heidegger, por el contrario, los signos no pueden usarse arbitrariamente otorgándoles el significado que deseamos. «Un signo es tal solo si hay *reglas de uso*, y estas tienen que ser intersubjetivas» (p. 183). Y sin embargo esto no comporta una liquidación de la noción de significado, en el sentido de que, a diferencia de Wittgenstein, lo que hace que una palabra sea tal no es «la costumbre que nos indica en qué contexto hay que usarla» (p. 185) sino el surgimiento de un significado según reglas. Así prosigue Costa, que una vez más afirma la centralidad que adquiere la noción de mundo en una operación, como la heideggeriana, que es mucho más que una corrección a uno de los descubrimientos

fundamentales de la fenomenología, que es la intencionalidad, y lo es en la medida en que esta última toma su razón de ser justamente del mundo y no viceversa:[37] «*De la regla misma hay que comprender el significado* (para qué sirve la regla, cuál es su función), y hay que comprenderlo indicando cuál es su función en un mundo» (p. 185). No solo: el mundo es el plano originario acudiendo al cual se torna posible superar el dualismo entre esfera lógica y psíquica. Reaparece aquí el concepto de «experiencia», pero solo después de haber remitido el «significado» a la «posibilidad de acción» en un mundo: «Para lograr explicar los pensamientos sin remitirlos a la mente o a un tercer reino hay que analizar la experiencia de mundo que ha permitido su surgimiento. Este mundo es la condición trascendental de posibilidad de ciertos conceptos» (p. 110). En este preciso punto el autor se detiene en el aspecto trascendental de la cuestión del lenguaje o, en otras palabras, en un juego de condiciones del que una vez más queda excluida toda forma de precedencia. El mundo es la condición de posibilidad del significado —entendido como posibilidad de acción— y este, a su vez, es condición de posibilidad de la palabra. Si, según decíamos, por un lado queda excluida la precedencia, por otro queda preservada una cierta autonomía del plano semántico respecto del fonético y gramatical. Al referirse a esta autonomía y asimetría, basada en al aspecto objetivo del «significado» entendido como «posibilidad de acción» en un mundo, Costa toma una primera posición respecto de la posibilidad de la traducción, que —según veremos— recibirá nuevas matizaciones a lo largo del texto: «es precisamente aquello sobre lo que versa el discurso lo que puede traducirse, sin grandes pérdidas de sentido, a otra lengua» (p. 121). Pero vayamos por orden. Ante todo, leemos que «*las conexiones entre significados*, si con esto entendemos las posibilidades de acción disponibles dentro de un cierto mundo, *no dependen de las conexiones internas de la forma sensible del lenguaje*» (p. 114). Que es como decir que el sentido no puede estar en un juego de significantes. Pero tampoco en el plano morfosintáctico. Negación, esta, que lleva al autor a retomar una cuestión en la que ha visto involucradas a figuras del calibre de Humboldt, Benveniste, Ortega y, naturalmente, al propio Heidegger. Todo parte de la observación, hecha por Humboldt, de que algunas lenguas (chino, japonés, armenio y las lenguas de las Islas Tonga) en lugar de pronombres personales emplean adverbios de lugar.[38] Esto dio lugar a un debate entre quienes piensan que el significado originario de la locución de lugar es adverbial y quienes piensan que es pronominal. Si, tal y como recuerda Costa, Benveniste remite la constitución de la subjetividad al pronombre personal «yo» y si al lector de Ortega le resultará fácil recordar el modo en que los japoneses evitan esos dos pistoletazos que son el «tú» y el «yo» acudiendo a los adverbios de lugar,[39] Heidegger disuelve la razón de ser del debate con un gesto radical, en el sentido de que se retrotrae del «aquí» y del «allí», entendidos como lugares en el espacio, y del «yo» como identificación del sujeto, a la constitución misma del espacio: «el "aquí" *no indica* un lugar, sino a mí mismo en mi espacialidad existencial» (p. 126). Y más adelante explicita las consecuencias que el hallazgo de un plano más originario que el morfosintáctico tiene en la relación entre lenguas y, más específicamente, en la traducción interlingüística: «Semejante nexo entre el "aquí" y el "yo" evidencia, según

Heidegger, que el orden semántico no está determinado por la lengua, de suerte que si en una lengua falta algo (por ejemplo, el pronombre "yo"), eso no significa que en la misma falte también el significado correspondiente» (p. 127).

Reanudando ahora la cuestión de la centralidad del sentido, cabe recordar que si el afán de captar el sentido aparece como una tendencia constante en las reflexiones acerca de la traducción, de Cicerón en adelante,[40] igualmente constante en la tradición occidental, es el cargo de conciencia por una violencia originaria la que ha intentado romper un vínculo, un nudo, un lazo, eso que Berman llama *l'adhérence obstinée du sens à sa lettre*.[41] Cortar el nudo entre el sentido y la letra no comporta solo dejar caer «el cuerpo verbal», ese *laisser tomber le corps* que para Derrida es el acto que constituye la energía esencial de la traducción,[42] sino también la destrucción del sentido. Y ello porque —valiendo también aquí la analogía entre la relación de sentido y la relación amorosa— «cortar un nudo es cortarse / los dos hilos que lo hicieron».[43] Por eso, Berman puede afirmar que, si la «letra y el sentido están ligados, la traducción es una traición y una imposibilidad».[44]

Y, sin embargo, la imposibilidad puede convertirse en valor, lo intraducible puede fungir como límite de la apropiación y, conjuntamente, como espacio de aparición del otro. Si el sentido queda repatriado en el significante o si —lo que es lo mismo— este último se llena de sentido y por fin deja de ser considerado «insignificante», entonces la traducción no puede sino ser esfuerzo por acoger ese estrecho vínculo entre letra y sentido que apunta a algo más potente que dejar al escritor lo más tranquilo posible haciendo que el lector se acerque a él —según el primero de los ya citados caminos señalados por Schleiermacher y que Ortega da claras muestras de preferir, aunque más que la elección ética de disponerse a la apertura y a la acogida del otro, lo que motiva una idea de traducción como camino hacia el autor parece ser ese rasgo constitutivo de excentricidad[45] en el que ciertamente radica la necesidad del movimiento hacia el Otro, como acontece en el amor, pero también el impulso lúdico de evadirse de sí mismo, de di-versión entendida como ocasión dada al lector de ser otro, o por lo menos de hacer los gestos del otro, gracias a la mediación del traductor.[46]

Diríamos que lo que se cumple con semejante esfuerzo es justamente la vocación misma de la traducción: generar extrañeza. Extrañeza ante la aparición del otro, que, antes y más radicalmente que otra visión, es irrupción[47] de otro mundo y «un mundo —según afirma Costa— puede aparecer solo en la medida en que *el plano semántico se ha contaminado con el fonético*» (p. 200).

Sale aquí a la luz un elemento de novedad en el razonamiento de Costa, lo cual ciertamente no es una contradicción —ya antes había afirmado que «*sin las palabras no tendríamos un mundo de significados, pero si las palabras no versaran sobre significados, las mismas dejarían de ser palabras*» (p. 118)— sino un cambio de acento que, según veremos, tiene la virtud de matizar el concepto de traducción, llamando a colación el juego entre los significantes. Hasta ahora nos había hablado de autonomía del plano semántico y de «pasividad» de la experiencia en el sentido de quedar interpelados por posibilidades de acción, que, contrariamente a las posturas que expone en el capítulo

tercero, en especial el constructivismo y la filosofía analítica, pero también la etnolingüística de Whorf, se estructuran según reglas internas. Lo cual implica una vez más un concepto fenomenológico de experiencia, que lejos de aparecer como un caos sensorial necesitado de esquema conceptual, tiene su propio estilo y su propia legalidad. Con ello queda superada tanto la primacía de la espontaneidad del símbolo de marca cassireriana con su paso del ser al obrar, como la remisión del orden de lo que en semejante perspectiva no puede sino ser caótico y desordenado a la coherencia interna de una red de conocimientos, tal y como procede de los pasajes de Davidson y de Quine que Costa no deja de comentar, tomando distancia de una idea de experiencia como conjunto de estímulos.

