

LENGUAJE Y SIGNIFICADO EN "EL SER Y EL TIEMPO" DE HEIDEGGER

1. *El concepto de la fenomenología*

Se ha dicho alguna vez, y por persona de la mayor autoridad, que la historia de la filosofía en el siglo xx es, en gran parte, la historia de la noción de sentido o significación. Y esto vale, por supuesto, no solamente para las corrientes filosóficas dominantes en los países de habla inglesa. En un artículo anterior publicado en este mismo *Anuario*, nos hemos ocupado del tema a propósito de Edmund Husserl y con especial referencia a sus *Investigaciones lógicas*. Ahora estudiaremos el punto de vista que Martin Heidegger expone en *Sein und Zeit* sobre la noción de significación, con las consecuencias que implica sobre algunos problemas del lenguaje.

Es indudable que Heidegger tiene presentes las tesis de Husserl, y que seguramente el alcance de sus afirmaciones se puede medir mejor teniendo en cuenta esta relación con todo su detalle. Pero no podemos detenernos aquí en hacer todos los señalamientos que fuera pertinente. A manera de advertencia, llamamos la atención del lector sobre esta relación obvia y sobre las declaraciones expresas de Heidegger, lo mismo en su obra fundamental que en algún texto posterior. Numerosas referencias de *Sein und Zeit* aluden principalmente a los trabajos de Husserl publicados antes de 1927, pero también al trato personal y al conocimiento de escritos inéditos.¹ En un texto reciente, redactado para servir de prólogo al libro de Richardson, insiste Heidegger en la importancia que tuvieron, para su propio desarrollo intelectual, las conversaciones con Husserl y la práctica reiterada del método fenomenológico.² Por un lado el estudio de la filosofía griega, a que Heidegger había sido conducido en especial por las investigaciones de Brentano sobre los diversos significados del ser en Aristóteles, le habían llevado a mantener siempre ante su vista la cuestión acerca del ser. Y si la fenomenología aparecía como el método por excelencia de la filosofía, mientras que la tradición mostraba que desde los tiempos antiguos el problema decisivo de la filosofía era la cuestión del ser, entonces el tema del ser debía permanecer como el tema propio de la fenomenología. Desde esta perspectiva fue posible la inter-

¹ Todas las citas de *Sein und Zeit* se refieren a la octava edición de Max Niemeyer, Tubinga, 1957. Pero la traducción de los términos heideggerianos que empleamos en el texto sigue sin variación alguna la establecida por el Dr. José Gaos en la edición castellana de *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, México, 1962.

² William J. Richardson: *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*. Preface by Martin Heidegger, Martinus Nijhoff, La Haya, 1963.

pretación de algunos conceptos de la filosofía griega —entre ellos precisamente *logos* y *fenómeno*—, en el sentido adecuado para presentar un primer concepto de fenomenología simplemente como el método para permitir que un ente se muestre tal como se muestra por sí mismo, en sí mismo.

Destacar el ser de los entes y explicarlo, tal es el problema de la ontología y el tema mismo de *El ser y el tiempo*. Pero la ontología, según Heidegger, sólo es posible como fenomenología. O mejor dicho, la ontología y la fenomenología no son sino la filosofía misma definida respectivamente por su objeto y por su método. Y con esto no se adscribe el tratado ni a una dirección ni a una posición filosóficas, porque la fenomenología no es ninguna de las dos cosas. La expresión “fenomenología” significa primariamente el concepto de un método cuya máxima puede formularse así: “¡a las cosas mismas!”³ Este preconceito o primer concepto de la fenomenología, queda esbozado en la *Introducción* de la obra en forma de exégesis dogmática, según dice el propio Heidegger, pero más tarde intenta su comprobación fenoménica precisamente al tratar de los fundamentos ontológicos de la verdad. A diferencia de este primer concepto del que nos ocuparemos aquí, Heidegger anuncia, al tratar de la génesis ontológica de la conducta teórica, el desarrollo de una idea de la fenomenología junto con el desarrollo de los problemas centrales del sentido del ser y de la conexión entre el ser y la verdad, que quedó relegado a la segunda mitad no publicada de *El ser y el tiempo*.

Para aclarar el sentido de la máxima arriba citada, Heidegger busca apoyo en el significado vulgar de las expresiones y se remonta a los términos griegos. *Fenómeno* quiere decir en griego: lo patente por sí mismo, lo que se muestra en sí mismo. Ésta es la interpretación primitiva y positiva del término, sobre la cual se funda como forma derivada aquella otra que alude a lo que “tiene aspecto de...” o lo que “parece ser...”, lo cual es una manera de mostrarse algo como lo que no es, de no mostrarse en sí mismo. Ambas interpretaciones se distinguen de la mera apariencia y del aparecer, oscuro concepto de múltiples sentidos que, sin embargo, no es nunca un mostrarse como el fenómeno, sino un puro anunciarse a través de un indicio, de una perturbación, de algo que permanece en sí mismo encubierto. También el término *logos* tiene en griego una significación fundamental que se traduce literalmente por “habla”. Si se rechazan las arbitrarias interpretaciones de la tradición filosófica que entienden *logos* como razón, juicio, concepto, definición, proposición o fundamento, se descubre su significación primaria como “habla”, en el sentido de que hace patente aquello de que se habla. Aristóteles se ha referido a esta función “apofántica” que consiste en permitir ver algo mostrándolo, en sacar al ente de su ocultamiento, descubriéndolo mediante el *logos*. Precisamente porque en esto consiste su función primaria, es posible hablar del *logos* como razón; y es posible también decir que el

³ Heidegger: *Sein un Zeit*, p. 27.

logos es verdadero o falso, aunque no pueda ser considerado como el lugar primario de la verdad.⁴

Puestos en relación los dos términos, *fenómeno* y *logos*, resultará que "fenomenología" quiere decir: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo. Éste es el sentido formal de la disciplina llamada fenomenología. Pero si lo mismo el concepto vulgar que el formal, autorizan a llamar fenomenología a todo mostrar un ente tal como se muestra a sí mismo, es posible hallar un fenómeno determinado que sea por esencia el tema necesario de la investigación fenomenológica: aquello que en primer lugar e inmediatamente no se muestra, pero que pertenece por esencia a lo que regular e inmediatamente se muestra, de tal manera que constituye su sentido y fundamento. Y esto no es, según ha dicho Heidegger al tratar de la necesidad de reiterar la pregunta ontológica, tal o cual ente, la forma de acceder al tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende que lo que se muestra al trabajo metódico de la investigación es precisamente el ser de los entes y su sentido, sus modificaciones y derivados.⁵ Tales son, por excelencia, los fenómenos de la fenomenología, y la tarea metodológica consistirá simplemente en ponerlos en libertad: tras los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno. Y justo porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente, se requiere del procedimiento fenomenológico. De ahí la consecuencia ya anunciada: la ontología sólo es posible como fenomenología.

El análisis de la estructura formal de la pregunta que interroga por el ser, de que se ocupa Heidegger en el primer capítulo de la *Introducción*, ha permitido mostrar que la pregunta se dirige precisamente a los entes. Con esta palabra designamos muchas cosas: ente es todo aquello de que hablamos, todo aquello que mentamos de cualquier manera, frente a lo cual nos conducimos de algún modo; y también aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. Pero no en todos los entes debe leerse el sentido del ser, piensa Heidegger que ha de elegirse un ente ejemplar: aquel ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos.

El preguntar expresamente por el ser, exige de manera previa un adecuado análisis de este ente óntica y ontológicamente señalado: el "ser ahí". Es un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va éste su ser*, lo cual quiere decir que el "ser ahí" se comprende en su ser de un modo más o menos expreso. Se comprende a sí mismo el "ser ahí" partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o de no serlo. Y como un ingrediente de la comprensión de la existencia, al "ser ahí" le es inherente con igual originalidad un comprender el ser de todos los entes. Tal comprensión es también

⁴ *Op. cit.*, pp. 28-34.

⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

una determinación del ser del "ser ahí", y en ella radica su preeminencia. Aclarar lo anterior exige el estudio de todo el complejo de estructuras que constituyen propiamente el ser del ente que existe, lo cual es indispensable porque en la idea de tal constitución está ya implícita la idea del ser. De ahí que una *ontología fundamental* tenga que buscarse en la analítica existencial del "ser ahí", de donde podrán surgir las ontologías que tienen por tema otros entes cuya forma de ser es distinta. Estas ontologías encuentran su fundamento y su motivo en la estructura del "ser ahí".⁶

Hemos dicho que el "ser ahí" se comprende siempre a sí mismo a partir de su existencia, es decir, de una posibilidad de ser él mismo o de no serlo. Por esto Heidegger lo caracteriza con algunas notas —cuyo alcance no vamos a esclarecer aquí— que conviene registrar. La esencia del "ser ahí", hasta donde puede hablarse de esencia, está en su *existencia*; es decir, sus caracteres no son peculiaridades presentes en él, aspectos simplemente presentes de un objeto ante los ojos, sino modos de ser posibles concretos, posibilidades en un sentido existencial. Por el hecho de ser en cada caso su posibilidad, este ente no puede ser tomado como caso ejemplar de un género de entes, sino que es en cada caso mío y siempre en uno u otro modo de ser concreto. Estos dos caracteres del "ser ahí", la preeminencia de la existencia sobre la esencia y el ser en cada caso mío, indican que un análisis de este ente llevará el sentido metódico de la descripción al terreno de la *interpretación*: la fenomenología del "ser ahí" es hermenéutica en el significado primitivo de la palabra. Pero además, el análisis se enfrentará a un sector peculiar de fenómenos que debe ser comprendido sobre la base de aquella estructura que Heidegger llama "ser en el mundo", lo cual constituye justamente el punto de partida del estudio del "ser ahí". La investigación de Heidegger viene a ser, en este punto, un desarrollo y profundización de los temas que Husserl trata en la Sección Segunda del primer volumen de *Ideas*.

2. *El análisis del mundo circundante*

Se trata de describir la estructura de la existencia, es decir, de analizar los caracteres básicos del "ser ahí" que Heidegger llama *existenciales*, para distinguirlos de las *categorías* de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí". Sería imposible detenernos en estos análisis que constituyen realmente el cuerpo central del libro, y debemos contentarnos con algunas anotaciones indispensables para situar el tema que nos interesa.

Heidegger busca los niveles más fundamentales de la experiencia, lo que considera ónticamente más cercano, y sin proceder a distinguir una determinada forma de existir, señala como más primitiva aquella modalidad que considera más inmediata y regular: la cotidiana indiferenciación del término

⁶ *Op. cit.*, pp. 12-13.

medio en la vida diaria. La explicación de sus estructuras descubrirá el *a priori* de toda otra forma de existir. Pero es forzoso también, que todas las determinaciones del ser del "ser ahí" se comprendan sobre la base de una cierta estructura fundamental que se llama "ser en el mundo". A pesar de la expresión compuesta, se trata de un fenómeno dotado de unidad que no se puede resolver en piezas separables: "ser en el mundo" no tiene el sentido de una relación de lugar o de contigüidad, sino que alude a un previo absorberse en el mundo, a un entregarse del "ser ahí" al mundo en su quehacer cotidiano.

La inadecuada interpretación de este fenómeno fundamental es lo que explica, según Heidegger, que las teorías tradicionales del conocimiento utilicen como punto de partida una relación —la oposición sujeto-objeto— que dan por supuesta como algo comprensible de suyo, con ignorancia de su sentido ontológico. La crítica de Heidegger, que alcanza también a su maestro Husserl, señala como tarea propia de la fenomenología no sólo la investigación del fenómeno del "ser en el mundo", sino la explicación de cómo se genera en nosotros este modo derivado que es la interpretación de la relación sujeto-objeto que desarticula y reduce la estructura del "ser ahí" y la del mundo hasta considerarlos como dos entes intramundanos que se encuentran uno frente a otro.

El conocimiento es una forma de ser del "ser ahí" como "ser en el mundo", que tiene su fundamento precisamente en esta estructura, es decir, en el anticipado ser ya embargado por el mundo que constituye esencialmente el ser del "ser ahí". El conocimiento mismo no puede hacer surgir de raíz un comercio entre el sujeto y el mundo, más bien sucede lo contrario: ese comercio es una nueva posibilidad de ser, capaz de amplios desarrollos, pero fundado en un previo ser ya entregado a ciertos quehaceres, que de alguna manera se suspenden para hacer surgir los aspectos de las cosas que en último término son percibidos y pueden expresarse en proposiciones. Pero sobre este punto volveremos más tarde.

Por lo pronto, Heidegger se propone, siguiendo el hilo conductor del cotidiano "ser en el mundo", exhibir fenomenológicamente el ser de los entes que hacen frente inmediatamente. El mundo a que se alude es, por ejemplo, el mundo en que trabaja un trabajador manual: el mundo circundante. Dentro de él se dan unos entes que los griegos llamaron *prágmata*, dejando en la oscuridad su carácter ontológico al definirlos como cosas (*res*), lo cual lleva por anticipado una falsa caracterización ontológica. Heidegger en cambio, atento a esta base fenoménica previa y haciendo resaltar su carácter pragmático, las llama *útiles*. El "ser ahí" en el modo de la cotidianidad existe inmediata y regularmente en este modo de curarse de útiles, manejándolos. Y tal curarse de manejar útiles no entraña un saber en sentido intelectual, sino un mero ver en torno y un saber hacer que entra en el hacer mismo. De

los análisis del autor para caracterizar estos entes a la mano que se dan en el mundo como manejables, nos interesan solamente algunos datos que ahora vamos a destacar.

La estructura del ser de estos entes está determinada por un plexo de referencia. Un útil en cuanto tal no es posible aislado, sino tan sólo en ciertas referencias que, por tanto, no le son extrínsecas sino que lo definen en cuanto útil y constituyen su ser mismo. El martillo refiere al martillar, el martillar al clavar el clavo, el clavar para colgar un cuadro en la pared refiere a la pared y a la habitación, y el habitar refiere a una cierta manera de existir que ya no es un *para que* en el sentido de las referencias anteriores, sino una referencia de carácter primario que es un *por mor de*, que concierne exclusivamente al "ser ahí". Y además, el martillo refiere a la madera, la madera al bosque en cuanto bosque maderable, el bosque a la montaña, etc. Un útil cualquiera refiere al mundo circundante como totalidad de útiles y a la naturaleza toda en cuanto utilizable. Pero el andar con los útiles, el manejarlos y el ver en torno no se detienen inmediatamente ante los útiles mismos, sino precisamente ante la obra que hay que producir en cada caso: la obra es la que porta la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente el útil. Es la obra producida la que se refiere al *para qué* de su ser empleable, al *de qué* material se hace y, por supuesto, al portador y utilizador. Y en la medida en que la obra no es a la mano solamente en el mundo doméstico del trabajador sino en el mundo público, se hace accesible la naturaleza del mundo circundante.⁷

Mas la referencia puede ser perturbada, el instrumento puede estropear-se y el descubrimiento de la inempleabilidad presenta al útil mismo como un no ser a la mano, como algo que se limita a estar ahí ante los ojos con un aspecto determinado. Este echar de menos lo manejable descubre aquello que no solamente no es manejable sino que ni siquiera está a la mano, como algo no más que ante los ojos. Heidegger distingue diferentes estructuras y dimensiones de los problemas ontológicos y registra dos categorías diversas: el ser de los útiles, es decir, de los entes intramundanos que hacen frente inmediatamente como siendo a la mano; y el ser de aquellos otros entes que cabe encontrar delante de manera temática, como objetos presentes ante los ojos, que se pueden determinar en un peculiar proceso de descubrimiento como el indicado.⁸ Frente a estos, señala Heidegger también la "mundanidad" del mundo como una determinación existencial del ser ahí. En cierto sentido,

⁷ *Op. cit.*, pp. 66-71.

⁸ *Ibid.*, pp. 73-76. No interesa exponer aquí la génesis de la conducta teórica, de que se ocupa Heidegger en las pp. 356-364, donde explica la conversión del curarse de útiles a la mano viendo en torno, en investigación de objetos ante los ojos. Baste indicar que el mero abstenerse de la manipulación no significa que se haya alcanzado la actitud teórica de la ciencia.

la referencia y la totalidad de referencias son constitutivas de la “mundanidad” misma.