El elemento de novedad al que antes aludíamos tiene que ver con la «contaminación» entre plano semántico y plano fonético. Si hasta ahora lo importante era salvaguardar del esquema lingüístico la autonomía de la posibilidad de acción en el mundo y de la posibilidad de uso de las cosas, mostrando en qué sentido la pasividad de la experiencia se relaciona con el lenguaje —y al respecto recuérdese la afirmación «el lenguaje nos permite tener *una experiencia* de la totalidad de las remisiones» (p. 139)— ahora la atención se dirige al papel que desempeñan los significantes, hasta el punto de afirmar que el signo no es arbitrario, no es inmotivado. Naturalmente, no se trata aquí de un parecido entre significante y significado sino del hecho de que «el signo expresa justamente la cosa, la trae al ser» (p. 203). A este respecto y a pesar de las apariencias, no hay oposición al así llamado principio de arbitrariedad de Saussure, para quien el término *arbitraire*, aplicado al significante, significa ante todo «no imitativo», «no análogo al significado», «no motivado naturalmente», sino que hay una reanudación del sentido originario del término, tal y como aparece en *De Interpretatione* (16 a-19) de Aristóteles, bajo la expresión *katà synthéken*. «El nombre es sentido con significado *katà synthéken*». Esta expresión puede traducirse, con «en cuanto instituido» y puede interpretarse, en la estela de Coseriu, como «históricamente establecido».[48] En pocas palabras, en el libro de Costa hallamos un salto hacia el significado originario de la arbitrariedad que permite retomar el sentido positivo de «lo motivado históricamente» (en lugar del sentido negativo de «lo no motivado naturalmente») pero también, y a diferencia de Whitney —el predecesor de Saussure en el empleo de *arbitrary*—[49] un planteamiento del que puede decirse lo mismo que Coseriu dice del aristotélico: es «fenomenológico, o sea, descriptivo-funcional, y no genético: concierne al *cómo* pancrónico del significar, no al nacimiento de las palabras; dicho de otro modo: al *funcionamiento*, no al origen del signo».[50]

Pero no es todo. Que el lenguaje no sea arbitrario queda aclarado ulteriormente cuando Costa subraya el carácter ontológico del análisis heideggeriano, un análisis que no busca las motivaciones en la conciencia del hablante sino «*en el nexo que vincula una lengua con un mundo*» (p. 206).

El mundo, por su parte, se pluraliza en mundos, y la traducción no puede entenderse como transposición de un significado de un signo a otro sino como una operación que envuelve cierta violencia justamente porque junto con el significante se pierde la

experiencia de mundo que el mismo hace posible dentro de un sistema *lingüístico*. Los significados cambian de una lengua a otra porque el paso no es solo lingüístico, sino de un mundo a otro. De otra manera no se entendería por qué Costa se detiene en los distintos significados que tiene la luna, «lo que mide» (μήν) en griego y «lo que ilumina» (*luna*) en latín, o en la relación entre «deber» y «deuda» en las lenguas romances, o en las remisiones laterales de la palabra alemana *Grund* y de la palabra latina *ratio*. Es justamente en este contexto donde hallamos una constelación hecha de términos como «intraducible», «alteración», «interrupción» y «alteridad» en torno a lo que con razón puede asumirse como palabra clave de todo el razonamiento heideggeriano acerca de la traducción, a saber, la *Zwiesprache*.[51] Así Costa: «La única forma de que el diálogo sea tal es la *interrupción consciente*, que deja al otro en su alteridad, rehusándose a crear una fusión de los horizontes que sería solo la remisión del otro a *nuestro* horizonte» (p. 210).

Llegar al límite de la fusión y evitarla es propio del amor y, en grado máximo, del «amor de lejos». Por eso que no parezca peregrino concluir estas notas acerca de un libro que apunta principalmente a afirmar la idea de un holismo de la experiencia a partir de Heidegger, con los versos 22-28 de la canción de Jaufré Rudel, el trovador provenzal que se enamoró de la condesa de Trípoli sin haberla visto y que por deseo de verla se hizo cruzado, cayó enfermo en la nave, fue dado por muerto y finalmente resucitó para luego morir entre sus brazos, inspirando a Berman en su idea de traducción como *auberge du lontain*:

> El gozo me aparecerá cuando le pida
> por amor de Dios, el amor de lejos;
> y, si le place, me albergaré
> cerca de ella, aunque soy de lejos.
> Entonces vendrá la conversación agradable,
> cuando, amante lejano, estaré tan próximo
> que con hermosas palabras gozaré de solaz.[52]

1 Un ejemplo es el precioso comienzo de A. Prete, *All'ombra dell'altra lingua. Per una poetica della traduzione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2011, p. 11: «Traducir es transmutar una lengua en otra lengua. Un texto en otro texto. Una voz en otra voz. Hay, en esta alquimia, algo que se asemeja a la experiencia de amor, o al menos a su tensión: cómo poder decir el otro de manera que mi acento no lo deforme, ni lo cubra, ni lo controle, y, por otra parte, cómo dejarme decir por el otro de manera que su voz no vacíe la mía, su timbre no altere el mío, su singularidad no vuelva opaca mi singularidad».

2 Cfr. G. Mounin, *Teoria e storia della traduzione*, Turín, Einaudi, 1965, pp. 141-150.

3 W. Van O. Quine, «Significado y traducción», en M.L. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos-Universidad de Murcia, 1991, en especial p. 267.

4 P. Ricœur, «Desafío y felicidad de la traducción», en *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 15-28, en especial p. 27.

5 Ibíd.

6 Ibíd., p. 28. Sobre el nexo entre imposibilidad de la absoluta apropiación de la propia lengua y hospitalidad, cfr. J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 59: «De todas maneras no se habla más que una lengua, y no se la *posee*. Nunca se habla más que una lengua, y esta, al volver

siempre al *otro*, es, disimétricamente, del otro, el otro la guarda. Venida del otro, permanece en el otro, vuelve al otro». Llama la atención sobre la preposición «de» Ángel Gabilondo: «La monolengua es la lengua *de* "el otro". Y el *de* no significa tanto la propiedad como la procedencia». Y más adelante, retoma la cadena semántica en la que se detiene Derrida: «El que adviene, el que llega (*hostis*), en tanto que extranjero, requiere ser recibido con hospitalidad. Solo puede hacerse si, en efecto, *irrumpe*, lo que exige quien le reciba (*hospes*)» (*La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 210 y 212). A este respecto, remito nuevamente a A. Prete, *All'ombra dell'altra lingua*, p. 14: «Una lengua es de quien la comparte, por ende, también del extranjero que la aprende, que se apropia de ella para su comunicación, o para su narración, o para sus pensamientos […]. Es en la lengua —a veces lamentablemente solo en la lengua— donde un país muestra su disposición a la acogida. Porque la lengua es por naturaleza hospitalaria».

7 P. Neruda, «Sed de ti», en *Todo el amor*, ed. de G. Bellini, Florencia, Passigli, 2010, p. 100.

8 A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, París, Gallimard, 1984.

9 Así recita la traducción al español: *La prueba de lo ajeno. Cultura y traducción en la Alemania romántica*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2004.

10 A. Berman, *La traducción y la letra o el albergue de lo lejano*, Buenos Aires, Dedalus, 2014, pp. 16-17: «La relación entre la experiencia y la reflexión no es la de la práctica y la teoría. La traducción es una experiencia que puede abrirse y (re)tomarse en la reflexión. […] Esta reflexión no es ni la descripción impresionista de los procesos subjetivos del acto de traducir ni una metodología. […] Llamo a la articulación consciente de la experiencia de la traducción, distinta de todo saber objetivante y exterior a ella […] la traductología».

11 M. Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 143: «Hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de "hacer" una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello».

12 Al peculiar matiz de «pasividad» que cobra la experiencia en la fenomenología husserliana y, en especial, a la primacía que ejerce la sensibilidad en la fundación de la fenomenología trascendental a partir de una constelación conceptual formada por «asociación trascendental», «síntesis pasiva» y «actividad cinestética» Costa ha dedicado sus energías especulativas y su labor de traductor de Husserl desde el comienzo de su itinerario intelectual. Véase, en especial, V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milán, Vita e Pensiero, 1999.

13 Véanse, por citar solo algunos, los siguientes títulos de obras acerca de la traducción: F.W. Newman, *Homeric Translation in Theory and Practice*, Londres, Williams & Norgate, 1861; F.R. Amos, *Early Theories of Translation*, Nueva York, Columbia University Press, 1920; C.B. West, «La théorie de la traduction au XVIII siècle», *Revue de Littérature Comparée*, 12, 1932, pp. 330-355; E. Cary, «Pour une théorie de la traduction», *Diogène*, 40, 1962, pp. 96-120; J.C. Catford, *A linguistic Theory of Translation*, Londres, Oxford University Press, 1965; E. Nida, *The Theory and Practice of Translation*, United Bible Societies, 1969; G. Toury, *In search of a Theory of Translation*, Tel Aviv, Porter Institute for Poetics and Semantics, 1980; V. García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, Madrid, Gredos, 1982; M.A. Vega (ed.), *Textos clásicos de Teoría de la Traducción*, Madrid, Cátedra, 1994.

14 También para Gaos la reflexión sobre la mano, y la fenomenología de la caricia que elabora a partir de ella, es ocasión de reiterar el dualismo entre materia y espíritu: «En la caricia, la mano no se separa de la superficie acariciada, antes busca su contacto, pero es un contacto suave, tímido, púdico, fugaz. Es que *la separa*, es que *tira* de ella el espíritu. En el fondo de la caricia divisamos una represión del contacto, una incoación del distanciamiento, una suspensión única entre el espíritu y la materia, una *destilación* del *movimiento material* en *ahondamiento íntimo*, *personal*, *espiritual*, un *alambicamiento* en *quintaesencia* de *ternura*, el espíritu en trance de alzar el vuelo, de la materia de su sujeto, y juntamente, de su objeto material […]. La caricia parece, en efecto, *una expresión de contacto en trance de convertirse en expresión a distancia*» (J. Gaos, «Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo», en *Obras completas*, vol. III: *Ideas de la filosofía (*1938-1959*)*, México, UNAM, 2003, p. 171).

15 A este respecto, cabe aquí recordar los pasajes que Costa ha dedicado a la mano del otro y al descubrimiento del mundo por parte del niño en su *Fenomenologia dell'intersoggettività*, haciendo referencia al segundo libro de

Ideen, cuya edición italiana está justamente a su cargo (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofía fenomenologica*, Turín, Einaudi, 2002): «Esa mano extraña no es inmediatamente móvil, no puede moverla desde dentro, no está sujeta a su "yo puedo": *no es una parte de su cuerpo*. Y sin embargo, este objeto tan extraño que es la mano del otro, ahora se mueve, manipula los objetos, *y siguiendo esta manipulación suya de los objetos, estos se animan*, muestran un sentido recóndito. Esa mano le hace descubrir al niño un mundo» (V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Roma, Carocci, 2010, p. 204).

16 Véase, *Teoría y práctica de la traducción*, en *Sobre la traducción*, Madrid, Cátedra, 2012, p. 412: «El problema básico en la formulación de una verdadera teoría de la traducción es que el proceso de traducir tiene lugar en nuestras mentes» y un poco antes. «A partir del proceso de traducción, y teniendo en cuenta los resultados de las investigaciones neurofisiológicas, pensamos que existen tres diferentes sistemas de redes: uno que recibe o transmite textos orales o escritos y consiste más o menos en templetes para identificar o descifrar elementos lingüísticos, otro para formular mensajes que transmiten un segundo sistema que almacena conceptos, y un tercero que relaciona el primer sistema (el sistema *input/output*) con el conceptual».

17 Cfr. R. Jakobson, «Lingüística y poética», *op. cit.*, pp. 352ss.

18 A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, *op. cit.*, p. 28.

19 V. Costa, *Il movimento fenomenologico*, Milán, La Scuola, 2014, p. 47.

20 Cfr. ibíd., p. 49.

21 E. Coseriu, «Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción», en *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid, Gredos, 1991, pp. 220ss.

22 V. García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, tomo I, *op. cit.*, p. 37.

23 E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 249.

24 Un caso emblemático es el de Jacques Derrida, otro autor de Costa. Cfr. V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Milán, Jaca Book, 1996; Id. «Volerne sapere. Intenzionalità e produzione di significato», epílogo a la edición italiana de J. Derrida, *La Voix et le Phénomène* (1967), Milán, Jaca Book, 1997, pp. 147-173; V. Costa, «Dal trascendentale al differire», epílogo a la edición italiana de J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, Milán, La Scuola, 2016, en especial p. 86: «La fenomenología se presenta, por un lado, como una transgresión de la metafísica, pero por otro como una restauración de su intención originaria» y, más adelante, «Para Husserl hay procesos que de la experiencia antepredicativa conducen al pensamiento, mientras que para Derrida en la experiencia hallamos solo lo que ya tenemos como pensamiento, de suerte que el retorno a un terreno virgen e incontaminado no es posible. Cuando buscamos el origen de las categorías lógicas en la experiencia perceptiva, podemos hacerlo solo porque ya tenemos estas categorías lógicas, por lo cual entre experiencia y pensamiento no hay génesis simple y procesos de abstracción, sino una *contaminación originaria*, y es así que experiencia y pensamiento se alteran conjuntamente, en *un movimiento diferencial que produce, al mismo tiempo, las categorías lógicas y el relativo terreno antepredicativo*».

25 E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 244.

26 Ibíd., p. 249.

27 Ibíd., p. 251.

28 V. García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, *op. cit.*, p. 38.

29 J.L. Borges, «Las versiones homéricas», en *Discusión*, Buenos Aires, Emecé, 1957, pp. 108-109: «La hermosa discusión Newman-Arnold, más importante que sus dos interlocutores, razonó extensamente las dos maneras básicas de traducir. Newman vindicó en ella el modo literal, la retención de todas las singularidades verbales; Arnold, la severa eliminación de los detalles que distraen o detienen, la subordinación del siempre irregular Homero de cada línea al Homero esencial o convencional, hecho de llaneza sintáctica, de llaneza de ideas, de rapidez que fluye, de altura. Esta conducta puede suministrar los agrados de la uniformidad y la gravedad; aquella, de los continuos y pequeños asombros».

30 V. García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, p. 41.

31 «O bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible, y hace que el lector se acerque a él; o bien deja lo más tranquilo posible al lector, y hace que el autor se acerque a él», F. Schleiermacher, *Teorías de la traducción: antología de textos*, p. 137.

32 Cfr. A. Popovič, *Problemy hudožestvennogo perevoda (Teória umleckého prekladu)* (1975), Moskvà, Vysšaja škola, 1980 (ed. it. *La scienza della traduzione. Aspetti metodologici. La comunicazione traduttiva*, Milán, Hoepli,