Hemos dicho antes que la estructura del ser de lo a la mano como útil está determinada por las referencias. También quedó claro que ser en el mundo significa un absorberse no temáticamente sino viendo en torno, en las referencias constitutivas del ser a la mano del todo de útiles, sobre la base de una cierta familiaridad con el mundo. Para apresar más directamente el fenómeno de las referencias, Heidegger propone el análisis de un determinado útil —ya estudiado antes por Husserl— que encierra referencias en un múltiple sentido: semejante útil es la señal. Sin detenernos en los detalles de la descripción, que por otra parte sirven al autor para avanzar en la caracterización de los entes en general, conviene anotar que la señal —que no se confunde con el mero relacionar ni tampoco con la referencia— tiene un empleo preferente: se dirige a un ser en el mundo y destaca expresamente un todo de útiles de tal manera que asegura al ser ahí una orientación dentro del mundo circulante. El todo de útiles no tiene por qué sorprender al cotidiano ver en torno y esto hace necesario el uso de señales para destacar no algo ante los ojos temáticamente levantado sino precisamente algo a la mano dentro del inmediato ser en el mundo. Como todo útil, la señal tiene la estructura de la referencia, pero además hace accesible el mundo circundante para el ver en torno. Por esto la referencia no puede concebirse como una señal, sino como el fundamento de toda señal: la referencia constituye el ser a la mano mismo —es el supuesto ontológico de lo a la mano y al par la estructura constituyente de la mundanidad en general.⁹

El mundo es previamente descubierto, si bien atemáticamente, con todos los entes intramundanos. Entre estos entes que hacen frente dentro del mundo hemos encontrado aquellos entes a la mano que tienen la constitución del útil, es decir, una constitución diseñada en cada caso por la posible concreción de la referencia. La referencia opera como condición de posibilidad de que el ente tenga por determinaciones condiciones de apropiado o inapropiado.

Frente a los útiles el “ser ahí” guarda conformidad. Se conforma con el útil al manejarlo, porque conformarse significa, desde el punto de vista óntico, aceptar que los útiles sean como son, dejándolos que sean lo que son en sí sin mejorarlos ni destruirlos. Este *apriorístico* conformarse del “ser ahí” es la condición para que haga frente lo a la mano, en el mero andar y ver en torno. Desde el punto de vista ontológico, por el contrario, significa conformarse con que los útiles sean lo que son en sí pero incluido el caso de mejorarlos o destruirlos por falta de conformidad en sentido óntico. Ahora bien, todo conformarse se funda en un comprender, y aquello dentro de lo cual el “ser ahí” comprende toda referencia es aquello sobre el fondo de

⁹ *Ibid.*, pp. 76-83.

lo cual permite que hagan frente los entes en la forma de ser de la conformidad. Este fondo es lo que llama Heidegger el fenómeno del mundo y su estructura es lo que constituye la mundanidad o significatividad.

Las referencias de los útiles, como las referencias de carácter primario y el conformarse, son significativas y están ensambladas entre sí como una totalidad original. En su familiaridad con estas relaciones el "ser ahí" se significa a sí mismo: el comprender se deja referir en el encadenamiento de estas relaciones y por ellas, y así se comprende a sí mismo en su ser y poder ser. Las referencias encadenadas y el conformarse integran series que acaban en un término que ya no es ninguna referencia ni ningún conformarse sino el ser mismo del "ser ahí". Y de esta manera, el ser ahí con su mundanidad o significatividad es la condición óptica de posibilidad de todo darse útiles, es el *a priori* de los entes intramundanos en cuanto tales.¹⁰

Cabe añadir, aunque en este punto no interese detenernos, que en otro pasaje Heidegger ha advertido que es inherente al "ser ahí" el "ser con" otros, en cuanto es esencialmente por mor de otros. Tal estado de abierto a los otros quiere decir que en la comprensión del ser, también inherente al "ser ahí", está implícita la comprensión de otros seres humanos. Y como el comprender en general, no se trata aquí de nociones surgidas de un proceso de conocimiento sino de una previa forma de ser que hace posible todo conocimiento y toda noción. Pero este estado de abierto a los otros contribuye igualmente a constituir la significatividad, es decir, la mundanidad del mundo. De ahí que, esa mundanidad en que es en cada caso ya el ser ahí, permita a los entes a la mano hacer frente en el mundo circundante y hacer que se muestren los otros en su carácter de ser en el mundo.¹¹

Podría pensarse por lo dicho hasta aquí que el ser sustancial de los entes intramundanos se evapora en puras relaciones. Mas Heidegger advierte lo siguiente: el plexo de referencias que como significatividad constituye la mundanidad, puede tomarse formalmente en el sentido de un sistema de relaciones siempre que no se deje de observar que tales formalizaciones nivelan los fenómenos hasta el punto de hacerles perder precisamente su contenido fenoménico. En verdad estas relaciones se resisten a toda funcionalización matemática, y tampoco son nada pensado sino que son relaciones existenciales, modos de ser concretos en cada caso que están lejos de hacer que se esfume el ser de los entes a la mano, como que constituyen la base sobre la cual cabe descubrir por primera vez estos entes en su ser en sí sustancial. Y únicamente cuando estos entes intramundanos se han hecho presentes, se abre la posibilidad de hacer accesibles otros entes que no son más que ante los ojos. Sobre la base de estos entes ante los ojos pueden determinarse sus propiedades matemáticamente en conceptos funcionales, lo que hace ver que

¹⁰ *Ibid.*, pp. 83-87.

¹¹ *Op. cit.*, p. 123.

estos conceptos formalizados sólo son posibles ontológicamente con relación a entes cuyo ser tiene ese carácter.

En el sentido primitivo del término, el mundo está constituido por las referencias, por el conformarse. Y con estas relaciones el "ser ahí" comprende originalmente su ser y su poder ser, o como dice Heidegger, significa su ser en el mundo. Pero la significatividad misma —que es el plexo de referencias que constituye la estructura del mundo—, encierra en sí la condición ontológica de posibilidad de que el "ser ahí" que comprende pueda, como "ser ahí" que interpreta, abrir las significaciones que por su parte fundan el pasible ser de la palabra y el lenguaje.¹² Pero esto último requiere nuevas ampliaciones sobre el comprender y la interpretación.

3. *El sentido como estructura del "ser ahí"*

La intención de *El ser y el tiempo*, según hemos dicho, es desarrollar una ontología fundamental como analítica existencial del "ser ahí". Su meta inmediata es poner de relieve la estructura original de este ente, de la que derivan sus posibilidades y modos de ser. Heidegger señala dos modos constitutivos, igualmente originales, que son el encontrarse y el comprender, y advierte que con el primero de estos dos términos designa lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo. No interesa que nos detengamos en el estudio del encontrarse, ni en la descripción que hace el autor del temor y la angustia como modos concretos de este fenómeno fundamental, a pesar de la liga indudable que lo une con el comprender: el encontrarse tiene en cada caso su comprensión; el comprender, por su parte, es siempre afectivo. Basta indicar que bajo el punto de vista ontológico es al mero estado de ánimo a quien corresponde el descubrimiento primario del mundo, porque solamente un ser que tiene la forma del "ser ahí" en el modo del encontrarse, está referido o abierto al mundo y puede ser afectado por entes intramundanos.

También el comprender original del que ya hemos hablado —y que no debe confundirse con aquella forma derivada que es una especie de conocimiento— es un modo constitutivo fundamental del "ser ahí". En el comprender reside la forma de ser del "ser ahí" como posibilidad que concierne a los modos concretos de curarse del mundo y de procurar por personas. El estado de abierto del comprender abarca íntegramente el ser en el mundo, y la significatividad que se funda en él es igualmente abierta. Mejor dicho, el mundo en cuanto tal es abierto sobre el fondo de la significatividad que encuentra su fundamento en el comprender. Encontrarse y comprender caracterizan, según Heidegger, el estado de abierto original del ser en el mundo.

En el comprender existencial reside la forma del ser ahí como poder

¹² *Op. cit.*, pp. 87-88.

ser, por esto tiene la estructura de la proyección. El comprender proyecta el ser del ser ahí sobre las diversas posibilidades de su vida concreta, que se especifican como curarse de cosas y procurar por personas, y lo proyecta sobre la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo. Este proyectar sobre sus posibilidades encierra ya, anticipadamente, una comprensión del ser —aunque naturalmente no sea una concepción ontológica. Por ejemplo, al manejar el martillo en la acción misma de martillar, el comprender comprende al útil como tal, es un modo anterior a toda interpretación intelectual y verbal, por supuesto a toda interpretación científica —y fundamento de todas ellas.

En su carácter de proyección, el comprender constituye el ver en un sentido mucho más general que el de percibir con los ojos del cuerpo, en el sentido de ver en torno curándose de útiles y procurando por personas, que es un ver más radical y primario que permite que los entes accesibles al “ser ahí” hagan frente en sí mismos, sin encubrimiento alguno. Mostrando cómo todo ver se funda primariamente en el comprender, se despoja al puro intuir de su primacía tradicional —no sólo filosófica sino incluso vulgar— en el orden del conocimiento. A la primacía tradicional de la intuición corresponde también la primacía de los entes ante los ojos sobre los útiles a la mano, en el campo de la ontología. Pero a esta tradición se opone abiertamente Heidegger. Intuición y pensamiento son, según dice expresamente, derivados ya lejanos del comprender. De igual manera, la intuición eidética de la fenomenología se funda en el comprender existencial.¹³

El desarrollo del comprender es la interpretación, que no es un tomar conocimiento de lo comprendido sino precisamente un desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender. En el ejemplo del martillar que hemos señalado más arriba, no se requiere explicar en una proposición determinativa lo interpretado en el acto de ver y manejar el útil, sino que el simple ver en torno y manejar el útil es ya interpretativo-comprensor. Es claro que no pueda pensarse que la interpretación arroja sobre los entes una significación o pone sobre ellos una etiqueta de valor; la interpretación solamente despliega el primario conformarse con los entes que hacen frente en el comprender.