2006, pp. 48-49).
33 G. Toury, *Los estudios descriptivos de traducción y más allá. Metodología de la investigación en estudios de traducción*, Madrid, Cátedra, 2004, pp. 113ss.
34 C.R. Taber, E.A. Nida, *La traduction: théorie et méthode*, Londres, Alliance Biblique Universelle, 1971, p. 31. Cfr. E. Nida, «Teoría y práctica de la traducción», en *Sobre la traducción*, p. 284: «La mejor traducción es la que no parece una traducción».
35 V. García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, *op. cit.*, p. 43: «La regla de oro para toda traducción es, a mi juicio, *decir todo* lo que dice el original, *no decir nada* que el original no diga, y *decirlo todo con la corrección y naturalidad* que permita la lengua a la que se traduce».
36 M. Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», *op. cit.*, pp. 244-245: «Intentamos traducir la sentencia de Anaximandro. Esto exige que traslademos lo dicho en griego a nuestra lengua alemana. Para ello es necesario que, antes de toda traducción, nuestro pensar empiece por trasladarse o traducirse a sí mismo a lo dicho en griego. La traducción pensante hacia aquello que en la sentencia llega al lenguaje es el salto por encima del abismo. Tal abismo no consiste solo en la distancia histórico-cronológica de dos milenios y medio. El abismo es mucho más grande y profundo. Si es tan difícil saltarlo es, sobre todo, porque nos encontramos excesivamente cerca de su borde. Estamos tan cerca del abismo que no tenemos la suficiente distancia para tomar impulso para dar el salto».
37 Cfr. V. Costa, *Il movimento fenomenologico*, *op. cit.*, p. 65.
38 W. von Humboldt, «Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen» (1829), en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, sección 1, Berlín, Behr's Verlag, 1907, pp. 304-330.
39 J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* [curso de 1949-1950], en *Obras completas*, tomo X, Madrid, Taurus, 2010, p. 253: «No es, pues, sorprendente que en la lengua japonesa se haya llegado a suprimir esos dos pistoletazos —un poco, a veces un mucho, impertinentes— que son el *yo* y el *tú* en que inyecto, quiera o no, al prójimo mi personalidad y en el *tú* mi idea de la suya. Ambos pronombres han sido allí sustituidos por floridas fórmulas ceremoniales de suerte que, en vez de decir tú, se dice algo así como "la maravilla que hay ahí" y, en vez de decir yo, algo así como "la miseria aquí presente"».
40 Cfr. M.T. Cicerón, «De optimo genere oratorum»; trad. cast. de M. Menéndez y Pelayo, «Del mejor género de oradores», en *Obras completas de Cicerón*, 2 vols., Buenos Aires, Anaconda, 1946, vol. I, pp. 235-239.
41 A. Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, *op. cit.*, p. 41.
42 J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, París, Seuil, 1967, p. 312.
43 P. Salinas, *Largo lamento,* Madrid, Crítica, 2005, p. 166.
44 A. Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, *op. cit.*, p. 42.
45 Véase la expresión *Weltexzentrisch*, «excéntrico al mundo», contenida en M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, *op. cit.*, p. 111: «Una *doble* conducta [la metafísica y la religión] era posible al hombre después de este descubrimiento de la *contingencia del mundo* y del extraño ocaso de su propio ser, *excéntrico al mundo*».
46 J. Ortega y Gasset, «Miseria y esplendor de la traducción», en *Obras completas*, tomo V, Madrid, Taurus, 2006, p. 721: «Solo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción». Y más adelante: «Es cosa clara que el público de un país no agradece una traducción hecha en el estilo de su propia lengua. Para esto tiene de sobra con la producción de los autores indígenas. Lo que agradece es lo inverso: que llevando al extremo de lo inteligible las posibilidades de su lengua transparezcan en ella los modos de hablar propios del autor traducido. Las versiones al alemán de mis libros son un buen ejemplo de esto […]. Y es que mi traductora ha forzado hasta el límite la tolerancia gramatical del lenguaje alemán para transcribir precisamente lo que no es alemán en mi modo de decir. De esta manera el lector se encuentra sin esfuerzo haciendo gestos mentales que son los españoles. Descansa un poco de sí mismo y le divierte encontrarse un rato siendo otro» (p. 724). Otro tema scheleriano, como es el «movimiento», entendido como intención hacia valores más altos (M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, *op. cit.*, p. 217), conduce a Ortega a afirmar que el amor es emigración hacia el otro: «En el amar abandonamos la quietud y asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto» (*Estudios sobre el amor*, en *Obras completas*, tomo V, p. 460). Lo que, sin embargo, marca una diferencia relevante entre el deseo de estar siendo otro del lector de una traducción y el amante es que quien ama, emigra sí, pero, a diferencia del lector, no se divierte, sino que, al igual que el traductor, es activo y, en algunos casos si no en todos, sufrido. Y ello porque «el amor es un eterno insatisfecho. El deseo tiene un carácter pasivo, y en rigor lo que deseo al desear es que el objeto venga a mí. Soy centro de gravitación, donde espero que las cosas vengan a caer. Viceversa: en el amor todo es actividad […] y

en lugar de consistir en que el objeto venga a mí, soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa» (p. 458). Y más adelante: «Amar es vivificación perenne, creación y conservación *intencional* de lo amado» (p. 462). Ortega hace explícita referencia a Pfänder. Sobre la influencia del estudio de Pfänder «Zur Psychologie der Gesinnungen» [*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), pp. 325-404 y III (1916), pp. 1-125] en *Estudios sobre el amor*, cfr. N.R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, pp. 235ss. Se podría, en la estela de la distinción que establece Ortega entre la pasividad del deseo y la actividad del amor, indicar la siguiente proporción: la pasividad del deseo es a la voluntad de apropiación del autor por parte del lector como la actividad del amor es al esfuerzo por dejar ser al autor que cumple el traductor.

47 Para una reflexión sobre la «irrupción» como retorno inhóspito del otro, en la estela de Derrida, véase Á. Gabilondo, *La vuelta del otro*, *op. cit.*, p. 208: «Si la diferencia no se reduce a la diferencia de uno consigo mismo, ni simplemente a la de uno con otro, sino que es la experiencia viva de una irrupción —de la palabra y de la mirada— […] resulta singularmente importante no ya solo la irrupción de la multiplicidad de las lenguas en la lengua misma —la diferencia insignificante como condición de sentido—, sino la irrupción de la llamada lengua propia».

48 E. Coseriu, «L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico», en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Madrid, Gredos, 1977, pp. 13-61, en especial p. 23. Véase la rápida y eficaz historia del término que Coseriu ofrece unas páginas más adelante: «El término "arbitrario", referido al lenguaje, corresponde históricamente a la expresión aristotélica *katà synthéken*. […]. Las distintas etapas de la reinterpretación resultan asimismo bien establecidas: *katà synthéken*→*secundum placitum*→*ad placitum*→*ex arbitrio*→"arbitrario". Sin embargo, en lo conceptual, estas traducciones no coinciden con su primera base: *katà synthéken* significa propiamente "motivado históricamente"; *secundum placitum*, etc., en cambio, "inventado o impuesto intencionalmente" […]. Muy pronto interviene una nueva modificación en el empleo técnico de este término ["arbitrario"] en dirección al sentido negativo de la oposición aristotélica […] es decir, en dirección a la falta de motivación "natural"» (pp. 49-50).

49 W.D. Whitney, *Language and the Study of Language*, Londres, Trübner, 1870, p. 410, donde el lenguaje aparece definido como «a system of arbitrary signs for thought» y unas páginas antes como «a body of conventional signs» (p. 400).

50 E. Coseriu, «L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico», *op. cit.*, p. 24.

51 Sobre el nexo entre la poesía de Hölderlin y sus traducciones de Sófocles, cfr. G. Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Macerata, Quodlibet, 1995, pp. 103-104: «La historización de la lengua no podrá ser originaria si no a partir de la relación entre lo originario de lo propio y lo originario de lo extraño puesto en obra en la *Zwiesprache* histórica. Solo esta hará posible la transformación originaria, la transición de lo extraño a lo propio y entonces el devenir-doméstico en lo propio […]. Un poeta como Hölderlin ha poetizado desde una semejante *Zwiesprache* histórica; de este modo ha podido ser "poeta del poeta", y no un poeta cualquiera […]. Su *Zwiesprache* con el extraño ha tenido una forma muy concreta: ha sido, en el sentido más puro, traducción».

52 «Lanqand li jorn son lonc en mai»; trad. cast. «En mayo cuando los días son largos», en M. de Riquer, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 164.

Bibliografía

Adorno, T.W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1951 [trad. cast., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2001].

Amos, F.R., *Early Theories of Translation*, Nueva York, Columbia University Press, 1920.

Anz, W., «Die Stellung der Sprache», en H.G. Gadamer (ed.), *Das Problem der Sprache*, Múnich, Wilhelm Fink, 1967.

Arnauld, A. y Nicole, P., *La Logique ou l'Art de Penser* (1683), París, PUF, 1965.

Benveniste, É., «La nature des pronoms», en *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966 [trad. cast., «La naturaleza de los pronombres», en *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1997].

—, «De la subjectivité dans le langage», en *Problèmes de linguistique générale* [trad. cast., «De la subjetividad en el lenguaje», en *Problemas de lingüística general*].

Bergson, H., *Les Deux sources de la morale et de la religion*, París, PUF, 1932 [trad. cast. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996].

Berman, A., *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique,* París, Gallimard, 1984 [trad. cast., *La prueba de lo ajeno. Cultura y traducción en la Alemania romántica*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2004].

—, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* (1985), París, Seuil, 1999 [trad. cast., *La traducción y la letra o el albergue de lo lejano*, Buenos Aires, Dedalus, 2014].

Borges, J.L., «Las versiones homéricas», en *Discusión*, Buenos Aires, Emecé, 1957.