El comprender proyecta sin excepción los entes intramundanos sobre el fondo del mundo, es decir, sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se ha fijado por anticipado la actividad del “ser ahí” —sin olvidar que estas relaciones y la totalidad de ellas, el mundo, no es un mundo estático sino que él mismo es proyectivo. Cuando los entes intramundanos son descubiertos junto con el ser del “ser ahí”, es decir, cuando son comprendidos, decimos que tienen *sentido*. Aunque lo comprendido, dice Heidegger, no es en rigor el sentido, sino los entes o el ser: un ente tiene

¹³ *Op. cit.*, pp. 142-148.

sentido cuando se hace accesible en su ser. Sentido es aquello en que se apoya la comprensibilidad de algo, es el conjunto de estructuras del "ser ahí" gracias al cual algo resulta comprensible. El sentido mismo es una estructura del "ser ahí", una armazón existencial-formal inherente al comprender, y no una peculiaridad que se adhiere a los entes o que se halle tras ellos o flote como un reino intermedio no se sabe dónde. Por esta razón solamente el "ser ahí" puede tener sentido o carecer de él y, por lo mismo, es condición de posibilidad de cualquier otro, forzosamente derivado, sentido o no sentido.

Ateniéndose a esta exégesis ontológica del concepto de sentido, tiene que concebirse todo ente de una forma distinta a la realidad humana como carente de sentido. Solamente en función del "ser ahí" pueden todos los demás entes posibles quedar abiertos a la comprensión o rehusados a la comprensión. Y la pregunta que interroga por el sentido del ser no busca nada por detrás del ser mismo, simplemente pregunta por el ser en tanto que entra en lo comprensible del "ser ahí".

Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trata de interpretar, tiene en cada caso que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello. Esto es un hecho observado en algunos campos del trabajo científico, pero vale de un modo mucho más generalizado: el cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Pero ver en esto un círculo vicioso significa no comprender de qué se trata. Lo decisivo en este círculo es entrar en él de una manera justa, no tratar de evitarlo, porque no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es simplemente la expresión de la estructura peculiar del "ser ahí" que alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original. El círculo del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que a su vez tiene sus raíces en aquella estructura circular del "ser ahí" que es el comprender interpretativo.¹⁴

Lo articulado en la interpretación y lo diseñado como articulable en el comprender en general es el sentido. La proposición (el juicio) también tiene un sentido, en la medida en que se funda en el comprender y representa una forma derivada de llevar a cabo la interpretación. Pero este sentido no puede definirse como aquello que entra en el juicio además de pronunciarlo.

En el análisis que Heidegger lleva a cabo de la proposición, dentro de los problemas de la ontología fundamental, distingue tres significaciones relacionadas entre sí que abarcan en su unidad la plena estructura de la proposición.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 148-153.

La proposición significa primariamente indicación: en el sentido de permitir ver los entes en sí mismos, de descubrir simplemente los entes —que es el sentido primitivo de *logos*. En segundo lugar, proposición significa lo mismo que predicación: de la primera significación brotan los dos miembros de la articulación predicativa, sujeto y predicado, el segundo de los cuales tiene la función de determinar o limitar el contenido del primero. Lo enunciado en esta segunda significación, lo determinado en cuanto tal, ha experimentado un estrechamiento de contenido: la predicación es lo que es en cuanto indicación, porque el determinar no descubre, simplemente encierra lo descubierto en los límites justos en que se muestra. Por eso es tan claro que la segunda significación de proposición tiene su fundamento en la primera. Por último, proposición significa en tercer lugar comunicación, manifestación. En este sentido es un co-permitir ver lo indicado en el modo del determinar y, en cuanto tal, tiene una relación directa con la proposición en la primera y segunda significación: a la proposición le es inherente el ser expresada y de esta manera transmitida a otros que no tienen el ente indicado y determinado a una distancia tangible ni visible. Ahora bien, si se recogen las tres significaciones mencionadas y se reúnen en una definición, se puede decir que la proposición es una indicación determinante comunicativamente.

En este punto, Heidegger toca de una manera expresa el tema de la idealidad. Advierte sin embargo que no se ocupará prolijamente de la dominante teoría del juicio que se orienta por el fenómeno del valor, pero dice de ella lo siguiente. Desde Lotze se toma el fenómeno del *valer* por un fenómeno primitivo e irreductible, sin percatarse de que puede desempeñar este papel en gracia a su oscuridad ontológica. Y en torno a ese ídolo verbal se ha ido formando un grupo de problemas no menos opacos. Usualmente se dan tres significaciones del valer unas veces, valer quiere decir la “*forma*” de realidad que es propia del contenido del juicio en cuanto que permanece inmutable frente al mudable proceso psíquico del juicio; en otros casos, valer significa, además, un valer del sentido del juicio —sentido objetivo, no subjetivo— del que se pasa a la significación de *validez objetiva* y de objetividad en general, es decir, de verdad; y finalmente, la tercera acepción de valor es la forzosidad o *validez universal*, que se aplica al decir que aquella validez objetiva —la de las dos acepciones anteriores— vale en sí misma intemporalmente y, por tanto, vale para todo ser racional. Si encima de esto, añade Heidegger con visibles muestras de ironía, se profesa una teoría “crítica” del conocimiento, en que el sujeto no “sale” en realidad hasta el objeto, entonces resulta la validez en la acepción de valer del objeto, de objetividad, fundada en el valer propio del sentido verdadero. Y las tres significaciones de valer, el ser ideal, la objetividad y la forzosidad, no se limitan a ser opacas sino que constantemente se confunden unas con otras.¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, pp. 153-156.

Le parece a Heidegger que tales conceptos no se distinguen por su claridad. Y la más elemental precaución metódica aconseja no elegir conceptos como éstos para que sirvan de hilo conductor de la exégesis. Pero además, añade Heidegger, no es correcto restringir de antemano el concepto de sentido a la significación de "contenido del juicio", sino que ese concepto debe entenderse como el fenómeno existencial que antes hemos descrito, en que se hace visible la armazón formal de lo susceptible de abrirse en el comprender y de articularse en la interpretación, es decir, como una estructura del propio "ser ahí".

Una vez que ha retrotraído la cuestión del sentido a este punto, Heidegger vuelve a tomar el hilo de su discurso y continúa el estudio de la proposición como un modo de la interpretación. Esto supone que tienen que repetirse en la proposición las estructuras esenciales de aquélla. La proposición indica fundándose en lo ya abierto en el comprender o descubierto en el ver en torno. En el capítulo 2 de la Primera Sección, Heidegger había argumentado, a propósito del conocimiento del mundo, en contra de la interpretación externa y formal que presenta al conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, y había mostrado que se trataba de una forma de ser del ser en el mundo. Ahora afirma de una manera más rotunda que el formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre como base el ser en el mundo.

La proposición requiere, por tanto, un tener previo de algo abierto que ella indica en el modo del determinar. Hace falta un ser previo en que se extraiga, por decirlo así, el predicado que se trata de atribuir y que se encuentra tácitamente encerrado en el ente. Y aquello sobre el fondo de lo cual puede verse el ente, es lo que toma sobre sí la función de lo determinante.

Todo esto es más claro si nos atenemos a un ejemplo sencillo: en el ver en torno de la tarea cotidiana, cuando manejamos un martillo, al martillar no se dan proposiciones. Si encontramos que el martillo es pesado lo dejamos a un lado y buscamos otro de peso adecuado sin desperdiciar palabras. Pero la falta de palabras no equivale a la falta de interpretación, ni la interpretación del ver en torno requiere una proposición en el sentido definido. Para que el martillo surja como objeto ante los ojos es necesario que se opere un cambio de actitud en el que se encubre aquel carácter de útil a la mano y se franquea el acceso a ciertos aspectos o peculiaridades que pueden ya ser objeto de proposiciones: pero el útil queda cortado en lo que respecta a sus posibilidades de articularse en un plexo de referencia, queda separado de la significatividad del mundo circundante. Y la proposición "el martillo es pesado", que destaca una peculiaridad de un objeto, coloca a éste en el plano todo igual de los seres que son puramente ante los ojos. Con ello se ha abandonado el plano original de la interpretación del

ver en torno, para pasar al nivel de las determinaciones de los objetos ante los ojos que es el nivel de privilegio de la proposición. De manera que cuando la lógica hace tema de esta proposición categórica usada en el ejemplo, la comprende ya lógicamente, antes de todo análisis, sin advertir que presupone como sentido de la frase nada menos que: la cosa llamada martillo tiene la peculiaridad de la pesantez.

La relación entre estos dos planos de diverso nivel, es para Heidegger, bastante clara. La proposición no puede negar su procedencia ontológica de la interpretación que comprende el ver en torno. A este nivel original lo llama Heidegger *hermenéutico-existencial*; a diferencia del nivel *apofántico* de la proposición. Entre la interpretación original del comprender y el caso opuesto extremo de una proposición teórica hay múltiples grados intermedios: informes de la situación; narraciones de lo acaecido; fijación de hechos; descripciones de los entes a la mano; proposiciones sobre sucesos del mundo circundante. Pero todos ellos tienen, como las proposiciones teóricas, su origen en la interpretación del ver en torno.

Sin embargo, la ontología antigua impidió ver todo esto con claridad. Para la consideración filosófica tradicional, el *logos* mismo es un ente ante los ojos. La proposición se presenta como un todo verbal que deja encubierto su origen existencial y la lógica se convierte en un mero estudio de estructuras formales. Desde Aristóteles, la historia de la lógica —en vez de hacer un análisis fenomenológico del *logos*— se orientó a una superficial teoría del juicio para la que juzgar es un unir o separar representaciones y conceptos, que son operaciones que pueden ser formalizadas. En la logística, concluye Heidegger, el juicio se disuelve en un sistema de coordinaciones, se convierte en el objeto de un cálculo, pero esto no debe hacer que se pierda de vista que todo ello tiene sus raíces en la analítica del “ser ahí” y sea, verdaderamente, tema de una exégesis ontológica. Incluso el fenómeno designado con la palabra *cópula*, por ejemplo, no tiene nada que ver con un vínculo o una unión, sino que es algo que entra en el conjunto de problemas de la analítica existencial si es que las proposiciones y la comprensión del ser son efectivamente posibilidades existenciales del “ser ahí”.¹⁶

4. *El habla y el lenguaje. Los fundamentos de la verdad*

El esclarecimiento del tercer significado del término proposición, la comunicación o manifestación, conduce a los conceptos de la palabra y el lenguaje. Este último fenómeno, que no había aparecido en los análisis anteriores, tiene también sus raíces en la estructura del “ser ahí”. El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla, o dicho de otra manera, el habla es la condición de posibilidad del lenguaje. El habla es, por tanto, un estrato

¹⁶ *Ibid.*, pp. 156-160.

de igual originalidad existenciaría que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad encontrándose del ser en el mundo, dice Heidegger, se expresa en el habla.

En este punto, tiene el pensamiento heideggeriano un gran sentido de la práctica: solamente porque al manejar útiles se dan las referencias *por*, *para*, *con* y *por mor de*, hay lenguaje verbal. Es como si de pronto nos encontráramos con un instrumento estropeado, ante un trabajo inútil, sin poder decir lo que son, sin poder decir nada de ellos. Solamente en cuanto se comprende prácticamente un útil por su uso, cuando tiene significación en este sentido práctico, es cuando pueden surgir las significaciones expresadas verbalmente, cuando podemos decir algo de él.

La comprensibilidad es siempre articulada, incluso antes de la interpretación y, desde luego, de la palabra. El habla es la articulación de la comprensibilidad y, por ende, sirve de base a la interpretación y, en último término, a la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido; lo articulado en la articulación del habla es la significación como un todo que, a su vez, se resuelve en significaciones. A las significaciones, dice Heidegger, les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones.

En cuanto estructura existenciaría, el habla es algo constitutivo de la existencia del "ser ahí". Al hablar le son inherentes como posibilidades el oír y el callar pero el estado de expresada del habla es el lenguaje. Ésta se expresa de hecho en el lenguaje, que es la totalidad de palabras en que el habla encuentra su ser mundano, así resulta ser el lenguaje un ente intramundano que el "ser ahí" puede encontrar delante como algo a la mano. Pero puede también el lenguaje despedazarse en palabras como objetos, como cosas ante los ojos. Hablar es articular significativamente la comprensibilidad del ser en el mundo, al que es inherente el ser con otros y que se mantiene en cada caso curándose de cosas. Por esta estructura fundamental del "ser ahí", tiene también el habla su estructura peculiar: son ingredientes constitutivos del habla, *lo hablado* por ella; *el sobre qué* se habla; la *comunicación* y la *notificación* o declaración. Y todos estos ingredientes no son, según Heidegger, propiedades del lenguaje que le pertenezcan de una manera meramente empírica, sino caracteres existenciaríos que tienen sus raíces en la constitución del "ser ahí" y hacen posible ontológicamente lo que se llama el lenguaje. El error de los ensayos para apresar la esencia del lenguaje radica en que se busca orientación en uno solo de estos ingredientes o se les trata separadamente. Lo decisivo, en cambio, es estudiar previamente el todo existenciarío-ontológico de la estructura del habla en el terreno de la analítica del "ser ahí".

No por casualidad, definieron los griegos la esencia del hombre como "el animal que posee la palabra". La posterior interpretación del hombre como

“animal racional” no es, sin duda, falsa, pero encubre el campo de fenómenos de donde fue tomada aquella definición del “ser ahí”. Y cuando decimos: el hombre se manifiesta como un ente que habla, esto no significa que le sea peculiar la posibilidad de la fonación, sino que se trata de un ente que es en el modo de descubrir el mundo, de articular el comprender como habla. Los griegos, que no tenían ninguna palabra para decir “lenguaje”, comprendieron este fenómeno inmediatamente como habla, pero la reflexión filosófica posterior fijó la atención preferentemente en el *logos* como proposición y la interpretó como razón, juicio, concepto, definición o fundamento, haciendo que se perdiera la significación original que se trata de recobrar con la traducción literal: habla. Es indispensable, concluye Heidegger, tomar el fenómeno del habla en la fundamental originalidad y amplitud de un existencial, no solamente para emancipar la gramática de la lógica y cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre la base de la ontología, sino para mostrar que la teoría de la significación —sobre la cual trabajó ampliamente Husserl— tiene sus raíces en la ontología del “ser ahí”.¹⁷

Heidegger vuelve a la consideración de las estructuras que constituyen el estado de abierto —el comprender, el encontrarse, la caída y el habla—, y cuyo estudio no interesa aquí, en la Segunda Sección de *El ser y el tiempo* que se ocupa del “ser ahí” y la temporalidad. Pero al plantear el tema de la temporalidad del habla, advierte lo siguiente: por ser el habla en cada caso un hablar de los entes, aunque no primariamente, ni preponderantemente en el sentido de la enunciación teórica, sólo puede estudiarse su constitución temporal y, en consecuencia, los caracteres temporales de las estructuras del lenguaje, una vez que se haya desarrollado el problema de la relación entre el ser y la verdad a partir de la temporalidad. Sólo entonces será posible aclarar el origen de la significación, hacer comprensible ontológicamente la posibilidad de la formación de conceptos y definir el sentido del “es”, desfigurado en la noción de la “cópula” en la superficial teoría de la proposición y del juicio.¹⁸ Pero tales desarrollos quedaron prometidos para el cap. 2 de la Sección III —que es la parte no publicada de *El ser y el tiempo*—, en una nota que quedó suprimida a partir de la octava edición.

Consecuentemente con todo lo que acabamos de exponer y con lo dicho sobre el conocimiento, Heidegger se enfrenta a la doctrina tradicional de la verdad con el objeto de poner al descubierto sus fundamentos ontológicos y, desde estos fundamentos, mostrar su carácter derivado.

La manera tradicional de concebir la verdad se caracteriza por tres tesis de muy diverso alcance que son las siguientes: el lugar de la verdad es la proposición (el juicio); la esencia de la verdad reside en la concordancia del juicio con el objeto; históricamente, quien puso en marcha las dos tesis an-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 160-166.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 349.

teriores fue Aristóteles. Frente a estas ideas Heidegger presenta una serie de consideraciones que no interesa seguir paso a paso. Destacaremos sólo algunos puntos que, en fin de cuentas, vendrán a coincidir con la afirmación de que, para aclarar la estructura de la verdad no basta simplemente suponer el todo formado por la relación entre juicio y objeto, sino que es necesario ir más allá y preguntar por el orden del ser que sustenta ese todo en cuanto tal. Habrá que preguntarse qué es lo que se da por supuesto con la tesis tradicional y qué carácter ontológico tiene lo dado por supuesto.