Bühler, K., *Die geistige Entwicklung des Kindes*, Jena, Fischer, 1921.

—, *Sprachtheorie*, *Die Darstellungsfunktion der Sprache* Jena, Fischer, 1965 [trad. cast., *Teoría del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente, 1950/Alianza Editorial, 1984].

Carnap, R., «Foundations of Logic and Mathematics», en *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, n. 3, Chicago, University of Chicago Press, 1947, pp. 1-71.

Cary, E., «Pour une théorie de la traduction», en *Diogène*, 40, 1962, pp. 96-120.

Cassinari, F., *Mondo esistenza verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (*1927-1930*)*, Nápoles, La città del sole, 2001.

Cassirer, E., *Sprache und Mythos*, Leipzig, Teubner, 1925.

—, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, Meiner, 2001 [trad. cast., *Filosofía de las formas simbólicas*, I: *El lenguaje*, México, FCE, 1998].

—, «Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt», en Id., *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburgo, Meiner, 1985.

Catford, J.C., *A linguistic Theory of Translation*, Londres, Oxford University Press, 1965.

Chomsky, N., *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, Cambridge, MIT Press, 1988 [trad. cast., *El lenguaje y los problemas del conocimiento. Conferencias de Managua*, Madrid, Visor, 1992].

Cicerón, M.T., «De optimo genere oratorum» [trad. cast., «Del mejor género de oradores», en *Obras completas de Cicerón*, 1, Buenos Aires, Anaconda, 1946, I, pp. 235-239].

Cohen, H., *Ethik des reinen Wollen* (1907), en *Werke*, Hildesheim-Nueva York, Georg Olms Verlag, 1981.
Coseriu, E., «L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico», en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Madrid, Gredos, 1977, pp. 13-61.
—, «Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción», en *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid, Gredos, 1991, pp. 220 ss.
Costa. V., *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milán, Vita e Pensiero, 1993.
—, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Milán, Jaca Book, 1996.
—, «Volerne sapere. Intenzionalità e produzione di significato», epílogo a la edición italiana de J. Derrida, *La Voix et le Phénomène* (1967), trad. it., Milán, Jaca Book, 1997, pp. 147-173.
—, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milán, Vita e Pensiero, 1999.
—, «Dal trascendentale al differire», epílogo a la edición italiana de J. Derrida, *La phénomenologie et la clôture de la metaphysique. Introduction* à *la pensée de Husserl* (2000), trad. it., *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, Milán, La Scuola, 2016.
—, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Roma, Carocci, 2010.
—, *Il movimento fenomenologico*, Milán, La Scuola, 2014.
Davidson, D., «Truth and Meaning» (1967), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 17-36.
—, «Radical Interpretation» (1973), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp. 125-140.
—, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» (1974), en *Inquiries into Truth and Interpretation,* pp. 183-190.
—, «Thought and Talk» (1975), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp. 155-170.
—, «Rational Animals», en *Dialectica*, vol. 36, n. 4, 1982, pp. 317-327.
Dennett, D. C., *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the meanings of life*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995 [trad. cast., *La peligrosa idea de Darwin*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999].
Derrida, J., *L'Écriture et la Différence*, París, Le Seuil, 1967.
—, «Limited Inc a b c…», en *Limited Inc.* (1988), París, Galilée, 1990.
—, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, París, Galilée, 1996 [trad. cast., *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Buenos Aires, Manantial, 1997].
Doherty, J.E., *Sein, Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*, Bonn, Bouvier, 1972.
Dreyfus, H. y Dennett, D., «Did Deep Blue's Win over Kasparov Prove that Artificial Intelligence Has Succeeded? A Debate», en S. Franchi y G. Guzeldere (eds.), *Mechanical Bodies, Computational Minds. Artificial Intelligence from Automata to Cyborgs*, Cambridge, MIT Press, 2005, pp. 264-279.
Dummett, M., *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
—, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
Eliade, M., *Images et symboles: essais sur le symbolisme mágico-religieux*, París, Gallimard, 1952 [trad. cast., *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus, 1999].
—, *Le Sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965 [trad. cast., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998].
Eliot, T.S., *The Waste Land* (1922) [trad. cast., *La tierra baldía*, Barcelona, Círculo de lectores, 2001].
Evans, G., *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
Ferrari, M., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Florencia, Olschki, 1996.
Ferraris, M., *Goodbye Kant. Cosa resta della* «*Critica della ragion pura*», Milán, Bompiani, 2004.
—, *L'ermeneutica*, Bari, Laterza, 1998.
Ferrero, G., *Les Lois psychologiques du Symbolisme*, París, Alcan, 1895.
Feyerabend, P.K., *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londres, NLB, 1975 [trad. cast., *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1986].
Fodor, J.A., *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Franzini, E., *Verità dell'immagine*, Milán, Il castoro, 2004.
Frege, «Über Sinn und Bedeutung», primero en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892.
—, «Der Gedanke. Eine logische Untersuchung», en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 2, 1918-1919.
Gabilondo, A., *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Trotta, 2001.
Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960 [trad. cast., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993].
Gaos, J., «Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo», en *Obras completas*, III: *Ideas de la filosofía (*1938-1959*)*, México, UNAM, 2000.
García Yebra, V., *Teoría y práctica de la traducción*, , Madrid, Gredos, 1982.
Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973 [trad. cast., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992].
Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1950), Wiebelsheim, AULA, 2004.
Giometti, G., *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Macerata, Quodlibet, 1995.
Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1985 [trad. cast., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998].
Hahn, H., Neurath, O. y Carnap, R., *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Viena, 1929.
Heidegger, M., «Neuere Forschungen über Logik» (1912), en *Frühe Schriften*, GA 1, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1978.
—, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914), en *Frühe Schriften*.
—, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), en *Frühe Schriften*.
—, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), GA 56-57, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1987.
—, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), GA 63, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1988 [trad. cast., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000].
—, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923-1924), GA 17, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1994 [trad. cast., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2008].
—, *Platon: Sophistes* (WS 1924-25), GA 19, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1992.
—, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), GA 20, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1979 [trad. cast., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006].
—, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), GA 21, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1976 [trad. cast., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004].
—, *Sein und Zeit* (1927), Tubinga, Niemeyer, 1984 [trad. cast., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012].
—, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (SS 1928), GA 26, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1978 [trad. cast., *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009].
—, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928-29), GA 27, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1996.
—, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1973 [trad. cast., *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996].
—, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929-30), GA 29-30, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1983 [trad. cast., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007].
—, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (SS 1934), GA 38, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1998.
—, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (WS 1935-1936), GA 41, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1984 [trad. cast., *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios transcendentales de Kant*, Gerona, Palamedes, 2009].
—, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme" der „Logik"* (WS 1937-1938), GA 45, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1992 [trad. cast., *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, Granada, Comares, 2008].
—, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung Über den Ursprung der Sprache*, [Oberseminar Sommersemester 1939] en GA 85, Frankfurt del Meno,

Klostermann, 1999.
—, «Der Spruch des Anaximander» (1946), en *Holzwege* (1935-1946), GA 5, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1977 [trad. cast., «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010].
—, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque.*
—, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1944 [trad. cast., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2009].
—, *Brief über den Humanismus* (1946), en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1976 [trad. cast., *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 26-27].
—, «…dichterisch wohnet der Mensch…» (1951), en *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Pfullingen, Neske, 1954 [trad. cast., «…Poéticamente habita el hombre…», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994].
—, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957 [trad. cast., *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 2003].
—, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959 [trad. cast., *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1990].
—, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961 [trad. cast., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005].
—, *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (1962), St. Gallen, Erker, 1989.
—, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Niemeyer, 1966 [trad. cast., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa].
—, *Was heißt Denken?,* Tubinga, Niemeyer, 1997 [trad. cast.,¿Qué significa pensar? Madrid, Trotta, 2005].
—, *Zollikoner Seminare*, GA 89, Frankfurt a. M., Klostermann, 2006 [trad. cast., *Seminarios de Zollikon*, México, Herder, 2013].
Herder, J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache welche den von der Königlichen Akademie der Wissenschaften für das Jahr* 1770 *gesetzten Preis erhalten hat*, Berlín, Voss, 1772 [trad. cast., *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en Id., *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 131-232].
Hofstadter, D.R., «Speechstuff and Thoughtstuff: Musing on the Resonances Created by Words and Phrases via the Subliminal Perception of theit Buried Parts», en S. Allen (ed.), *Of Thoughts and Words: The Relation between Language and Mind. Proceedings of the Nobel Symposium* 92, Londres/Nueva Jersey, World Scientific, 1995.
Hübner, A.W.E., *Existenz und Sprache. Überlegungen zur hermeneutischen Sprachauffassung von Martin Heidegger und Hans Lipps*, Berlín, Duncker und Humblot, 2001.
Humboldt, W. von, «Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen» (1829), en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, sección 1, Berlín, Behr's Verlag, 1907, pp. 304-330.
Husserl, E. *Aufsätze und Rezensionen (*1890-1910*)*, *Husserliana*, vol. XXII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979.
—, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, vol.XIX/1, La Haya, Nijhoff, 1984 [trad. cast., *Investigaciones lógicas*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1929, 1982].
—, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofía fenomenologica*, Turín, Einaudi, 2002.
—, Ms. B I 5 1.
—, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen* 1906-07*)*, *Husserliana*, vol. XXIV, La Haya, Nijhoff, 1984.
—, *Vorbereitende Betrachtungen zur Vorlesung über Transzendentale Logik* (Ergänzender Text IV), en *Formale und transzendentale Logik*. *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Husserliana*, vol. XVII, La Haya, Nijhoff, 1974, pp. 369-370.
Ignatow, A., *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Meisenheim, Hain, 1979.
Jaeger, H., *Heidegger und die Sprache*, Berna/Múnich, Francke, 1971.
Jakobson, R., «Linguistics and Poetics», en *Style in language* [trad. cast., «Lingüística y poética», en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975].
—, «On Linguistic Aspects of Translation», Cambridge, Harvard University Press, 1959, pp. 232-239 [trad. cast., «Sobre los aspectos lingüísticos de la traducción», en D. López García (ed.), *Teorías de la traducción:*

antología de textos, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 494-502].
Köhler, W., *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlín, Springer, 1921.
Lafont, C., *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1994.
Langer, S., *Feeling and Form. A Theory of Art developed from «Philosophy in a New Key»*, Nueva York, Scribner, 1953.
Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982.
Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1964 [trad. cast., *Antropología estructural*, Buenos Aires, Paidós, 1995].
—, *Myth and Meaning*, Londres, Routledge, 1978 [trad. cast., *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 2007].
Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne*, París, Les Éditions de Minuit, 1979 [trad. cast., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987].
MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Carus Publishing Company, 1999 [trad. cast., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001].
Malamoud, C., *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japan e dans le monde indien*, París, EHESS, 1988.
Marty, A., *Über den Ursprung der Sprache*, Würzburg, A. Stuber's Bucherhandlung, 1875.
—, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle, Niemeyer, 1908.
Mazzarella, E. *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Nápoles, Guida, 1993.
McDowell, J., *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1996 [trad. cast., *Mente y mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003].
Morin, E., *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, París, Seuil, 1973.
Mounin, G., *Teoria e storia della traduzione*, Turín, Einaudi, 1965.
Neruda, P., «Sed de ti», en *Todo el amor*, Florencia, Passigli, 2010.
Newman, F.W., *Homeric Translation in Theory and Practice*, Williams & Norgate, Londres, 1861.
Nida, E. y Taber, C., *The Theory and Practice of Translation,* Londres, United Bible Societies, 1969 [trad. cast., *Teoría y práctica de la traducción*, en *Sobre la traducción*, Madrid, Cátedra, 2012].
Orringer, N. R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
Ortega y Gasset, J., «Miseria y esplendor de la traducción» [artículos publicados en *La Nación*, 1937], en *Obras completas*, V, Madrid, Taurus, 2006.
—, *El hombre y la gente* [curso de 1949-1950], en Id., *Obras completas*, X, Madrid, Taurus, 2010.
—, *Estudios sobre el amor* [original en folletones en el diario *El Sol*, 1926-1927], en *Obras completas*, V, Madrid, Taurus, 2006.
Pfänder, A., «Zur Psychologie der Gesinnungen», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), pp. 325-404 y III (1916), pp. 1-125.
Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, *Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlín, de Gruyter, 1975.
Popovič, A., *Problemy hudožestvennogo perevoda (Teória umleckého prekladu)* (1975), ed. it., *La scienza della traduzione. Aspetti metodologici. La comunicazione traduttiva*, Milán, Hoepli, 2006.
Prete, A., *All'ombra dell'altra lingua. Per una poetica della traduzione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2011.
Quine, W.V.O., «Meaning and Translation», en R.A. Brower (ed.), *On Translation*, Cambridge, Harvard University Press, 1959 [trad. cast., «Significado y traducción», en L.M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos-Universidad de Murcia, 1991].
—, *Word and Object*, Cambridge, MIT Press, 1960 [trad. cast., *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968].
Ricœur, P., *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969 [trad. cast., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003].
—, «Défi et bonheur de la traduction», discurso pronunciado en el Institut Historique Allemand, 1997, en *Sur la*

traduction, París, Bayard, 2004 [trad. cast., «Desafío y felicidad de la traducción», en *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 15-28].
Riquer, M., de *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Ariel, 1992.
Ruggenini, M., «Heidegger, dalla fenomenologia all'ermeneutica», en V. Melchiorre (ed.), *I luoghi del comprendere*, Milán, Vita e Pensiero, 2000.
—, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Génova, Marietti, 1992.
Salinas, P., *Largo lamento: El cuerpo, fabuloso*, ed. it., *Il corpo, favoloso. Lungo lamento*, Florencia, Passigli, 2015.
Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1922 [trad. cast. *Curso de linguística general*, Buenos Aires, Losada].
Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Berna, Francke, 1980 [trad. cast., *Ética,* Madrid, Caparrós, 2001].
—, «Zur Idee des Menschen», en *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, *GW*, 3, Berna, Francke, 1955, pp. 173-195.
—, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen, 1923 [trad. cast., *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005].
—, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reichl Verlag, 1928 [trad. cast., *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1994].
Schleiermacher, F., «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzen», en *Sämmtliche Werke, Dritte Abtheilung: zur Philosophie,* Berlín, Reimer, 1838, pp. 207-245 [trad. cast. en D. López García (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos,* Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996].
Schlick, M., «Meaning and Verification», en *The Philosophical Review*, vol. xlv, 4, 1936, pp. 339-369.
Searle, J.R., *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, Nueva York, Basic Books, 1998.
Stumpf, C., «Über den Begriff der Gemütsbewegung», en *Zeitsschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 21, 1899, luego retomado en C. Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig, J. A. Barth, 1928.
Taber, C.R.E. y Nida. A., *La traduction: théorie et méthode*, Londres, Alliance Biblique Universelle, 1971.
Toury, G., *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam-Filadelfia, John Benjamins Publishing Company, 1995 [trad. cast., *Los estudios descriptivos de traducción y más allá. Metodología de la investigación en estudios de traducción*, Madrid, Cátedra, 2004].
—, *In search of a Theory of Translation*, Tel Aviv, Porter Institute for Poetics and Semantics, 1980.
Tugendhat, E., «Zeit und Sein in Heideggers *Sein und Zeit*», en E. Tugendhat, *Aufsätze* 1992-2000, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2001.
Vandevelde, P., *Être et discours. La question du langage dans l'itinéraire de Heidegger (*1927-1938*)*, Bruselas, Académie royale de Belgique, 1994.
Vega, M.A., *Textos clásicos de Teoría de la Traducción*, Madrid, Cátedra, 1994.
Volpi, F., «La question du logos chez le Jeune Heidegger», en J.F. Courtine (ed.), *Heidegger* 1919-1929. *De l'herméneutique de la facticité à la metaphysique du Dasein*, París, Vrin, 1996.
Vygotskij, L.S., *Myšlenie i reč. Psichologičeskie issledovanija*, Moscú, Gosudarstvennoe Social'no-Ekonomičeskoe Izdatel'stvo, 1934 [trad. cast., *Pensamiento y lenguaje*, en *Obras escogidas*, II, Madrid, Visor, 2014].
West, C.B., «La théorie de la traduction au XVIII siècle», en *Revue de Littérature Comparée*, 12, 1932, pp. 330-355.
Whitney, W.D., *Language and the Study of Language*, Londres, Trübner, 1870.
Whorf, B.L., *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MIT Press, 1956 [trad. cast., *Lenguaje, pensamiento y realidad: selección de escritos*, Barcelona, Barral, 1971].
Wiener, N., *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt del Meno, Metzner, 1952.
Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Londres, Routledge & Kegan, 1922 [trad. cast., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2010].

—, *Philosophische Untersuchungen* (1953) [trad. cast., *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Altaya, 1999].
—, *The Big Typescript*, Viena, Sprinter, 2000.

Índice de nombres

Adorno, T.W.
Allen, St.
Amos, F.R.
Anaxágoras
Anaximandro
Anz, W.
Aristóteles
Arnauld, A.
Arnold, M.

Bellini, G.
Benveniste, E.
Bergson, H.
Berman, A.
Borges, J.L.
Bühler, K.

Carnap, R.
Cary, E.
Cassinari, F.
Cassirer, E.
Catford, J.C.
Celan, P.
Chomsky, N.
Cicerón
Cohen, H.
Coseriu, E.
Costa, V.
Courtine, F.,

Darwin, C.
Davidson, D.

Dennett, D.C.
Derrida, J.
Doherty, J.E
Dreyfus, H.
Dummett, M.

Einstein, A.
Eliade, M.
Eliot, T.S.
Evans, G.

Ferrari, M.
Ferraris, M.
Ferrero, G.
Feyerabend, P.K.
Fodor, J.A.
Franchi, S.
Francisco, san
Franzini, E.
Frege, G.

Gabilondo, A.
Gadamer, H.G.
Gaos, J.
García Yebra, V.
Geertz, C.
Gehlen, A.
Giometti, G.
Goethe, J.W.
Guzeldere, G.

Habermas, J.
Hahn, H.
Held, K.
Herder, J.G.
Hikmet, N.
Hofstadter, D.R.
Hölderlin, F.
Homero
Hübner, A. W. E.
Humboldt, W. von
Husserl, E.

Ignatow, A.

Jaeger, H.
Jakobson, R.

Kant, I.,
Kasparov, G.
Köhler, W.

Lafont, C.
Langer, S.
Lévinas, E.
Lévi- Strauss, C.
Lipps, H.
López García, D.
Lyotard, J.-F.

MacIntyre, A.
Malamoud, C.
Marty, A.
Mazzarella, E.
McDowell, J.
Melchiorre, V.
Melle, U.
Mollo, M.L.
Morin, E.
Mounin, G.

Neruda, P.
Neurath, O.
Newman, F.E.
Nicole, P.
Nida, E.
Nietzsche, F.
Novalis, X.

Orringer, N.
Ortega y Gasset, J.

Pfänder, A.
Platon, X.
Plessner, H.
Popovi, A.
Prete, A.

Quine, W. V.O.

Rickert, H.
Ricœur, P.
Riquer, M. de
Rivera, J.E.
Ruggenini, M.
Russell, B.

Salinas, P.
San Martín, J.
Saussure, F.
Scheler, M.
Schlegel, F.,
Schleiermacher, F.
Schlick, M.
Searle, J.
Stumpf, C.

Taber, C.R.
Toury, G.
Tugendhat, E.

Valdés Villanueva, L.M.
Vandevelde, P.
Vega, M.A.
Volpi, F.
Vygotskij, L.S.

West, C.B.
Whitney, W.D.
Whorf, B.L.
Wiener, N.
Wittgenstein, L.

Zubiri, X.

Información adicional

Acerca de Heidegger se ha escrito muchísimo. Sin embargo, hay una faceta del pensador alemán que ha sido poco tratada y que no se incluye como uno de sus temas habituales: en el plano trascendental desde el que se describe la experiencia humana, Heidegger parece sugerir la necesidad de cuestionar el origen del discurso, sus formas, sus cambios a través del tiempo, y cómo se podría construir en sus formas actuales y en sus límites históricos y sistemáticos.

Experiencia y habla mantiene un enfoque nada usual de Heidegger. Al evitar abordar directamente los grandes temas ontológicos para concentrarse en los temas antropológicos «que pueden parecer, a primera vista, marginales», Vincenzo Costa da un valor apasionante y original a esta obra en la que se plantea la cuestión del nexo entre la experiencia y el habla a partir de Heidegger. El libro resulta muy adecuado tanto para todo aquel lector que quiera una introducción a esta novedosa y desconocida faceta del pensamiento de Heidegger como también para todo aquel que requiera de una presentación sencilla a la filosofía del lenguaje.

VINCENZO COSTA (San Cono, Catania, 1964) es profesor de filosofía contemporánea y de filosofía teórica en la Università degli studi del Molise, en Campobasso. Hizo su tesis doctoral sobre la teoría de la reducción fenomenológica de Husserl bajo la dirección de Giovanni Piana. Actualmente combina la actividad docente con la investigación académica, en la que estudia sobre la fenomenología de Heidegger y la relación entre fenomenología y neokantismo.

OTROS TÍTULOS

Martin Heidgger
El arte y el espacio
Camino de campo. Der feldweg
Ejercitación en el pensamiento filosófico
La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Peter Trawny
Martin Heidegger. Una introducción crítica

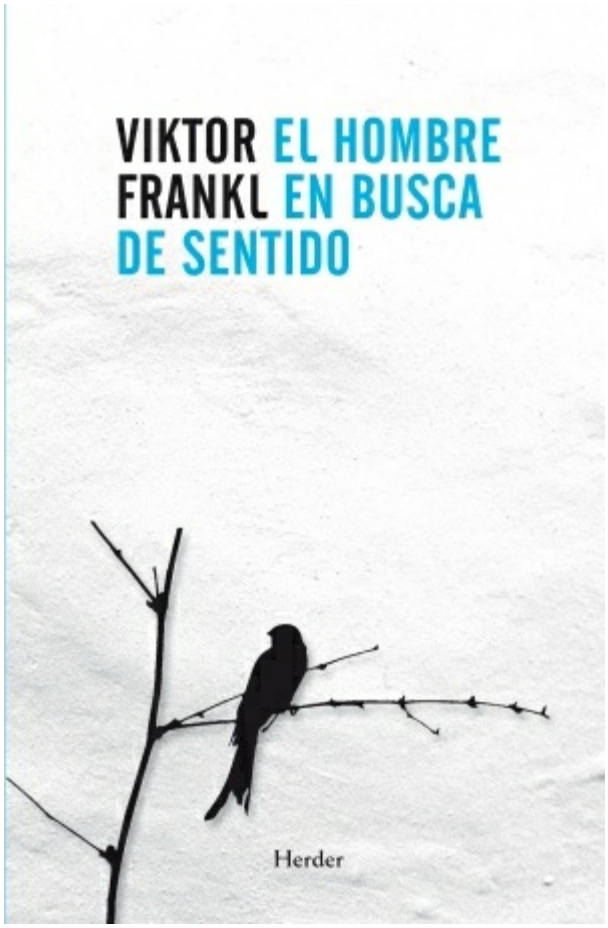
Fuga del error. La an-arquía de Heidegger
Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos

Jesús Adrián Escudero
Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1
Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 2
El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927
Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana

Martin y Fritz Heidegger
Correspondencia 1930-1949

Hannah Arendt y Martin Heidegger
Correspondencia Arendt / Heidegger

Rudolf Bultmann y Martin Heidegger
Correspondencia 1925-1975


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

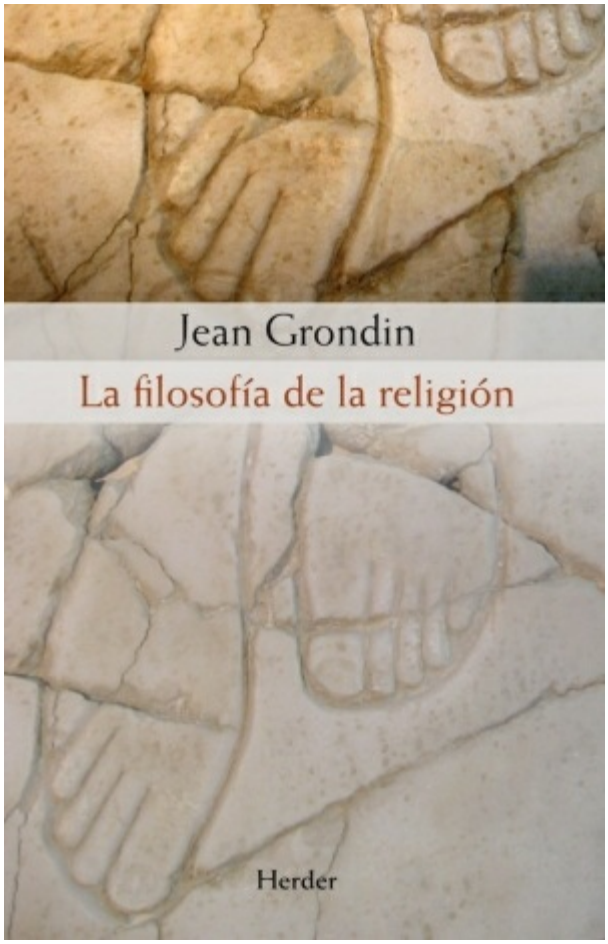
El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Nueva traducción"El hombre en busca de sentido" es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

Cómpralo y empieza a leer


Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

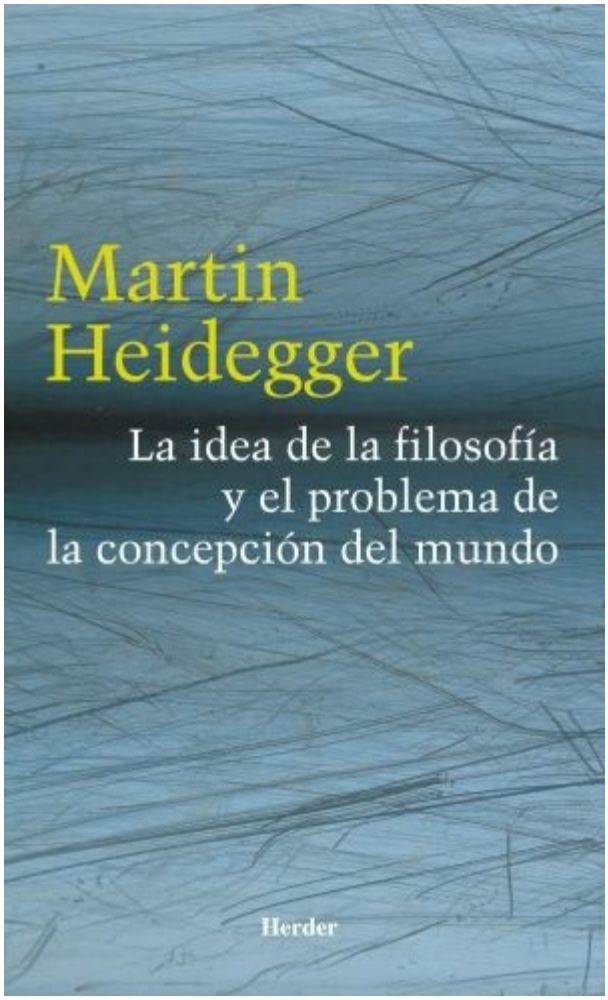
La filosofía de la religión

Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva. La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL
NO
Decir no, por amor
Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos
Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común. Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
SEGUNDA EDICIÓN AMPLIADA
Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul
9788425438578
120 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

La segunda edición, ampliada con dos nuevos capítulos, del indiscutible bestseller de Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras de los últimos años. En este ensayo Han expone una de sus tesis principales: la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma, un exceso de positividad que está conduciendo a una sociedad del cansancio. Según el autor, toda época tiene sus enfermedades emblemáticas. Así, hay una época bacterial que toca a su fin con la invención del antibiótico. A pesar del manifiesto miedo a la pandemia gripal, actualmente no vivimos en la época viral. La hemos dejado atrás gracias a la técnica inmunológica. El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. La depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, sino estados patológicos que siguen a su vez una dialéctica, pero no una dialéctica de la negatividad, sino de la positividad, hasta el punto de que cabría atribuirles un exceso de esta última.

Cómpralo y empieza a leer

Índice

Portada 2
Créditos 3
Índice 4
Dedicatoria 6
PRÓLOGO 7
NOTA DE LA TRADUCTORA 12
Cita 14
INTRODUCCIÓN 15
1. LA DIFERENCIA ANTROPOLÓGICA Y LA CUESTIÓN DE LA ANIMALIDAD 24
§ 1. La esencia del hombre y la animalidad 24
§ 2. El rechazo de la determinación teológica y la crítica a Scheler 26
§ 3. Hombre y animalidad: la cuestión del utensilio 28
§ 4. Los límites de la inteligencia sensomotora y la noción de mundo como totalidad 30
§ 5. «Siendo en un mundo», el hombre es histórico 32
§ 6. El hombre se relaciona consigo mismo confrontándose con sus posibilidades 33
§ 7. La esencia metafísica del ser humano es el tiempo 34
§ 8. La diferencia entre el hombre y el animal no reside en la inteligencia, sino en el ser abierto a la totalidad 36
§ 9. También los animales tienen costumbres, pero no un sentido de lo posible, a saber, del sí mismo 39
§ 10. En qué sentido el animal no tiene una relación con el tiempo 42
§ 11. El hombre es temporal porque tiene un lenguaje 43
§ 12. El hombre tiene un mundo porque se relaciona con el lenguaje 44
§ 13. El gesto y la palabra: no hay un origen natural del lenguaje 46
2. COMUNICAR Y SIGNIFICAR 51
§ 14. Significados y palabras 51
§ 15. Los significados no son innatos 52
§ 16. Las palabras no nos informan acerca de los estados mentales de quien habla, sino acerca de aquello de lo que se discute 54
§ 17. Expulsar los pensamientos de la mente no significa colocarlos en un tercer 55

reino, sino en el mundo-ambiente 55

§ 18. En el lenguaje hay que separar el aspecto comunicativo del semántico, que radica en el sujeto práctico 58
§ 19. El lenguaje es la unidad de las palabras y de lo que en ellas se anuncia 60
§ 20. El discurso es el lenguaje que indica posibilidades de acción en un contexto de sentido 62
§ 21. La esencia del lenguaje consiste en el movimiento que desde el significado va hacia la palabra 63
§ 22. Ejemplificación de la función del discurso en base a la deixis «yo-aquí» 64

3. LENGUAJE, EXPERIENCIA Y ESQUEMA CONCEPTUAL 69
§ 23. La esencia del lenguaje no es la nominación 69
§ 24. Los significados hallan su origen en la experiencia 71
§ 25. De la espontaneidad de los conceptos a la pasividad del ser interpelados 73
§ 26. Comprensión, habilidad práctica y máquinas cibernéticas 76
§ 27. Aprender un lenguaje no significa desarrollar costumbres 78
§ 28. Con el lenguaje el hombre se abre a la totalidad de las remisiones 81
§ 29. El discurso saca a la luz posibilidades de acción 83
§ 30. En la predicación es posible usar las palabras sin comprender su significado 84
§ 31. En el «Se» el lenguaje se convierte en esquema conceptual: comprensión versus interpretación 85

4. COMPRENSIÓN Y TRADUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL OTRO 91
§ 32. Conocimiento y experiencia 91
§ 33. Significado y verificación 93
§ 34. Intención, significado y reglas de uso 96
§ 35. La primacía de los enunciados de acción sobre las aserciones 99
§ 36. Creencia, idiolectos y significado 100
§ 37. Posibilidades y límites de la traducción 103
§ 38. La contaminación originaria: significados y significantes 105
§ 39. En torno a una no arbitrariedad del signo 106
§ 40. El lenguaje del otro 108
§ 41. Diálogo y alteración 109

5. EL LENGUAJE QUE ABRE EL MUNDO 113
§ 42. Cada utensilio es una obra de arte 113
§ 43. Símbolo y mundo 114

§ 44. Emociones y palabras 116
§ 45. El uso poético del lenguaje y el abrirse de una totalidad 120
EPÍLOGO. EL AMOR DE LEJOS. PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA TRADUCCIÓN 124
BIBLIOGRAFÍA 137
ÍNDICE DE NOMBRES 144
Información adicional 148