El conocimiento estriba, según opinión generalizada, en el juzgar. Y en el juicio hay que distinguir: el acto de juzgar (como proceso psíquico real), de lo juzgado (como contenido ideal). Según esto, el contenido ideal del juicio es lo que está en relación de concordancia con la cosa conocida. La concordancia concierne, por tanto, a un nexo entre el contenido ideal del juicio y la cosa real como aquello sobre lo que se juzga. Pero no se dice si el concordar mismo es real o ideal, o ninguna de las dos cosas. Lo cierto es que la distinción no hace avanzar nada, sino que rompe el fenómeno del conocer en dos capas ontológicas —cuya distinción es, además, poco clara—, que, después, no puede volver a reunir dando lugar a una serie de problemas sin solución —frente a los cuales parece tener razón el psicologismo al oponerse a la separación, aunque él mismo no aclare ontológicamente el problema. ¿Cómo explicar la relación entre lo real y lo ideal? ¿Cómo resolver la cuestión del estatuto ontológico de la concordancia misma? ¿No estará el error precisamente en la distinción ontológica no aclarada de lo real y lo ideal?

Lo que debe hacer el análisis, nos dice Heidegger, es traer a la vista el fenómeno de la verdad que caracteriza al conocimiento, y esto sólo es posible cuando el conocer se comprueba. En la comprobación del conocimiento se torna la verdad fenómeno expreso. Y en el curso de la comprobación es donde debe hacerse visible la relación de concordancia. Al proferir una proposición sobre un objeto real, aun en el caso de que tal objeto no esté presente, no nos referimos a representaciones o imágenes del objeto sino a él mismo: lo mentado en la proposición es el objeto real, el ente mismo. Toda exégesis que intercale aquí cualquier otra cosa que lo mentado por la proposición, falsea los fenómenos. Y lo que posteriormente puede comprobar la percepción no es otra cosa sino que el ente *es* el mismo que estaba mentado en la proposición. Lo verificado es que el ser que profiere la proposición *descubre* el ente relativamente al cual es. En el proceso de la comprobación el conocer se refiere constante y únicamente al ente mentado y la comprobación no entraña una concordancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre contenidos de conciencia unos con otros, porque la verdad no tiene en absoluto la estructura de una concordancia. La comprobación entraña únicamente el ser descubierto del ente mismo, y este estado de descubierto se verifica mostrándose el objeto de la propo-

sición, esto es, el ente mismo, como él mismo. Verificación significa —concluye Heidegger citando la VI de las *Investigaciones* lógicas de Husserl— mostrarse los entes en su identidad. Una proposición es verdadera cuando descubre al ente en sí mismo. Y todo esto es posible porque en el “ser ahí” se dan ciertas estructuras fundamentales que le permiten proferir proposiciones y verificarlas descubriendo los entes mismos en su identidad. En este sentido, el “ser ahí” es el fundamento del fenómeno original de la verdad.¹⁹

Ser verdadero (verdad) quiere decir ser descubridor. Es una definición de la verdad sólo en apariencia arbitraria, porque según Heidegger responde a lo que la filosofía antigua presintió originalmente y comprendió de manera fenomenológica. Parte de lo que antes quedó expuesto a propósito del concepto de fenomenología debe tenerse presente ahora, ya no como una mera explicación de la palabra sino como resultado del análisis de ciertos fenómenos, de ciertas maneras de conducirse el “ser ahí”. El descubrir es un modo de ser del ser en el mundo: el ver en torno, como el dirigir la vista con fijeza, descubre entes intramundanos. Y estos entes, que resultan lo descubierto, son verdaderos en un segundo sentido, porque primariamente verdadero, esto es, descubridor, sólo lo es el “ser ahí”. Por consiguiente, la verdad de la proposición retrocede hasta la estructura misma del ser ahí.

La proposición y su estructura, el nivel apofántico, están fundados en la interpretación que es el nivel hermenéutico, y más radicalmente en el comprender, en el estado de abierto del ser ahí. A este estado de abierto le es esencial el habla: el ser ahí se expresa como descubridor de entes, y se expresa precisamente en la proposición. Ahora bien, la proposición expresada, cuya estructura participa de los mismos ingredientes constitutivos del habla, guarda dentro de sí el estado de descubiertos de los entes, la *referencia* a estos mismos entes sobre los que se ha expresado en cada caso la proposición. La proposición expresada, además, se convierte por decirlo así en algo a la mano dentro del mundo, que puede ser recogido y repetido. Mas en esta repetición, el ser ahí, aunque no participe de la experiencia original ante los entes mismos, de todas maneras *es relativamente* a los entes descubiertos en la proposición. Solamente que, si quiere apropiarse expresamente estos entes descubiertos, debe comprobar la referencia de la proposición.

Hemos dicho que la proposición expresada es algo a la mano, que se refiere a entes a la mano o se refiere a objetos que son meramente ante los ojos dentro del mundo. Pero la referencia misma se da como un objeto ante los ojos: ella misma estriba en que el estado de descubiertos que se guarda en la proposición refiere a los entes mentados. De aquí se pasa a afirmar que el juicio contiene algo que “vale de los objetos” y se lo presenta como una relación o ajuste entre dos entes ante los ojos (intelecto y cosa). De esta manera, el fenómeno existencial que hemos estudiado viene a conver-

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 214-219.

tirse en una relación de concordancia entre dos objetos meramente ante los ojos. Pero esto mismo pone de manifiesto el carácter derivado, bajo el punto de vista ontológico, del concepto tradicional de verdad.

Este concepto tradicional que ve en el juicio el lugar original de la verdad, además de que nunca fue defendido por Aristóteles, constituye por su contenido un desconocimiento de la estructura de la verdad. La proposición, insiste Heidegger, no sólo no es el lugar primario de la verdad, sino a la inversa: como modo de apropiación del estado de abierto y como modo de ser en el mundo, la proposición se funda en el estado de abierto del ser ahí.²⁰

Toda verdad es relativa al ser del ser ahí, pero esta relatividad no significa que toda verdad sea subjetiva en el sentido de sometida al arbitrio del sujeto. Precisamente lo contrario: el descubrir del ser ahí impide que se formulen proposiciones al capricho subjetivo y pone al ser ahí, descubridor, frente a los entes mismos. Y sólo porque la verdad es una forma de ser del ser ahí, puede escapar por completo al arbitrio de éste. También lo que se llama la validez universal de la verdad tiene sus raíces en la capacidad descubridora del ser ahí. Y quienes postulan un sujeto ideal, una conciencia general o un yo puro, están movidos por la exigencia de que la filosofía ha de tener por tema precisamente lo *a priori* y no hechos empíricos en cuanto tales. Pero con suponer un sujeto ideal no se satisface aquella exigencia y, además, se pasan por alto los caracteres ontológicos de la facticidad y la constitución del ser ahí. En cambio, rechazar una conciencia general o cualquier sujeto ideado en la imaginación no significa negar lo *a priori*, sino justamente impedir que se pierda de vista lo *a priori* del único sujeto efectivo: el ser ahí. El ser de la verdad —concluye Heidegger— está en relación original con el ser ahí. Y solamente porque este ente está constituido de la manera que se ha descrito, hay verdad.²¹

5. Comentario final

Hemos seguido el texto de Heidegger, obedeciendo casi íntegramente el orden de los capítulos y su peculiar vocabulario filosófico, para exponer con la mayor claridad posible el camino por el cual intenta mostrar que toda la teoría de la significación tiene sus raíces en la ontología. El desarrollo de tal teoría en todo su detalle, y aun en relación con algunas cuestiones fundamentales como el origen mismo de la significación y la posibilidad de la formación de conceptos, quedó prometido para la segunda mitad de *El ser y el tiempo* que no se publicó. Pero lo que se dice en la parte publicada es suficiente para hacer algún comentario sobre sus alcances, sus antecedentes y sus supuestos.

²⁰ *Ibid.*, pp. 219-226.

²¹ *Ibid.*, pp. 227-229.

La distinción entre fenomenología y ontología, tan clara en Husserl, resulta eliminada por Heidegger de un solo golpe al presentar a la fenomenología precisamente como el método de la ontología. A partir de esta modificación decisiva, el enfrentamiento de ciertos temas tendrá que hacerse desde una perspectiva totalmente nueva. Desaparecido el carácter de la fenomenología como ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias de la conciencia pura, y con ello su primacía absoluta sobre todas las demás disciplinas y sus supuestos, Heidegger se esforzará por mostrar la necesidad de otra ciencia, precisamente una *ontología fundamental* que es la analítica existencial del "ser ahí", también con absoluta primacía sobre las ontologías que tienen por tema otros entes cuya forma de ser es distinta, y sobre toda otra forma de conocimiento.

Conectada con su idea de la fenomenología, Husserl mantiene una teoría del conocimiento y la evidencia a partir de la tesis de que toda conciencia es intencional y de que su función esencial es la de conferir objetividad. Esto quiere decir que sean lo que sean y se llamen como se llamen el mundo y la realidad, lo que tenemos por posible o probable, aquello de que hablamos y que nos figuramos, se presenta en la conciencia por obra de un conjunto de determinaciones que convierte a un mero punto de unidad en un objeto con la totalidad de sus predicados. Los objetos así constituidos se distinguen de acuerdo con ciertas modalidades que poseen una estructura gradual de significaciones coordinadas. De esta manera, toda objetividad —puesto que no hay objetividad sin conciencia— resulta ser un tejido de significaciones que depende de estos procesos que sintetizan su constitución. Así desemboca Husserl en una teoría del significado que viene a responder a cuestiones planteadas por el conocimiento y a problemas de teoría lógica, en una forma que Heidegger no comparte totalmente.

Heidegger comienza por rechazar estos planteamientos a nivel de una teoría del conocimiento, para retrotraer la cuestión a un plano que considera de mayor radicalidad. A lo que pudiera ser fundamental desde un punto de vista lógico, antepone sin discusión las actitudes más elementales desde el punto de vista antropológico: el conocimiento y, por supuesto, la teoría lógica, sólo pueden surgir como posibilidades nuevas de un ser ya entregado previamente a ciertos quehaceres en los niveles más primitivos de la experiencia y, por tanto, no considerado como mera conciencia. A la posible objeción de que tales quehaceres elementales envuelven de alguna manera conocimientos de cosas como atributos y relaciones, se adelanta Heidegger con una advertencia por sí misma poco aclaradora, de que el ser ahí posee una cierta clase de comprensión previa, que no significa un absorberse temáticamente en cada cosa sino un mero ver en torno en las referencias constitutivas de los útiles sobre la base de una familiaridad con el mundo.

La verdad es que Husserl, que tanto luchó contra el psicologismo para

elaborar una lógica como ciencia autónoma, exploró caminos muy cercanos a los de Heidegger. Tal cosa puede verse en *Formale und transzendentale Logik*, impreso en 1929, pero sobre todo en *Erfahrung und Urteil* que fue publicado por Landgrebe en 1939 y que, aunque utiliza textos husserlianos de 1934, fue redactado principalmente a base de manuscritos más antiguos, la mayor parte de los cuales son anteriores en fecha a la aparición de *El ser y el tiempo*. En los trabajos en que Husserl plantea cuestiones de genealogía de la lógica, habla de una evidencia pre-predicativa al lado o por debajo de una evidencia predicativa, y este dominio de lo previamente dado no es otro que el mundo de la experiencia inmediata que resulta supuesto por toda la actividad del conocimiento. De tal manera que, llevando hasta el final el análisis de las formas lógicas como análisis intencional regresivo que pasa de las más complejas a las más elementales, se puede trazar la historia de estas formas lógicas o, como dice Husserl, la génesis del sentido; con lo que se termina por llegar a los objetos individuales que aún no han sufrido ninguna formación lógica o, mejor dicho, categorial. Una proposición última, en el sentido de más elemental que acaba de ser dicho, se refiere a un objeto individual tal como aparece a la experiencia perceptiva ante-predicativa. La teoría filosófica de la lógica está obligada a dar cuenta del origen de las proposiciones categóricas últimas de la experiencia ante-predicativa. Éste es uno de los temas de *Erfahrung und Urteil*.

Para Husserl mismo, a todos los niveles de la lógica parece darse un reenvío a la experiencia de un mundo que se da por supuesto, aunque esto no pueda verse en el contenido de los desarrollos lógicos sino que precisamente se presupone a título de fuente o suelo nutricional. Esto es lo que acaba por afectar a la lógica en su autonomía al hacerla dependiente de la fenomenología entendida como ciencia fundamental. Y si la lógica presupone el mundo, también presupone, en una forma tácita o implícita, a la conciencia constitutiva de la cual el mundo es el correlato intencional. En fin de cuentas, la filosofía de la lógica parece oponerse a la lógica misma en tanto que ciencia, puesto que queda en posibilidad de discutir el sentido de todo aquello que dan por supuesto sus procedimientos de construcción y de cálculo. Consecuencia que parece un resultado inevitable de haber partido de la idea de la estructura intencional de la conciencia que, de alguna manera incluye al objeto y, necesariamente conduce, en el tratamiento de los problemas del significado, a explicar el contenido de toda expresión recurriendo a objetos individuales por una parte, por otra a las vivencias que acompañan a la expresión.

No cabe duda de que Heidegger permanece en esta misma línea, a pesar de que invierte el procedimiento de Husserl del análisis regresivo de las formas lógicas para llegar a la experiencia antepredicativa. Lo que hace Heidegger es partir de lo que su maestro llama la experiencia antepredicativa

para avanzar hasta los enunciados lógicos a través de una compleja teoría del significado que se presenta como condición de posibilidad de la palabra y el lenguaje. Como lo ha hecho de una manera general toda la filosofía moderna, que antepone al problema del ser el problema del sujeto humano, Heidegger intenta aclarar las condiciones de cognoscibilidad mediante el análisis de una realidad *sui generis* que es el "ser ahí" y cuyas estructuras representan el único *a priori* verdadero. De esta manera, el poner de relieve la estructura original de este ente señalado, mostrará al encontrarse y al comprender como dos modos constitutivos igualmente fundamentales cuyo estudio viene a ocupar el lugar que la filosofía moderna había concedido a los problemas del conocimiento, ahora condicionados por aquella estructura original.

Puesta en el nivel de la experiencia cotidiana, la estructura del sujeto humano viene a traducirse en una estructura más compleja y, desde luego, más radical y primaria que es el ser en el mundo. Se trata de un fenómeno unitario que alude al previo absorberse en el mundo, al entregarse el "ser ahí" al mundo en su quehacer cotidiano. En la familiaridad con estas relaciones el "ser ahí" se comprende a sí mismo y comprende a los entes del mundo. Pero tal comprender no alude a nociones surgidas de un proceso de conocimiento sino a una previa forma de ser que hace posible todo conocimiento y toda noción: es un estado de abierto que contribuye a constituir la significatividad, es decir, la mundanidad del mundo. En este sentido es el "ser ahí" la condición de posibilidad de todos los demás entes intramundanos, es el *a priori* que hace posible la significatividad, el mundo sobre cuyo fondo se destacan las referencias que definen a cada ente. El estado de abierto viene a desempeñar, en el plano antropológico de la experiencia inmediata, el papel que la intencionalidad desempeñaba para Husserl en el plano del conocimiento. Las referencias encadenadas y ensambladas entre sí acaban en un término o, más bien, comienzan en un punto que ya no es ninguna referencia sino precisamente el "ser ahí" que constituye a la significación como un todo. La actividad práctica del "ser ahí" fija las relaciones de referencia y el comprender proyecta sobre un fondo de significatividad a cada uno de los entes del mundo.

Así resulta claro que Heidegger afirme que el sentido de un ente o el significado de una proposición, no es una peculiaridad que se adhiera al ente, o algo que éntre en la proposición además de pronunciarla, sino simplemente aquello en que se apoya su comprensibilidad, es decir, el conjunto de estructuras del "ser ahí" gracias al cual un ente o una proposición se hacen comprensibles. Naturalmente, sobre esta idea del sentido como estructura del "ser ahí" se pueden montar otros conceptos notoriamente derivados, por ejemplo, el de significado de una proposición. Pero tal cosa supone, según vimos, una diferencia de nivel: el nivel hermenéutico existencial de la investiga-

ción fundamental, y el nivel apofántico de la proposición que es el derivado. Pero aun en este nivel apofántico, encuentra Heidegger que se repiten en la proposición las estructuras esenciales descritas del "ser ahí". La proposición indica algo fundándose en lo ya descubierto por el ver en torno y, por tanto, requiere un ser previo que indicar. Este ser previo hace falta para que se extraiga el predicado que se trata de atribuir, de manera que, aun abandonado el plano original del comprender y el mero ver en torno, no se puede perder de vista la cuestión propiamente ontológica.

Como consecuencia de lo anterior, el problema del significado de una expresión aislada, propiamente no se puede plantear al nivel ontológico existencial del lenguaje —lo que Heidegger llama el habla—, que es el mismo nivel originario del encontrarse y el comprender. Aquí las significaciones o, más bien, la significación como un todo, permanece vinculada al "ser ahí" como su propia estructura y no puede ser abstraída. Además, la significación opera como condición de posibilidad de toda palabra y todo lenguaje considerados como instrumentos, como seres a la mano dentro del mundo. Es lo que Heidegger explica al decir que a las significaciones les brotan palabras; no se dota a las palabras de significación.

Lo indicado sería que el problema de la significación de una expresión, como problema autónomo de teoría lógica, aunque secundario, encontrara su lugar en el nivel apofántico de la proposición. Sin embargo, cuando Heidegger cita expresamente las investigaciones de Husserl sobre la teoría del significado, insiste con abierto tono de reproche, en que tal teoría tiene sus raíces en la ontología. Y una vez más advierte que la proposición y su estructura están fundadas en el nivel fundamental, de tal manera que los ingredientes constitutivos del habla —lo hablado en ella, el *sobre qué* se habla, la *comunicación* y la *notificación*— se repiten en el lenguaje y, por tanto, en la proposición e impiden que se busque orientación en uno solo de estos ingredientes o se les trate separadamente. De igual modo que la gramática, piensa Heidegger, la teoría de la significación se ha de emancipar de la lógica para buscar sus cimientos en la ontología.

Lo único que Heidegger apunta en el tratado, lo presenta a propósito de la discusión que hace de la teoría del juicio y de la idea de la verdad como concordancia. A partir de ejemplos de la vida cotidiana, muestra el origen ontológico y práctico de la proposición y acepta que toda proposición refiere a un cierto ente. La proposición expresada guarda dentro de sí el estado de descubierto de un ente, es decir, guarda la referencia y, aunque recogida y repetida la proposición pueda ser objeto de relaciones formales y de cálculo, sigue siendo relativamente al ente descubierto. Por eso el "ser ahí" puede apropiarse expresamente este ente, por más que no haya participado de la experiencia original, tan sólo verificando la referencia de la proposición, es decir, mostrando al ente en su identidad. Todo lo cual es posible

porque el "ser ahí" posee ciertas estructuras que le permiten descubrir entes, preferir proposiciones y verificar su verdad.

Igual que en Husserl, para Heidegger el sentido o significado —pues se trata de sinónimos— es previo a la referencia de una proposición. Las proposiciones en cuanto tales tienen ya significado, porque el significado como un todo ha sido constituido en el mero estado de abierto del ser ahí que en su actividad práctica fija las relaciones de referencia. Una proposición mienta siempre un objeto o un estado de cosas objetivo, y con este mentar establece una nueva referencia que como tal es también significativa, sin que esta significación pueda depender del uso que hagamos de la proposición o de las reglas con las cuales la apliquemos. Poco importa que se trate de una proposición no verdadera, lo que procede en este caso es realizar un acto de naturaleza completamente distinta que consiste en comprobar su verdad o no verdad verificando la referencia de la proposición. Pero lo que cuenta para el significado —dice Heidegger expresamente— es su comprensibilidad y, desde luego, las condiciones que la hacen posible.

En cierto modo, la teoría de la significación de Husserl puede interpretarse también como una teoría de la comprensión psicológica. Pero los recursos de Husserl para escapar al psicologismo con todas sus consecuencias relativistas, por ejemplo la tesis de la idealidad de la significación, la *epoché* fenomenológica y el sujeto trascendental, han sido rechazados francamente por Heidegger, quien como hemos visto, presenta al "ser ahí" con sus peculiares estructuras como el único sujeto efectivo y, muy kantianamente, reduce la *ontología fundamental* al análisis de las funciones de este sujeto que, por otra parte, no resultan ser preponderantemente funciones cognitivas. La antropología metafísica que de allí deriva no encuentra barrera alguna para relativizarlo todo en torno al único sujeto efectivo y tratar de reconstruir la estructura entera del mundo como un tejido de significaciones, mero correlato de ciertas actitudes prácticas y cotidianas del "ser ahí".

Según dijimos antes, la tesis de una estructura intencional de la conciencia no podía evitar a Husserl el venir a plantearse los problemas del significado sino con referencia a ciertos objetos y, sobre todo, en relación con ciertas vivencias —y así desembocar en una serie de cuestiones insolubles. Pero el error de Husserl es enriquecido por Heidegger, que al tratar los mismos problemas se hunde en complejas descripciones del "ser ahí", de sus relaciones con las cosas y con los otros hombres, para establecer la trama de estructuras que opera como condición de posibilidad de nuestro comprender los significados. Pero dijimos también que Heidegger invirtió el camino de su maestro en el análisis regresivo de las formas lógicas y tomó como punto de partida ciertas experiencias cotidianas para explicar el mundo como un tejido de significaciones y sólo más tarde considerar el significado de una proposición o el significado de un ente como derivados de aquella idea de la

mundanidad. Tal procedimiento, independientemente de que las tres diversas acepciones de significado pudieran legítimamente reducirse a meras condiciones de comprensibilidad y ser tratadas como una misma clase de cuestiones, parece haber conducido a Heidegger a la imposibilidad de separar el tratamiento de los problemas de estricta teoría lógica, de aquellos relativos a los supuestos ontológicos.

Es natural que Heidegger haya querido, con ciertas rectificaciones de detalle, insertar dentro del marco de su ontología la teoría del significado de Husserl junto con un buen número de nociones de teoría lógica, aun a costa de guardar para sí todas las dificultades que la crítica posterior ha puesto al descubierto en las doctrinas del fundador de la fenomenología y de las cuales no podemos ocuparnos aquí. Algo semejante intentó en su momento el pragmatismo norteamericano para incorporar la teoría de los signos y del lenguaje dentro del marco de una ciencia de la conducta. Pero mientras los conductistas suponían, al menos, que era posible mantener cierta claridad en la distinción de los problemas de teoría lógica frente a las cuestiones estrictamente empíricas de la conducta, la filosofía heideggeriana parece condenada a una permanente ambigüedad en su empeño de mantener la preponderancia de una ontología fundamental como analítica existencialista.

Entre el habla con todos sus caracteres existencialistas, es decir, considerada como estructura del "ser ahí" en su estado de abierto, y el lenguaje como instrumento constituido por la totalidad de las palabras con sus propias características —referir a un objeto individual, posibilidad de combinarse en oraciones y de integrar proposiciones verdaderas o falsas—, es posible establecer una distinción abstracta, pero es imposible aceptar que el estudio del lenguaje pueda ser otra cosa que una mera confirmación y desarrollo de los rasgos del habla. Como suele suceder con la aplicación del método fenomenológico, alguna idea aceptada sin discusión por el autor —en este caso una idea demasiado tradicional del lenguaje— viene a aparecer subrepticamente como resultado de la descripción justo en los aspectos más esenciales. Pero lo más grave, sin embargo, es la permanente confusión de los planos que impide en todo momento una crítica del lenguaje, es decir, que impide proceder a su análisis sin decidir por anticipado sobre la función de las palabras y sobre la forma en que pueden ser usadas, y sin dar por supuesto que cada palabra posee un significado definido previo a su uso cotidiano y con independencia de las reglas que gobiernan tal uso.

Contra la pretensión expresa de Heidegger, tanto la gramática como la lógica exigen un tratamiento autónomo, independiente de toda metafísica de la subjetividad —lo mismo si se trata de una fenomenología de las vivencias de la conciencia que si se trata de una ontología fundamental. Esto no significa eliminar la muy obvia exigencia de reconocer que el expresar palabras y proferir proposiciones supone ciertos procesos humanos, puesto que no se

trata de operaciones que floten en el vacío. Simplemente quiere decir que cuestiones de adecuación o validez en estos asuntos se han de resolver y demostrar sin acudir a la evidencia empírica relacionada con aquellos procesos, y que utilizar los principios como dotados de un valor ontológico es privarlos precisamente de su función de principios reguladores relativos a la introducción de distinciones y a la elaboración de hábitos idiomáticos adecuados. Suponer que los principios lógicos o sintácticos, además de sus funciones reguladoras, descubren la estructura de hechos o atributos predeterminados, equivale a convertir los resultados obtenidos con la aplicación de los principios en una condición para explicarlos.

Nadie negará el carácter abstracto de la lógica, de la sintaxis o la semántica, pero tampoco habrá quien se atreva a negar el hecho de que han sido filosóficamente productivas. Y no parece que a ellas corresponda el demostrar que sus principios no dependen de determinadas conexiones ontológicas previas, sencillamente porque tales conexiones no son indispensables para sus desarrollos ni arrojan ninguna luz sobre sus procedimientos, y porque, prescindiendo de tales supuestos, no disminuye el poder de su fuerza lógica.

FERNANDO SALMERÓN

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO