

El límite del lenguaje

La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciaci3n

Autor:

Bertorello, Mario Adrián

Tutor:

Schuster, Félix Gustavo

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtenci3n del t3tulo Magister de la Universidad de Buenos Aires en Análisis del Discurso

Posgrado

TESIS 11-7-9

FACULTAD de FILOSOFÍA Y LETRAS	
Nº 52.117	MESA
-17 DIC 2004 DE	
Agr.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN ANÁLISIS DEL DISCURSO

ma

TESIS

**EL LÍMITE DEL LENGUAJE. LA FILOSOFÍA DE
HEIDEGGER COMO TEORÍA DE LA ENUNCIACIÓN**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

MAESTRANDO

MARIO ADRIÁN BERTORELLO

DIRECTOR

PROF. DR. FÉLIX GUSTAVO SCHUSTER

2004

Ante su lectura

[Signature]

INDICE

	Página
Capítulo 1 Introducción general	
1. Descripción general del problema	3
2. Sentido del título y articulación de la tesis	7
3. Reseña de investigaciones anteriores sobre el tema de la tesis:	10
3.1 Interpretación pragmática de Heidegger (teoría de los actos de habla)	11
3.2 Heidegger y el problema del discurso	13
3.3 Heidegger y el problema de la deixis	15
 Primera Parte: Estudios sobre enunciación, modalidad y deixis	 17
 Capítulo 2 El campo mostrativo y representativo del lenguaje en la teoría de K. Bühler	
1. La Axiomática	21
2. La teoría de los dos campos: el campo mostrativo y el campo simbólico:	27
2.1 El campo mostrativo: la deixis	27
2.2 El campo simbólico: la representación lingüística:	31
2.2.1 El contexto como entorno sinsemántico	32
2.2.2 La representación lingüística	34
2.2.3 La teoría de la frase	37
 Capítulo 3 La lingüística de la Enunciación de E. Benveniste	
1. El ser del lenguaje: el problema del sentido	40
2. La enunciación: la instancia del discurso como origen de la deixis y de las modalidades	45
 Capítulo 4 La heurística modal y deíctica de H. Parret	
1. El paradigma semiótico	51
2. Modalidad, deixis y enunciación:	56
2.1 La introducción de la subjetividad en la semiótica	57

2.2 Modalidad y deixis	63
2.3 El iceberg de la enunciación	67
Recapitulación y consideraciones críticas	
1. Recapitulación	75
2. Consideraciones críticas	79
Segunda Parte: La Filosofía de Heidegger como Teoría de la Enunciación	87
Capítulo 5 La semántica genética de Heidegger	
1. Expresiones del punto de vista genético en los textos de los años 1919-1927	91
2. La lógica del sentido:	94
2.1 La estructura formal de la significación	95
2.2 El contenido de la estructura	97
3. El principio de la deixis y de la modalidad: la indicación formal	108
Capítulo 6 Génesis de los conceptos y de los enunciados	
1. La formación de los conceptos: la concepción pragmática del significado:	113
1.1 El problema de la formación de los conceptos	114
1.2 La concepción pragmática del significado: los significados existenciales	116
1.3 Análisis semántico-destructivo del concepto de historia:	119
1.3.1 Las indicaciones previas del uso del término historia	120
1.3.2 Génesis del concepto de historia: la conexión de sentido	124
1.4. Conclusiones	128
2. La explicación genética del enunciado:	130
2.1 Determinación del punto de partida	131
2.2 Análisis estructural de los rasgos del enunciado	133
2.3 Análisis genético de la estructura del enunciado	135
2.3.1 El fundamento interpretativo del enunciado	135

2.3.2 Explicación genética del “en tanto que” (als) apofántico	139
Capítulo 7 Conclusiones: El iceberg de la enunciación	
1. Teoría de la enunciación y semántica genética:	144
1.1 Sujeto y lenguaje: el ejemplo de la cópula	144
1.2 El problema del acceso a la subjetividad: la catálisis	150
2. El iceberg enunciativo:	154
2.1 La heurística modal y deíctica en la semántica genética de Heidegger	155
2.2 El sujeto axiológico: transparencia y opacidad	163
Consideraciones críticas	168
Bibliografía y siglas	
1. Obras de Heidegger	
1.1 Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923)	177
1.2 Marburger Vorlesungen (1923-1928)	177
1.3 Textos editados fuera de la edición de las obras completas	178
1.4 Textos de las Freiburger Vorlesungen (1928- 1944)	178
2. Bibliografía	179

Nota aclaratoria sobre las traducciones y las citas

Todas las citas de los textos en lengua extranjera que figuran en la Bibliografía fueron traducidos por mí. Para otros textos recurrí a la traducción castellana correspondiente. Para dirimir la responsabilidad de la traducción, entonces, es necesario consultar la Bibliografía.

Con el sistema de citas sigo dos variantes: a) las obras de Heidegger se citan de acuerdo al número de la edición de la *Gesamtausgabe* (Obras Completas) y número de página (por ejemplo, GA 58: 34). Los textos fuera de la edición de la *Gesamtausgabe* se citan de acuerdo a la sigla que está entre paréntesis antes del título en la Bibliografía (por ejemplo, SuZ: 233), y b) El resto de los autores se citan de acuerdo con el sistema de autor, año de publicación y página.

Capítulo 1

Introducción general

1. Descripción general del problema

En la presente tesis expondré el pensamiento de Heidegger como una filosofía cuyo problema metodológico central puede ser descrito como una teoría de la enunciación. El trabajo se restringe a determinado período del pensamiento del autor, a saber, a los años de elaboración de su obra fundamental *Sein und Zeit*: 1923-1927.

La tesis que intentaré desarrollar a lo largo de los capítulos puede resumirse así: Heidegger elabora una semántica que explica el sentido desde el punto de vista de su producción. Todas las secuencias discursivas, especialmente aquellas que le interesan (los conceptos y los enunciados), tienen que ser remitidos, para poder ser interpretados correctamente, a la situación donde nacieron. En la medida en que el sentido tiene un origen, se siguen dos consecuencias: en primer lugar, la teoría semántica se presenta como una genealogía del sentido o semántica genética. En segundo lugar, es necesario explicar el proceso de surgimiento del origen y determinar si se produce algún tipo de transformación del mismo. Es decir, si el sentido, alejarse del origen, se plenifica o, en cierta manera, se degenera. Heidegger opta por esta segunda posibilidad.

La semántica genética es una teoría de la enunciación porque el origen del que surge el sentido es la subjetividad, entendida no a la manera de la filosofía moderna, sino como un sujeto práctico e histórico que puede adoptar diversas actitudes modales. Heidegger denomina "*Dasein*" a esta subjetividad originaria del sentido. Si el *Dasein* es el lugar al que hay que dirigir la mirada para comprender e interpretar el sentido originario de las diversas secuencias discursivas, entonces se presenta como un eje de coordenadas que organiza la deíxis y el surgimiento de las diversas modalidades. La teoría de la enunciación de Hei-

degger, en tanto semántica genética, lleva consigo la interpretación de la subjetividad como fuente u origen deíctico-modal.

El problema que se debate en la filosofía de Heidegger es, en definitiva, cuál es el contexto enunciativo originario desde donde surgen los conceptos filosóficos, o dicho de otra manera, desde donde se puede elaborar una ontología. La teoría de la enunciación está en función de la pregunta fundamental que guía toda la filosofía heideggeriana: el sentido del ser¹.

Los problemas ontológicos suponen una teoría de la enunciación que se organiza en torno de la deíxis y la modalidad. Esto se puede advertir fácilmente en los problemas que plantea uno de los conceptos ontológicos fundamentales, a saber, la "realidad". El problema de la realidad puede abordarse desde dos puntos de vista. Cada una de estas perspectivas da lugar a una pregunta. Estas son: ¿cómo es la realidad? y ¿qué es la realidad? La simplicidad de su formulación no implica que estén libres de supuestos, pero lo decisivo es su distinción formal: una

¹Esta afirmación puede corroborarse en *Sein und Zeit* (SuZ: § 2) cuando Heidegger presenta la estructura de la pregunta por el sentido del ser. Distingue dos tipos de preguntas: el preguntar por (das Gefragte), a saber, el ser mismo, y el preguntar a (das Befragte). El "preguntar a", por su lado, son los entes mismos. En efecto, si aquello sobre lo que preguntamos ("preguntar por") es el ser, y si el ser es siempre el ser de los entes, para poder tematizar el objeto de la pregunta debemos dirigir nuestra mirada a los entes mismos: preguntamos a los entes por su ser. Esto supone que los entes se vuelvan accesibles en su ser sin ningún tipo de encubrimiento ni deformación. De ahí que sea necesaria una vía de acceso adecuada al ser de los entes. Ahora bien, los entes son demasiados y son de muchas maneras. Pero entre ellos existe uno que se destaca del resto en virtud de que su ser se le manifiesta, no le está oculto. Este ente tiene como modalidades propias el "dirigir la vista a", el "comprender" y el "apresar en conceptos", todos elementos constitutivos de la pregunta y cuyo fin no es otro que apresar el sentido de su ser y el de los demás entes. Así pues, la pregunta por el sentido del ser se lleva a cabo interrogando a un ente esencialmente luminoso y transparente en lo que respecta a su ser. A este ente traslúcido en cuyo ser se funda la posibilidad misma de la pregunta Heidegger lo llama Dasein. La pregunta por el sentido del ser es la pregunta, en primer lugar, por la enunciación del ser.

problematiza la cuestión de los modos de ser y la otra la de los rasgos descriptivos que definen las cosas (la esencia). La disciplina que se ocupa temáticamente de plantearlas y de responderlas es la ontología. Sin embargo, en virtud de que lo que interrogan posee el máximo grado de universalidad y radicalidad, están supuestas no sólo en las ciencias sino en todo discurso humano.

Quisiera ilustrar cómo dos discursos ajenos a la filosofía plantean estos dos interrogantes fundamentales sobre la realidad. El primero de ellos pertenece a la cultura de masas: me refiero al film de Andy y Larry Wachowski, *The Matrix* (1999). El relato mínimo que despliega la narración es el siguiente: *The Matrix* narra cómo un hombre común, Thomas A. Anderson, descubre que su vida no es más que una ilusión creada por una supercomputadora llamada "The Matrix". Este descubrimiento lo transforma en una nueva persona cuyo destino es salvar del engaño a la humanidad. Conforme a su nuevo rol soteriológico Thomas A. Anderson se transforma en "Neo". Toda la narración se sostiene sobre la dicotomía entre dos modos de ser, la realidad y la apariencia. Las preguntas que la trama obliga a los espectadores a plantearse son las siguientes: ¿cómo es la realidad? ¿cuáles son los modos posibles de ser? ¿existe o no la realidad exterior a mi conciencia? ¿en qué se distingue el ser real del aparente?

El segundo ejemplo pertenece al discurso histórico. Me refiero ahora al libro de T. Todorov, *La conquista de América*. En el segundo párrafo del capítulo primero, titulado "*Colón hermeneuta*", el autor expone las distintas estrategias interpretativas que Cristóbal Colón puso en juego cuando se enfrentó con un referente hasta ese momento desconocido. Aquí no se duda de la existencia de la realidad, no se trata de determinar el modo de ser del nuevo mundo, sino de interpretarlo, de describirlo o, dicho de otra manera, de asignarle predicados. La pregunta que subyace en la labor hermenéutica de Colón es la siguiente: ¿qué es eso que está ante él? ¿qué rasgos descriptivos lo delimitan y permiten su comprensión? ¿cuál es la esencia? Es interesante notar que la respuesta del Almirante a estas preguntas es errónea. Dicho muy

brevemente: el nuevo mundo es el imperio del Gran Kan descrito por Marco Polo en sus viajes (que era precisamente lo que Colón buscaba).

Tanto en el relato cinematográfico como en el histórico se puede advertir claramente la primacía de los problemas modales frente a los esenciales. La importancia fundamental del punto de vista en ambos relatos es el indicio más evidente de esta dominante. En *The Matrix* la distinción modal entre realidad y apariencia está indisolublemente ligada a la transformación existencial del personaje principal. Para el punto de vista de Thomas A. Anderson su vida común de empleado y de hacker es *la* realidad, mientras que la posibilidad de que todo sea un engaño es simplemente una alternativa ficcional o, en todo caso, onírica. Sólo cuando Anderson deja de ser Anderson y se convierte en Neo, adquiere el punto de vista modal contrario, desde donde la distinción entre realidad y apariencia se invierte: ahora *la* realidad es el hecho de que toda la humanidad está conectada a una matriz que genera la ilusión de la vida normal.

La función capital del punto de vista como horizonte de la descripción también juega un rol decisivo en la historia de Colón. Todorov analiza la obsesión que Colón tenía por asignarle un sentido a su propio nombre para que de cuenta de su ser y misión (Cfr. Todorov, 2003: 34). Es a la luz de este horizonte de comprensión implicado en el sentido que le daba a su vida desde donde el Almirante descifra los signos naturales y los humanos. La lectura de los viajes de Marco Polo, su obsesión por la liberación de Jerusalén, la interpretación finalista de la Biblia, la experiencia del navegante articulan los diversos puntos de vista de donde surgen los rasgos descriptivos del nuevo mundo.

En estos dos ejemplos se puede apreciar claramente que los contenidos relativos a la pregunta por el “*qué*” tienen su origen en la respuesta a la pregunta por el “*cómo*”. La semántica y ontología explícita de esta primacía de la modalidad se encuentra en el pensamiento de Martin Heidegger. De los dos interrogantes el que elige Heidegger para plantear el problema de la realidad es el del “*cómo*”. Se podría decir que toda su semántica es la subordinación de la pregunta por el “*qué*” a la

pregunta por el cómo: los rasgos descriptivos de las cosas (esencia) surgen a partir del modo de ser que los determina. Ahora bien, estos modos de ser, desde donde se describen las cosas, es el “sí mismo” humano (*Dasein*) que vive en un mundo práctico e histórico (GA 58: 84-85).

El “sí mismo” (*das Selbst*) es el “cómo” (*Wie*) originario desde donde surge todo sentido; es el sistema de coordenadas deíctico y modal al que hay que dirigirse para reconstruir la genealogía del sentido. A Heidegger le interesan fundamentalmente los significados de los conceptos ontológicos, en este caso, el de realidad (*Realität*). Todo su esfuerzo está puesto en describir qué tipo de transformaciones (actitudes) puede asumir este sí mismo para considerar las cosas. Las modalidades son dos: o bien uno asume una actitud teórica y las cosas se vuelven realidad (objetos neutros de conocimiento), o bien uno se mueve en la actitud pre-teórica y las cosas se vuelven útiles. Las expresiones “volverse realidad” y “volverse útiles” da cuenta de las transformaciones semánticas implicadas en las transformaciones modales del sujeto.

Justamente en esta mutua implicancia de teoría de la enunciación y ontología es donde radica la importancia de la presente investigación.

2. Sentido del título y articulación de la tesis

La idea de que la enunciación representa el límite del lenguaje y que la filosofía de Heidegger da cuenta de este límite requiere una explicación previa. La justificación plena de esta afirmación se halla lo largo de toda la tesis. Tomo este concepto de un pasaje de la *Arqueología del saber* (Cfr. Foucault, 2002:189-190) donde Foucault describe el nivel enunciativo como un claroscuro, como un nivel que no está ni totalmente manifiesto, pero tampoco absolutamente oculto. En este sentido la enunciación es un límite del lenguaje, si por “lenguaje” se entiende sólo la materialidad oral o escrita del mismo.

Para dar cuenta de este límite no sólo describo la semántica heideggeriana como una genealogía que se remonta desde lo derivado

hacia lo originario, sino que apelo a una metáfora fundamental introducida por H. Parret: el iceberg enunciativo.

Para Parret, la enunciación es un sistema piramidal jerárquico en el que se articulan diversos roles subjetivos. Ellos van desde el plano más superficial al plano más profundo, es decir, desde el sujeto gramatical hasta el sujeto axiológico de los programas narrativos. Asimismo, Parret justifica epistemológicamente esta descripción del acto enunciativo mediante dos heurísticas: la deíctica y la modal. Cada uno de los roles subjetivos de la pirámide tienen un valor deíctico y modal.

La organización piramidal y la metáfora del iceberg son la clave para entender en qué radica el límite del lenguaje. La punta del iceberg, su manifestación superficial, no agota la totalidad de la significación, sino, por el contrario, es necesario alcanzar lo que no se manifiesta para poder dar cuenta de lo que aparece en la superficie. Si por lenguaje se entiende sólo lo manifiesto en el iceberg, resulta claro que la enunciación, en tanto fenómeno que está más allá de la superficie, es un límite para éste.

Creo que esta metáfora es de un valor esencial para caracterizar la semántica genética heideggeriana. En efecto, el nivel de análisis en el que Heidegger se mueve es el de mayor profundidad. El sujeto de la enunciación que pone en juego en su filosofía es el sujeto axiológico que despliega dos programas narrativos: el de la propiedad y la impropiedad. Allí se constituyen originariamente el sistema deíctico-modal. Por eso, el título de la tesis *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación* quiere expresar el nivel de profundidad en el que se inscribe la teoría semántico-enunciativa de Heidegger. A esto hay que añadirle que el estatus de este nivel, tal como Parret afirma, es de índole translingüística o trascendental.

La tesis se articula en dos partes. En la primera presento tres estudios sobre modalidad, deixis y enunciación. Cada uno de ellos sigue un recorrido teórico coherente. De todas las teorías sobre enunciación que existen, opté por la línea argumentativa que parte de Bühler (tratada en el capítulo 1), sigue por Benveniste (que corresponde al capítulo 2

de esta presentación) y culmina en Parret (presentada en el capítulo 3). El motivo de la elección es que este recorrido es el más adecuado para interpretar los textos de Heidegger. Al final de la primera parte hago una recapitulación de la argumentación y presento ciertas consideraciones críticas a la teoría de Parret, fundamentalmente a la dicotomía entre deixis y modalidad.

La segunda parte está dedicada al análisis de la obra de Heidegger. Cuando me refiero a la filosofía de Heidegger me restrinjo sólo a un período de su pensamiento, el que parte de los años 1923, cuando asumió como profesor extraordinario en la Universidad de Marburg, y llega hasta la lección del año 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, año en el que también publica su obra fundamental, *Sein und Zeit*. Este período corresponde a las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928).

A pesar de que quise mantenerme en los límites de ese período, muchas veces me vi obligado a transgredirlo y buscar más elementos en las obras del período inmediatamente anterior, lo que se llama las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) donde Heidegger aporta conceptos muy valiosos para entender su concepción genética de la semántica. De la obra que corresponde al segundo Heidegger (*Kehre*) sólo me refiero someramente a la conferencia del año 1936 "Der Ursprung des Kunstwerkes". El motivo es el siguiente: en este texto cambia su noción de origen, y por lo tanto, se produce una transformación radical de su semántica. Sólo menciono esta conferencia para contrastarla con el período al que se ciñe mi investigación.

La segunda parte se articula también en tres capítulos: en el primero (Capítulo 5) expongo la semántica genética de Heidegger; en el segundo (Capítulo 6) presento una aplicación de esta teoría semántica a las dos estructuras lógico-gramaticales que Heidegger investigó, los conceptos y los enunciados. De lo que trata este capítulo es de ver cómo funciona, por decirlo así, el método de análisis semántico-genético; en el tercero (Capítulo 7) trato de mostrar cómo la teoría de la enunciación de Heidegger da cuenta del sujeto axiológico. Al final de la tesis presento

una serie de consideraciones críticas a la semántica de Heidegger. Creo que hay tres dificultades que su enfoque genético no resuelve satisfactoriamente: la caracterización impropia de la modalidad teórica, el tipo de discurso que puede acceder a lo originario y el problema de la opacidad óptica.

3. Reseña de investigaciones anteriores sobre el tema de la tesis

En este último punto de la introducción quiero hacer mención a la investigación de otros autores que se aproximaron al pensamiento de Heidegger con las mismas preocupaciones que las mías. La idea de que en su filosofía se expone una teoría de la enunciación en la que están implicadas las nociones de modalidad y deixis no es nueva. Creo que mi aporte a la discusión es presentar una visión sistemática de la estructura enunciativa. Por eso veo la necesidad de referirme brevemente a los valiosos aportes y lecturas que diversos comentaristas hicieron a la obra temprana de Heidegger.

La bibliografía sobre el problema del lenguaje en Heidegger es de tales dimensiones que la vuelve prácticamente ingobernable. Por tal motivo es necesario establecer un criterio de selección bibliográfica. De todas las publicaciones que abordan la cuestión del lenguaje en Heidegger sólo tendré en cuenta aquellas que se ajustan a un doble criterio: a) las que guardan un vínculo directo con la tesis, a saber, que plantean una lectura de la filosofía heideggeriana desde la lingüística del discurso o, que por lo menos, si bien no hacen un tratamiento exhaustivo de este enfoque, señalan los paralelismos entre ellos, y b) aquellas que estudian el período al que se ciñe nuestra investigación (1923-1927). Este segundo criterio es de suma importancia porque deja de lado gran parte de la bibliografía que tiene como tema el problema del lenguaje en el segundo Heidegger.

Sobre la base de estos dos criterios selectivos se puede afirmar que el enfoque de la tesis, a saber, la lectura del pensamiento de Heidegger como una semántica genética, no está tratado en la bibliografía

secundaria (*Wegweiser durch die Heidegger-Literatur*², Biblioteca de la Universidad de Freiburg). No obstante, existen numerosos trabajos de gran valor para la justificación de mi hipótesis.

Organizaré la exposición agrupando la bibliografía de acuerdo con los ejes siguientes:

1. Interpretación pragmática de Heidegger (Teoría de los actos de habla).
2. Heidegger y el problema del discurso.
3. Heidegger y el problema de la deixis.

3.1 Interpretación pragmática de Heidegger (Teoría de los actos de habla)

Quien primero se ocupó de ver las implicaciones de la filosofía de Heidegger para desarrollar una teoría lingüística general fue J. Lohman. En diversos artículos trata las consecuencias lingüísticas de la filosofía de Heidegger, como en „M. Heideggers ontologische Differenz und die Sprache“ (1948), „Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache“ (1949). En el año 1965 publica la primera parte de una trilogía, titulada *Philosophie und Sprachwissenschaft*. El libro está dedicado a M. Heidegger y A. Bergstässer. Lo que se propone Lohman es “provocar una suerte de revolución copernicana (en el sentido de Kant) demostrando la necesidad de explicar el lenguaje no como hasta ahora, como expresión del «pensamiento» (en el sentido de lo «pensado», lo «representado»), sino más bien al revés, el pensamiento puro de Descartes como una excreción (*Ausscheidung*) que se formó poco a poco en el transcurso de la historia humana (que desde el comienzo es historia del lenguaje), y, por decirlo así, como un «desecho» (*Abfall*) del natural hablar unos con otros de los hombres”(Lohman, 1965: 7). Se puede advertir muy claramente el trasfondo heideggeriano de este pasaje: la teoría del lenguaje supone la hegemonía de la modalidad teórica como hilo

² <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidgg00.html>

conductor de sus investigaciones. Como contrapartida de esa noción tradicional del lenguaje, Lohmann hace una descripción del verdadero fenómeno lingüístico que establece las bases para un diálogo con la Teoría de los actos de habla: "...el lenguaje es ante todo sólo una forma especial del actuar humano..." (Lohman, 1965: 7).

Esta interpretación pragmática del pensamiento de Heidegger también es compartida por otros comentadores. Así, G. Figal en su libro *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit* (1988), cuando analiza los componentes estructurales (predicación y referencia) del enunciado (*Aussage*) señala: "Dicho en la terminología de la Teoría de los actos de habla, la tesis de Heidegger es ante todo una tesis sobre el aspecto ilocutivo de los enunciados" (Figal, 2000: 60). J. Greisch en su comentario a *Sein und Zeit, Ontologie et Temporalité* (1994), también se pregunta por el posible vínculo entre Heidegger y los filósofos de Oxford: "Pues es precisamente este tipo de división [la división entre retórica, poética y gramática] la que actualmente está puesta en cuestión por ciertos filósofos de la tradición analítica, en particular por John Langshaw Austin y John Searle, principales teóricos de los speech-acts. Se puede, entonces, preguntar si la ruta de esos filósofos no cruza la de Heidegger y recíprocamente" (Greisch, 1994: 210). S. H. Klausen también desarrolla la misma línea interpretativa. Cuando aborda el problema del enunciado y del discurso (*Rede*), afirma: "De hecho Heidegger se aproxima a la llamada Teoría de los actos de habla, en la medida en que privilegia el aspecto pragmático del lenguaje antes que su función asertiva" (Klausen, 1997: 223).

El tratamiento temático de la Teoría de los actos de habla (específicamente la versión de J. Searle) y las reflexiones sobre el lenguaje de Heidegger fue hecha por Pol Vandeveld en un artículo publicado en el año 2001, "Deux Paradigmes du rôle du langage dans la formation du sens: John Searle et Martin Heidegger". En este artículo Vandeveld muestra las diferencias y similitudes entre los dos autores. La investigación no se ciñe sólo a la filosofía de *Sein und Zeit*, sino que también abarca las obras del segundo período.

Finalmente C. F. Gethmann hace una interpretación de la noción de sentido (*Sinn*) conforme a la Teoría de los actos de habla. Considerado desde este plano lingüístico, el sentido alude a tres aspectos del discurso (Gethmann, 2002: 119): el sentido relacional (*Bezugssinn*) designa la referencia (*reference*)³; el sentido de contenido (*Gehaltsinn*) alude al significado (*meaning*); y el sentido realizativo (*Vollzugssinn*) a la fuerza ilocutiva (*illocutionary force*).

3.2 Heidegger y el problema del discurso

A. Kelkel en *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger* (1980) se vale de la lingüística de E. Benveniste para abordar algunos aspectos de su filosofía del lenguaje. Compara el análisis del pronombre personal “yo” en Heidegger con la instancia del discurso en E. Benveniste (Kelkel, 1980: 136-137). La comparación se ciñe a la tesis de habilitación de Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916).

Quien se ocupa de establecer expresamente un vínculo entre Heidegger y la lingüística del discurso de E. Benveniste, es J. Greisch en su comentario a *Sein und Zeit*. Cuando comenta el § 34 (“Dasein und Rede. Die Sprache”) justifica la traducción del término “Rede” por “Discurso” de la manera que sigue: “Nuestra traducción no es inocente. De hecho, apuesta a la posibilidad de un encuentro fecundo entre una lingüística del discurso, concebida a la manera de Benveniste, y de una aproximación fenomenológico-existencial tal como intenta Heidegger. Evidentemente, una lingüística de la lengua en el sentido de Saussure excluye este tipo de encuentro” (Greisch, 1994: 205). Greisch no se limita a establecer este vínculo entre Benveniste y Heidegger, sino que también intenta otros posibles encuentros con autores como Jakobson, cuando interpreta la estructura del discurso (*Rede*) de acuerdo a las seis funciones del lenguaje (Greisch, 1994: 212), o como Ducrot, cuando co-

³ J. Greisch lo traduce como “*Sens référentiel*” (Greisch, 2000: 66).

menta las posibilidades del discurso del decir y el callar (Greisch, 1994: 215).

Del mismo año que el texto de J. Greisch es la tesis doctoral de P. Vandavelde, *Être et discours. La question du langage dans l'itinéraire de Heidegger (1927-1938)*. El autor expone el desarrollo histórico del problema del lenguaje en la obra de Heidegger y, al mismo tiempo, lo confronta con los resultados de la lingüística contemporánea (encarnada en autores como Saussure, Benveniste) y con la semiótica filosófica de K. O. Apel. La tesis general que propone es que la filosofía heideggeriana da cuenta de una discursividad generalizada: "Por lo tanto, la pregunta del ser, en virtud de que es una pregunta, no podrá interrogar más que por su sentido. Esta discursividad donde está incluida la pregunta adopta el estatus de un círculo" (Vandavelde, 1994: 26). Vandavelde propone una lectura de Heidegger que tiene un vínculo directo con nuestra tesis: en primer lugar, habla de una aproximación genética del discurso a partir del lenguaje. El punto 1 del apartado B del capítulo primero se llama "*Du discours à la langue: une approche génétique*". Lamentablemente Vandavelde no explica el sentido que atribuye a este abordaje del discurso. El término "genético" no vuelve a aparecer en el texto más que en ese título. Sólo se limita a reconstruir la exposición de Heidegger y a vincularla con ciertos problemas de la lingüística. En segundo lugar, habla del mundo como un proceso semiótico. Y, finalmente, trata expresamente los posibles vínculos y diferencias entre la lingüística del discurso de Benveniste y el problema del discurso en Heidegger.

Dentro de la tradición de la semiótica greimasiana hay un artículo de K. H. Nielsen, publicado en el año 1976 en la revista *Semiótica*. El artículo se titula "De la production du sens: Heidegger et la sémiotique". El texto estudia las condiciones de producción del sentido en la estética heideggeriana. El punto de partida es la conferencia "Der Ursprung des Kunstwerkes" (1935). Si bien Nielsen se ocupa de un texto que está fuera de nuestra investigación, el artículo es muy valioso porque explica en términos semióticos las condiciones de producción del sentido, es decir,

muestra que la semántica heideggeriana implica una perspectiva genética.

3.3 Heidegger y el problema de la deixis

Los aspectos deícticos y referenciales del lenguaje fueron tratados en la tesis doctoral de C. Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermética de Heidegger* (1997). La autora estudia la teoría del significado y de la referencia en Heidegger. Especialmente en el segundo período de su pensamiento (*Kehre*). Pero, como sostiene la continuidad entre ambos períodos, le dedica un capítulo entero a estudiar estos problemas en la ontología fundamental de *Sein und Zeit*. La tesis se puede resumir así: los planteos lingüísticos de Heidegger se remiten a la tradición alemana que parte de Hamman, sigue con Herder, y llega hasta von Humboldt, para la cual el lenguaje abre el mundo (*Welterschliessung*). Desde esta perspectiva, Heidegger desarrolla una teoría de la referencia que se puede denominar “teoría indirecta o intensionalista de la referencia”: “Así, en el plano de la teoría de la referencia, Heidegger procede de un modo totalmente análogo al que anteriormente hemos visto en Humboldt, es decir, asimila, al igual que éste, la relación de designación –propia del sujeto de la oración– a la relación de atribución, característica del predicado de la misma” (Lafont, 1997: 29). A esta teoría Lafont contrapone una concepción directa de la referencia inspirada en la tradición analítica de autores como Kripke, Donnellman y Putnam. La lectura de Lafont apunta a mostrar que la concepción heideggeriana del lenguaje lleva consigo una hipostatización del mismo.

En el año 2002 la revista *Inquiry. An interdisciplinary Journal of Philosophy* (Vol. 45, N° 2) publicó el debate surgido en el Symposium: “Cristina Lafont, Heidegger, Language and World-disclosure”. Aquí se recogen distintos artículos de profesores americanos que discuten la tesis central de Lafont. Entre ellos deben destacarse dos: el de Taylor Carman, “Was Heidegger a Linguistic Idealist?” y el de Mark A. Whathall “Heidegger, Truth, and Reference”. Ambos artículos niegan la interpre-

tación de Lafont, de que la teoría de la referencia heideggeriana sea la misma que la de Husserl y Frege, es decir, una teoría indirecta. La tesis de estos autores es que Heidegger es un realista. Taylor Carman lo dice claramente en su libro *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time* (2003): "Muchos especialistas dan por admitido que Heidegger fue hostil al realismo como Kant y Husserl lo fueron antes que él. Sin embargo, creo que todas estas lecturas no realistas de *Ser y Tiempo* son un error" (Carman, 2003: 156).

Finalmente, Giorgio Agamben propuso una interpretación deíctica del término fundamental del pensamiento de Heidegger, el *Dasein*. El texto *El lenguaje y la muerte* (2002) transcribe las jornadas de un seminario dictado en los años 1979 y 1980. El propósito del seminario fue pensar la relación entre el lenguaje y la negatividad. Para desarrollar esta idea toma como punto de partida de sus análisis el pensamiento de Heidegger y el de Hegel. Agamben propone una lectura de Heidegger en la que pone de relieve el trasfondo enunciativo de su filosofía: "La pregunta, de donde parte la investigación, debe entonces necesariamente asumir la forma de una pregunta que interroga al lugar y a la estructura de la negatividad. La respuesta a esta pregunta lleva al seminario —a través de la definición de la esfera de significado de la palabra ser y de los indicadores de la enunciación que constituyen su parte integrante— a una reivindicación del problema de la voz y de su «gramática» como problema metafísico fundamental y, a la vez, como estructura originaria de la negatividad" (Agamben, 2002: 9). El problema del lenguaje en Heidegger —cabe señalar que Agamben considera básicamente al segundo Heidegger— da cuenta del aparato formal de la enunciación como el sistema de coordenadas que organiza la deixis y como el lugar donde el lenguaje acontece: "Los pronombres y los otros indicadores de la enunciación, antes de designar objetos reales, indican precisamente que el lenguaje tiene lugar. Permiten así referirse, antes que al mundo de los significados, al acontecimiento del lenguaje mismo, en cuyo interior puede sólo significarse algo" (Agamben, 2002: 51).

Primera Parte:**Estudios sobre enunciación, modalidad y deixis**

La primera parte de la tesis está dedicada al estudio del vínculo entre la enunciación, los fenómenos modales y los deícticos. El objetivo que persigo es doble: intentaré, por un lado determinar el sentido que estos términos tienen en la teoría del discurso. Esto me permitirá, por otro, elaborar los conceptos fundamentales con los que interpretaré los textos de Heidegger.

Los estudios que componen esta parte siguen una determinado hilo conductor. No pretendo exponer el problema de la enunciación en toda la amplitud de corrientes teóricas, sino tan solo aquellas posiciones que son más apropiadas para una interpretación del texto heideggeriano. En este sentido, privilegio una lectura exhaustiva aunque no abarcativa.

Así entonces, el criterio de la selección está orientado: a) por la afinidad entre algunas posiciones de la teoría del discurso y la filosofía de Heidegger, y b) por el rendimiento y capacidad heurística de los conceptos elaborados en esas teorías del discurso. Lo decisivo para que una interpretación sea productiva es que los conceptos elegidos como hilos conductores de la lectura permitan un recorrido selectivo del texto. En otras palabras, que garanticen una determinada isotopía.

De todas las teorías del discurso que tratan el fenómeno de la enunciación y su vínculo con la modalidad y la deixis la más adecuada para la justificación de la afirmación central de la tesis es, a mi juicio, la representada por la semiótica de Herman Parret. Ciertamente, que esta elección resultará, a esta altura de la exposición, arbitraria; recién en la segunda parte de la tesis se podrá evaluar el rendimiento interpretativo de la misma.

Esta primera parte se articula en tres capítulos. El primero estudia el problema de la enunciación en la teoría del lenguaje de Karl Bühler, el segundo en la lingüística de Emil Benveniste, y el tercero en la semiótica de H. Parret. El vínculo entre Bühler, Benveniste y Parret está sugerido por el mismo Parret, cuando distingue las dos orientaciones de la pragmática contemporánea, la anglosajona y la continental:

es la pragmática, esencialmente continental esta vez, la que promulga una concepción enunciativa de la vida del discurso. Esta concepción no ha estado jamás ausente de la escena de las teorías del lenguaje después del comienzo de este siglo: la instancia de Benveniste retoma las intuiciones de Bühler y, más allá de Bühler, del primer Husserl, el de las *Investigaciones Lógicas* (Parret, 1987: II).

Así entonces, la primera parte de la tesis sigue la discusión de la concepción enunciativa del discurso en la pragmática continental tal como la describe genealógicamente Parret.

Quisiera destacar, para finalizar con esta introducción, la referencia a las *Logische Untersuchungen* de Husserl como el antecedente remoto de la pragmática. Esta mención es uno de los aspectos que me permitirá articular los resultados del análisis del discurso con la filosofía heideggeriana. En efecto, la obra del primer Husserl fue decisiva en la formación del pensamiento de Heidegger. En su escrito retrospectivo del año 1963 *Mein Weg in der Phänomenologie* cuenta la fascinación que le produjo:

De las *Investigaciones Lógicas* de Husserl esperaba un estímulo decisivo para las preguntas surgidas de la tesis doctoral de Bentrano. Sin embargo, mi esfuerzo fue en vano, porque no busqué por el camino adecuado, lo cual me habría de dar cuenta recién mucho tiempo después. No obstante, permanecí tan afectado por la obra de Husserl, que en los siguientes años la leí continuamente sin comprender suficientemente lo que me fascinaba. La magia que salía de esa obra se extendía hasta el exterior de las guardas y la portada. (ZSD, 1988: 82)

La relación de Heidegger con las *Logische Untersuchungen* fue doble: fascinación y decepción. Esta ambivalencia fue la que lo condujo a una transformación radical de la fenomenología. Dicho en pocas palabras: el rechazo a la actitud teórica objetivante como punto de partida de la filosofía y la búsqueda de un nuevo comienzo pre-teórico. Esta

búsqueda lo condujo, ya en las primeras lecciones como asistente de Husserl, a discutir el problema del lenguaje bajo la siguiente perspectiva: ¿es el lenguaje por sí mismo una forma de representación objetiva de las cosas? ¿es posible concebir géneros discursivos cuya función no sea la de objetivación? Enfrentándose con esas cuestiones es como Heidegger elaboró una teoría de la enunciación, muy distinta de la que, de acuerdo con la acertada afirmación de Parret, elaboró Husserl en las *Logische Untersuchungen*, mucho más cercana a Bühler, Benveniste y al giro pragmático de Parret.

La ambivalencia ante la obra de Husserl como el origen de su filosofía de la enunciación puede traducirse literalmente por uno de los títulos de Parret, a saber, *Prolégomènes à la théorie de l' énonciation. De Husserl à la pragmatique.*

Capítulo 2

El campo mostrativo y representativo del lenguaje en la Teoría de K. Bühler

En el año 1934 K. Bühler publica su *Sprachtheorie*. En ella sostiene que el lenguaje encierra dos operaciones complementarias: mostrar (*anzeigen*) y representar (*darstellen*). Si bien el tema específico del presente capítulo son los problemas relativos a la deixis y modalidad, creo que es necesario, para su correcta interpretación, comenzar con la concepción general que Bühler tiene del lenguaje y luego exponer su descripción del campo mostrativo de la lengua. En este segundo momento de la exposición me referiré también brevemente al campo representativo. En relación con esta segunda dimensión del lenguaje me interesa destacar dos nociones: la idea de que representar significa primariamente para las lenguas indoeuropeas “dramatizar” y, unido esencialmente con esa idea, su teoría del enunciado.

1. La Axiomática

En el capítulo primero Bühler expone los axiomas presupuestos en la investigación. La explicación de estos principios se mueve en el campo de la fenomenología. No toma partido por ningún tipo de teoría del conocimiento ni ontología determinadas (Cfr. Bühler, 1999: 20). Los axiomas son neutrales respecto de cualquier supuesto filosófico.

La vía de acceso a estos principios es la reducción. Bühler entiende por reducción la tarea de abstracción de los principios que guían el obrar de los investigadores del lenguaje. Del mismo modo que Sócrates pregunta a los artesanos para conocer los principios de su obrar, así también se debe proceder en el campo del lenguaje. Primero existe una actividad científica sobre el lenguaje (la lingüística) que se cristaliza en numerosas publicaciones y grupos de trabajo. Los principios de una

investigación surgen dirigiendo la mirada a la praxis científica. Desde allí se pueden reducir los axiomas presupuestos en esa actividad.

Bühler formula cuatro principios de la investigación que, a continuación, comento comento brevemente.

El primer axioma es la elección de una metáfora-modelo fundamental para describir el lenguaje. Esta metáfora procede del *Cratilo*: el lenguaje es un órgano mediante el cual alguien comunica algo sobre las cosas a otro (Cfr. Bühler, 1999: 24). La idea supuesta en el modelo es la de que el lenguaje es una herramienta-instrumento (*Werkzeug*), un dispositivo (*Gerät*), un órgano (*Organon*), un mediador que surge por un proceso de formación (*geformter Mittler*), una cosa intermedia (*Zwischending*).

Todos estos sentidos pueden resumirse en el concepto de instrumento mediador. En efecto, el lenguaje se comporta del mismo modo que las herramientas, útiles y artefactos, es decir, como entidades ajenas al cuerpo, pero mediadoras entre aquel y las cosas. La diferencia entre el lenguaje y los útiles radica en su condición universal; es el medio por el que nos relacionamos no sólo con las cosas materiales, sino también con los seres vivos (Cfr. Bühler, 1999: XXI-XXII).

Concebir el lenguaje como un instrumento significa situar la investigación lingüística en una determinada antropología que Bühler sólo menciona: el hombre como *homo faber* y *zoon politikón* (Bühler, 1999: XXI).

La estructura mediadora del lenguaje aparece ya mencionada en la fórmula platónica. En efecto, algo (*etwas*) media entre los participantes de la comunicación (alguien y el otro) y, al mismo tiempo, entre ellos y las cosas (*über die Dinge*). Sobre la base de esta descripción intuitiva surgen los roles de la comunicación: a) el emisor (*Sender*) b) el receptor (*Empfänger*) c) el signo (*Zeichen*) y c) los objetos (*Gegenstände*) y estado de cosas (*Sachverhalte*) a los que refiere el signo y los participantes.

Lo más importante de esta estructura comunicativa son las funciones semánticas que posee el signo lingüístico (*Sprachzeichen*): en tanto el signo representa los objetos y estado de cosas, se denomina

“símbolo”; la función semántica es de representación (*Darstellung*). En tanto el signo expresa la interioridad del emisor, se llama “síntoma” o “indicio”; la función semántica es de expresión (*Ausdruck*). En tanto el signo apela a dirigir la conducta externa o interna del receptor, se designa como “señal”; La función semántica es de apelación (*Appell*)⁴.

El segundo axioma afirma que la naturaleza del lenguaje es la del signo (*die Zeichennatur der Sprache*). En una primera aproximación, la etimología de los diversos términos que las lenguas indoeuropeas usan para referirse a fenómenos signícos (“signum”, “sema”, “deixis”, etc.) arroja como resultado que todos ellos apuntan a un mismo sentido que alude a dos aspectos complementarios: a) a la claridad (*Helligkeit*) y visibilidad (*Sichtbarkeit*) y b) al acto de hacer visible algo, poner ante los ojos (*vor Augen stellen*). Bühler resume el sentido etimológico así:

...el mostrar que representa⁵ (descubrir) las cosas a un espectador, o al revés, el conducir del espectador (de la mirada espectadora) hacia las cosas. (Bühler, 1999: 36)

Una vez aclarado el sentido etimológico, Bühler propone una definición por género próximo y diferencia específica. Desde el punto de vista del género próximo, el signo se caracteriza por su capacidad de estar

⁴Las relaciones entre las tres funciones semánticas es de la de primacía (*Dominanz*). En cada una de las relaciones el primer plano lo ocupa una de ellas. Las otras dos no desaparecen, sino que pasan a un segundo plano (Cfr. Bühler, 1999: 32).

⁵Traduzco el verbo *vorführen* por “mostrar que representa” y no simplemente por “mostrar”, como lo hace Julián Marías, por el siguiente motivo: en el verbo están presentes tanto la noción de mostrar como la idea de una representación teatral o artística. Bühler juega con estas dos connotaciones no sólo al introducir la figura de un espectador (*Beschauer*), lo cual ya de por sí daría cuenta de la metáfora teatral supuesta en la etimología de signo, sino también cuando, al hablar de la función representativa del lenguaje, usa el término *darstellen* (representar dramático). La utilización de este término y no, por ejemplo, *vorstellen* (poner delante algo como objeto de conocimiento) va unida a la idea de que en las lenguas indoeuropeas la función representativa está concebida como una dramatización.

en lugar de otra cosa (*aliquid stat pro aliquo*). La relación de sustitución posee los siguientes rasgos: a) es una relación irreversible y b) el término sustituto pertenece al ámbito de la percepción mientras que lo sustituido no (Cfr. Bühler, 1999: 40-41).

La diferencia específica, aquello que cualifica al signo como tal y lo distingue del resto de los fenómenos afectados por la relación de sustitución, es el principio de relevancia abstractiva (*Prinzip der abstraktiven Relevanz*). Este principio explica la relación entre el término sustituto y lo sustituido. Cualquier objeto perceptible que se use para transmitir un significado no ingresa en la función semántica con todas y cada una de sus propiedades, sino que de todas ellas se abstraen las más relevantes para realizar esa función (Cfr. Bühler, 1999: 44).

El tercer axioma remite a la concepción del lenguaje de von Humboldt: el lenguaje es una actividad (*enérgeia*) y no una obra (*ergon*) (von Humboldt, 2002: 418)⁶. Bühler se mantiene dentro de esta tradición lingüística que define al lenguaje como acción. Sin embargo, no se limita a afirmar uno de los términos de la oposición, sino que establece una serie de distinciones destinadas a precisar las relaciones entre el lenguaje como obra y como actividad. La lengua tiene una doble realidad: es actividad y obra.

Para justificar las relaciones entre estos dos aspectos, introduce cuatro conceptos: acción lingüística (*Sprechhandlung*), obra lingüística (*Sprachwerk*), acto lingüístico (*Sprechakt*) y forma lingüística (*Sprechgebilde*).

Las nociones de “acción lingüística” y “obra lingüística” alcanzan su máxima inteligibilidad cuando Bühler las vincula con los conceptos aristotélicos de *praxis* y *póiesis*. La acción lingüística se inscribe en el campo de la *praxis* humana, es decir, en el dominio de las conductas orientadas a un fin:

⁶Von Humboldt usa los siguientes términos alemanes: *Thätigkeit* (actividad) y *Werk* (obra) (von Humboldt, .

Toda palabra, célebre o no, puede ser considerada *sub specie* de una acción humana. Pues, todo hablar concreto se halla en un ensamble vital con el resto de las conductas plenas de sentido de un hombre; ella está entre acciones y es ella misma una acción. (Bühler, 1999: 52)

A este dominio del lenguaje pertenece lo que Bühler llama el “hablar empráctico” (*empraktisches Reden*), es decir, aquellas figuras del discurso cuyo sentido depende del contexto enunciativo (elipsis, anacoluto, etc.). Corresponde a la *parole* de Saussure.

La obra lingüística, por su parte, se inserta en otro dominio de las conductas humanas, en lo que Aristóteles llamaba *poiesis* (el obrar ordenado a la producción de algo). Desde este punto de vista, el lenguaje se presenta como una obra (*Werk*), producto (*Produkt*) o construcciones (*Bauten*) desligada de las intenciones y vivencias de su productor. Lo decisivo de este aspecto del lenguaje es la independencia del sentido; la obra lingüística aparece como una totalidad autónoma, por decirlo así (Cfr. Bühler, 1999: 53-54).

La forma lingüística se corresponde exactamente con el objeto de la ciencia del lenguaje tal como la definió Saussure. La forma lingüística es la *langue*, es decir, un objeto idealmente construido por el pensamiento científico⁷. El acto lingüístico, por su lado, remite a las *Logische Untersuchungen* de Husserl. Bühler incorpora a su teoría los análisis fenomenológicos sobre los actos que confieren significado (*die sinnverleihenden Akte*). La lingüística y la gramática no bastan por sí solas para explicar el sentido lingüístico. Es necesario apelar a otro nivel de análisis, el lógico-trascendental, como un complemento fundamental para la investigación, sobre todo para el análisis objetivo del lenguaje (lo que Husserl llama la idealidad del significado). Hablar de actos lingüís-

⁷En palabras de Bühler: “...dicho platónicamente, la forma lingüística son objetos de la misma naturaleza que las ideas; son, dicho lógicamente, clases de clases como los números, u objetos de un muy alto grado de formalización del pensamiento científico” (Bühler, 1999: 60).

ticos lleva consigo referirse nuevamente al sujeto, pero ya no a un sujeto histórico, sino al sujeto lógico (Cfr. Bühler, 1999: 67)⁸.

Una vez establecido el sentido de estos cuatro términos, se pueden establecer dos tipos de relaciones:

En primer lugar, relaciones que tienen en cuenta el grado de subjetividad del lenguaje. De este modo surgen las siguientes posibilidades: a) "acción lingüística" y "acto lingüístico" dan cuenta del lenguaje en tanto referido al sujeto (*Subjektbezogene Phänomene*) y b) "obra lingüística" y "forma lingüística" dan cuenta del lenguaje como un producto desligado del sujeto (*Subjektentbundene Phänomene*). Esto significa que el lenguaje aparece como una obra que logra su estabilidad e independencia gracias a una actividad intersubjetiva.

En segundo lugar, relaciones que tienen en cuenta el grado de formalización del lenguaje. Las posibilidades combinatorias son las que siguen: a) "acción lingüística" y "obra lingüística" designan un grado muy bajo de formalización y b) "acto lingüístico" y "forma lingüística" mientan un alto grado de formalización.

El último axioma afirma que el lenguaje es un sistema integrado por dos formas lingüísticas correlativas, la palabra y la frase (*Satz*). Esto es lo que caracteriza al lenguaje y lo distingue de cualquier otro sistema comunicativo:

⁸El problema teórico que plantean los actos lingüísticos es cómo compatibilizar la gramática tradicional con la pretensión de una gramática pura de la lógica de Husserl. Dicho en términos de Bühler: cómo armonizar la forma lingüística con los actos lingüísticos. Bühler acepta los postulados de la fenomenología, entre ellos fundamentalmente la reducción fenomenológica como punto de partida para acceder al plano de la idealidad del significado. Pero también propone salir después de la actitud fenomenológica y volver al análisis de las lenguas históricas. La reducción y el análisis del lenguaje desde el modelo del *órganon* son complementarios. A diferencia de Husserl, Bühler considera que la concepción del lenguaje formulada en el primer axioma es lógicamente anterior a una teoría de la significación fenomenológica. Con ello se opone a Husserl, ya que es posible la significación fuera de los actos de la conciencia (Cfr. Bühler, 1999: 69).

Un sistema del tipo del lenguaje construye cada representación completa (y desligable de la situación) en dos pasos que se debe distinguir de un modo abstracto, digámoslo brevemente, aunque de manera imprecisa y equívoca: en la elección de las palabras y en la construcción de la oración. (Bühler, 1999: 73)

2. La teoría de los dos campos: el campo mostrativo y el campo simbólico

Desde el punto de vista del significado, las expresiones lingüísticas se articulan en dos campos diferentes: el campo mostrativo (*Zeigfeld*) y el campo simbólico (*Symbolfeld*). Al campo mostrativo pertenecen aquellos signos lingüísticos cuyo significado adquiere sentido pleno⁹ por referencia a la situación comunicativa (pronombres personales y demostrativos). Al campo simbólico pertenecen aquellas expresiones cuyo cumplimiento se realiza en lo que Bühler denomina el “entorno sinsemántico” (*synsematisches Umfeld*), como por ejemplo, los sustantivos (*Nennwörter*). Por ahora, baste esta simple explicación: el entorno sinsemántico da cuenta de la independencia de estos signos respecto de la situación momentánea del discurso y de su pertenencia a un campo simbólico donde cumplen sus significados.

Ambos campos se distinguen absolutamente en el sentido de que corresponden a funciones semánticas diferentes¹⁰. A los deícticos (*Zeigwörter*) los denomina señales (*Signale*), y a los sustantivos los llama símbolos (*Symbole*).

2.1 El campo mostrativo: la deixis

⁹Bühler retoma el vocabulario de las *Logische Untersuchungen* de Husserl y habla de un cumplimiento del significado (*Erfüllung*).

¹⁰Con ello se opone a la tesis de que el origen de toda expresión lingüística se halla en el campo mostrativo del lenguaje (Cfr. Bühler, 1999: 86).

Los deícticos funcionan análogamente al dedo índice, los gestos del brazo o a cualquier tipo de signo de orientación (*Wegweiser*), como las señales de tránsito, por ejemplo. La analogía permite comprender fácilmente cuál es el origen del significado de estos signos: la indicación (*anzeigen*) o el mostrar (*zeigen*). Existen tres modos en los que el campo mostrativo se realiza: a) la *demonstratio ad oculos*, b) la deixis en fantasma, y c) la deixis anafórica (Cfr. Bühler, 1999: 80-81).

La explicación del campo mostrativo toma como punto de partida la demostración *ad oculos*, es decir, aquella que señala algo presente en la percepción de los participantes de la comunicación. Este tipo de deixis requiere de recursos mostrativos prelingüísticos¹¹ (la vista, el dedo índice, etc.) (Cfr. Bühler, 1999: 125).

El campo mostrativo se organiza en torno de un sistema de coordenadas: en la intersección de dos rectas que se cortan perpendicularmente hay un punto de referencia que Bühler denomina "origen" (*origo*). Al origen pertenecen tres deícticos: yo, aquí y ahora (Cfr. Bühler, 1999: 102). Son marcas fonéticas que exigen la atención de los participantes de la comunicación. El "ahora" es la marca del instante (*Augenblicks-*

¹¹Bühler no aclara el sentido de la expresión "recursos prelingüísticos" (*vorsprachliche Zeighilfen*) (Bühler, 1999: 125). Se puede entender esta expresión desde un punto de vista evolutivo. No en el sentido psicológico del término, sino más bien desde el punto de vista de una génesis del sentido. Con ello quiero decir lo siguiente: el origen de la deixis es el eje de coordenadas del yo, aquí y ahora. Antes de cualquier expresión lingüística deíctica que tome como centro de referencia este eje, se puede decir que el espacio y el tiempo están marcados semánticamente por referencia al sujeto que obra conforme a sus intereses. El obrar práctico segmenta el espacio y el tiempo, lo reticula, le asigna un significado que está en función de los intereses del sujeto. Este significado es prelingüístico en el sentido de que sólo expresa la posición axiológica que tienen las cosas respecto del obrar. El sentido de esta significación práctica se expresa, por ejemplo, cuando en español se dice que "tal cosa me resulta significativa" o en alemán *es ist von Bedeutung...* o el adjetivo *bedeuten*". Los recursos de la *demonstratio ad oculos* son prelingüísticos porque funcionan en ese ámbito práctico, anterior al lenguaje, pero lleno de significado.

marke); el “aquí” es la marca del lugar (*Ortsmarke*); el “yo” es la marca del emisor (*Sendersmarke*).

Como se puede apreciar en esta descripción del campo mostrativo, el sistema de coordenadas da cuenta de la orientación subjetiva (*subjektive Orientierung*) del lenguaje. Cualquier participante de la situación comunicativa comprende correctamente la conducta de los demás y lo que se dice, al tomar como punto de referencia el origen (Cfr. Bühler, 1999: 102-103 y 149).

El análisis pronombre personal “yo” permite una mejor comprensión del sentido de la orientación subjetiva del campo mostrativo. En primer término, el “yo” y el “aquí” tienen, desde el punto de vista de la descripción fenomenológica, algo en común: señalan la procedencia (*Herkunft*) o fuente (*Quelle*) del sonido emitido.

Se distinguen, sin embargo, en lo siguiente: el “aquí” indica la posición y circunstancias en las que el emisor se halla ubicado espacialmente. En cambio, el “yo” apunta a la mirada fisiopatognómica del emisor (Bühler, 1999: 109).

El pronombre personal “tú” es correlativo del “yo”. Ambos remiten a los actores de la acción lingüística (*Sprechhandlung*). Son personas en el sentido griego del término, es decir, indican el rol o papel (emisor o receptor) que desempeñan en la acción lingüística; no los describen sustantivamente, sino tan solo funcionalmente.

Los pronombres personales, por ejemplo, yo y tú no tienen por función principal caracterizar desde el principio al emisor y al receptor del mensaje como los nombres (*Namen*) que son denominaciones (*Bezeichnungen*), sino que sólo apuntan al que cumple el rol, en el sentido como ya aparecía notablemente en Apolonio. (Bühler, 1999: 113)

La idea es que “yo” y “tú” sólo refieren la procedencia de la voz. Mediante la mirada o el oído se identifica la fuente del sonido. En ello se

agota el sentido de los pronombres personales¹², no caracterizan ni el qué ni el quién del emisor. En este sentido funcionan como los nombres propios de Stuart Mill (Cfr. Bühler, 1999: 114-115).

La demostración *ad oculos* requiere siempre de algún medio pre-lingüístico (dedo índice, mirada, oído) para cumplir su función semántica (Bühler, 1999: 112 y 125). Esto no sucede con las otras dos modalidades de la demostración donde la indicación sólo se realiza con los medios del lenguaje.

La deixis en fantasma consiste en mostrar o indicar algo que está ausente en la percepción actual de los participantes de la comunicación. El mecanismo mediante el cual se realiza esta modalidad es la transposición (*Versetzung*). Es decir, la situación perceptiva de la demostración *ad oculos*, que se guía por el yo-tú, aquí y ahora actuales, se la transpone al plano del discurso (al “yo-tú”, “aquí” y “ahora” del lenguaje): “El hombre sólo puede con medios lingüísticos presentar a otro en fantasma lo ausente, porque hay transposiciones” (Bühler, 1999: 139). Existen dos maneras de transponer en fantasma, al modo épico o al modo dramático (Bühler, 1999: 140)¹³.

La deixis anafórica, por último, cumple una función esencial: une el campo mostrativo con el simbólico. Esto es posible gracias a un tercer campo que Bühler lo identifica con la anáfora: el campo mostrativo contextual (*kontextliches Zeigfeld*). Este nuevo campo es, en rigor, no un

¹²Para Bühler la tercera persona, al igual que más adelante para Benveniste, son deicticos impersonales (*unpersönliche Zeigwörter*), tanto en la demostración *ad oculos* como en su uso anafórico (Cfr. Bühler, 1999: 115).

¹³La deixis en fantasma consiste en el acto de referir algo que está ausente en el campo perceptivo actual. Esto sólo se logra con el lenguaje que reconstruye un campo perceptivo imaginario (en fantasma) al que remiten todos los deicticos (por ejemplo un relato). La deixis épica consiste en que el narrador asume el relato de los hechos (corresponde al estilo indirecto), la deixis dramática consiste cuando se delega en personajes la narración (estilo directo).

tercero, sino una subespecie¹⁴ del campo mostrativo. Surge cuando en la anáfora el discurso se vuelve sobre sí mismo: “El devenir del discurso (*die werdende Rede*) se vuelve sobre sí mismo hacia atrás o hacia adelante...” (Bühler, 1999: 124).

Desde el punto de vista de la descripción psicológica, la anáfora supone que los participantes de la comunicación tienen ante sí la corriente del discurso (*Redeabfluss*) como un todo y pueden anticipar o recuperar sus partes (Bühler, 1999: 121).

2.2 El campo simbólico: la representación lingüística

Bühler introduce el campo mostrativo para explicar un determinado tipo de relación que ciertos signos lingüísticos (los deícticos) tienen con el mundo (objetos y estados de cosas). Esta relación fue descrita como “indicación”. Los deícticos realizan plenamente su significado en la medida en que están ligados a la situación actual de comunicación. Esto significa: el mundo aparece referido al sistema de coordenadas de la situación de comunicación. Desde el eje constituido por el “yo”, “aquí” y “ahora” se abre el campo desde donde los participantes de la comunicación pueden señalar las cosas mediante los recursos lingüísticos de los demostrativos (*der-deixis*) y los prelingüísticos del dedo índice, brazo, etc.

¹⁴La expresión “subespecie” es de Bühler (*eine Unterart des einen Zeigfeldes*) (Bühler, 1999: 124). La justificación de esta proposición es la siguiente: lo nuevo de la mostración en la deixis anafórica es el momento reflexivo, donde el discurso se vuelve sobre sí mismo. Desde el punto de vista de la deixis no hay nada nuevo. Si yo digo refiriéndome a un concierto que en este momento estoy escuchando: “Esto realmente me gusta” y si digo refiriéndome a algo que dije: “Lo que te conté fue una estupidez”, en ambos casos estamos en presencia del campo de la deixis, pero en el segundo la referencia recae sobre el discurso mismo, no es esencialmente distinto el acto de referir que en el primer caso: en el primero mi atención recae sobre una entidad extralingüística y en el segundo sobre una entidad lingüística.

Desde la perspectiva del campo mostrativo, el mundo no aparece como un dominio de entes que guardan una relación objetiva –neutra– con el hombre sino, por el contrario, está orientado subjetivamente. Los participantes de la situación de comunicación pueden señalar las cosas, referirse a ellas con los demostrativos, porque hablan desde el origen de donde surge su ubicación espacio-temporal.

El campo simbólico del lenguaje explica el funcionamiento semántico de otros signos lingüísticos, aquellos cuyos significados se realizan plenamente independientemente de la situación de comunicación actual. Estos signos son autosuficientes (*selbstgenügsam*). Así como el concepto fundamental del campo mostrativo es la situación, la noción central del campo simbólico es la de contexto (Cfr. Bühler, 1999: 149). Con ello Bühler quiere señalar que la independencia semántica de estos signos no es absoluta; sólo designa la liberación de la situación momentánea, es decir, del campo mostrativo. Pero el significado de estos signos está ligado a otro campo, el simbólico.

La relación del campo simbólico con el mundo es de una naturaleza distinta a la de la indicación. Bühler la denomina relación de representación (*Darstellung*). El campo simbólico representa el mundo (objetos y estados de cosas). Todo el problema consiste en explicar qué sentido atribuirle a esta relación, qué significa representar la realidad. Para responder a esta pregunta, primero voy a exponer el sentido que Bühler le asigna a la noción de contexto. Luego analizaré la mediación representativa del lenguaje. Finalmente me referiré brevemente a la teoría de la frase.

2.2.1 El contexto como entorno sinsemántico

Según Bühler, existen tres tipos de entornos (*Umfeld*). El contexto es el más importante de ellos.

Al primero lo denomina el entorno empráctico. Se llama así porque es una praxis en la que se inserta un signo lingüístico como elemento diacrítico. En otras palabras: en una determinada conducta ple-

na de sentido usamos un signo lingüístico. Es la conducta práctica la que se comporta como una totalidad de sentido y la que permite determinar el significado preciso del signo¹⁵. Al contexto empráctico pertenecen aquellos signos lingüísticos que tienen un contexto pobre .

El segundo tipo de entorno es el sinfísico. A este le corresponden aquellos signos lingüísticos que carecen completamente de contexto. Bühler se refiere aquí a una consideración y uso aislado de los nombres (*Namen*): De ello resulta una determinada relación entre las palabras y las cosas: los signos aparecen como adheridos a las cosas que nombran. La relación de adherencia (*Anheftung*) entre palabra y cosa es el entorno sinfísico. Los signos adscritos funcionan como las marcas publicitarias (*Marken*) en el sentido de que expresan los rasgos descriptivos (*Male*) adscritos a las cosas¹⁶. Desde una consideración lógica los rasgos pueden transformarse en notas (*Merkmale*) (Cfr. Bühler, 1999: 160).

El tercer tipo de entorno es el sinsemántico o contexto. Lo primero que hay que decir es que el entorno sinsemántico no es privativo del lenguaje, sino de todo signo cuyo significado se realice independientemente de la situación de producción del signo. Por esta misma razón Bühler recurre a la pintura y a un pasaje de Leonardo da Vinci donde explica la distinción entre el cuadro y la escultura (Cfr. Bühler, 1999: 165; 370-372).

Según Leonardo, el cuadro posee un alto grado de independencia y autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) con respecto a las otras artes plásticas. En efecto, el cuadro lleva consigo todo lo que necesita para ser comprendido porque tiene una relación mucho más débil con el en-

¹⁵ En un bar alguien dice al mozo "otro" y éste comprende el sentido del término por referencia a la praxis de "tomar un café en el bar".

¹⁶ Para entender esta relación peculiar entre signo y cosa, Bühler propone una analogía. El entorno sinfísico es semejante a los signos heráldicos. En primer lugar, porque dan a conocer al portador del signo como tal o cual luchador y, en segundo lugar, porque en el blasón se cuenta la historia familiar del portador, es decir, se dan sus rasgos descriptivos (Cfr. Bühler, 1999: 161-164).

torno sinfísico que la escultura. Por ejemplo, a una estatua le afecta más el cambio de lugar ya que toda su iluminación depende del entorno sinfísico. En cambio, el cuadro contiene en sí mismo el juego de luces y sombras que crea el contexto interpretativo adecuado.

Del mismo modo, existen signos lingüísticos (las frases) que poseen un alto grado de independencia respecto de la situación de enunciación (*Sprechsituation*). Realizan su sentido en un contexto que ellos mismos aportan. Dicho con más rigor: su sentido depende del campo simbólico, de la mediación representativa del lenguaje.

Antes de pasar al próximo punto donde intentaré precisar el sentido que Bühler le asigna a la representación lingüística, resta por decir que la independencia semántica del campo simbólico pone en evidencia su pertenencia al dominio de las obras lingüísticas (*Sprachwerk*). El campo mostrativo, por el contrario, en virtud de que su principio semántico está atado a la situación, pertenece al dominio de la acción lingüística (*Sprechhandlung*) (Cfr. Bühler, 1999:168).

2.2.2 La representación lingüística

La pregunta que domina estos análisis es la siguiente: ¿hasta que punto es válida la analogía entre lenguaje y pintura? ¿puede decirse que el lenguaje pinta la realidad? ¿el campo simbólico representa el mundo del mismo modo que lo hace un cuadro? La respuesta de Bühler es tajante: el modo de representación lingüístico es cualitativamente distinto de la representación plástica. La justificación de esta tesis requiere previamente una explicación de la noción de campo de representación.

El campo de representación (*Darstellungsfeld*) es un término genérico que comprende distintos tipos de signos. Existen muchas actividades humanas cuyo carácter signico es representativo. El lenguaje pertenece a este dominio genérico. La estrategia de Bühler es nuevamente tomar como punto de partida la pintura (a las que suma la música, la geografía y el teatro) y luego muestra la diferencia específica de la representación lingüística.

En la música, geografía, pintura y teatro se pueden distinguir por un lado, los signos y, por otro, el campo representativo en el que los signos adquieren un valor (*Wert*) determinado. Por ejemplo, en el caso de la música, los signos son las notas consideradas aisladamente y el campo representativo es el pentagrama donde las notas adquieren determinados valores (entre ellos, la altura)¹⁷. La relación que existe entre el signo y su campo representativo correspondiente, relación por la que el signo adquiere un determinado valor, es a lo que Bühler denomina “símbolo” (Cfr. Bühler, 1999: 184). El concepto de símbolo está usado en su significación etimológica, como punto de reunión (*Treffpunkt*) y contrato de ayuda entre estados (*Rechtshilfvertrag*). El símbolo es la relación mediadora entre el campo y el signo.

¿Qué sucede con la representación simbólica del lenguaje? La respuesta es la siguiente: el campo representativo –simbólico– del lenguaje está constituido por una serie de mediadores (*Mittler*) y ordenadores (*Ordners*), cuya función es establecer un vínculo entre la materia fonética y el mundo. El dispositivo representativo (*Darstellungsgesetz*) tiene, por eso, una naturaleza indirecta:

Entre la materia fonética (*Lautmaterie*) y el mundo está un conjunto de factores intermedios, están –para repetir la palabra– los medios lingüísticos, está por ejemplo en nuestro caso el dispositivo del caso indoeuropeo. (Bühler, 1999: 151)

Estos mediadores organizan (por eso los llama “ordenadores”) el mundo, lo reproducen (*abbilden*) y copian (*nachzeichnen*). Bühler les asigna una función semejante a la que tiene el esquematismo en la primera edición de *Kritik der reinen Vernunft* (Cfr. Bühler, 1999: 251). En

¹⁷ En la geografía el campo representativo es el mapa y los signos son los símbolos usados para indicar una ciudad, pueblo, iglesia, etc. En el caso de la pintura los signos son contraste cromático y el campo representativo es la superficie segmentada espacialmente. En el caso del teatro el campo representativo es el escenario y los signos son las acciones (Bühler, 1999: 180-184).

las lenguas indoeuropeas, el esquema lingüístico representativo del mundo es el sistema de casos. Las lenguas representan la realidad desde el punto de vista de clisé de la acción (*Handlungs-Klischee*). El mundo es considerado bajo el esquema de la categoría de la acción.

Caius necat leonem. Por qué el verbo provoca las preguntas ¿quién? y ¿qué? Porque es la expresión de *una determinada interpretación del mundo (Weltauffassung) en el sentido más originario del término*; de una interpretación que representa y comprende los estados de cosas bajo el aspecto de la conducta humana (y animal). (Bühler, 1999: 249) (subrayado en el original)

Más adelante agrega:

Lo más importante para el teórico del lenguaje es reconocer que la acción (*Aktion*) animal y humana es el modelo de pensamiento bajo el cual se debe colocar un estado de cosas que deba ser representado [...] Si tengo una palabra que implica este esquema, por ejemplo un verbo, entonces connota dos posiciones vacías. En ellos se coloca el nominativo y el acusativo (o el dativo). (Bühler, 1999: 251)

Bühler usa el término alemán "*Darstellung*" para referirse a la capacidad representativa del lenguaje. Su sentido es doble: por un lado, alude a la facultad del campo simbólico de copiar y reproducir el mundo. Esta primera significación da cuenta del aspecto realista de la teoría donde el lenguaje reproduce con fidelidad el mundo (*Treue der Wiedergaben*) (Cfr. Bühler, 1999: 191).

Pero la copia no es una reproducción de las cosas tal como son con independencia del sujeto humano. Y este es el segundo sentido de la representación lingüística. El lenguaje no es un espejo de la realidad, por eso, no puede ser equiparado con la pintura, la fotografía o el cine (Cfr. Bühler, 1999: 191). El lenguaje reproduce el mundo bajo el es-

quema de la acción humana, representa el mundo como un drama. De ahí que use el verbo *darstellen* y no *vorstellen* para referirse a la función simbólica del lenguaje. La representación lingüística del mundo también posee a su modo una orientación subjetiva.

2.2.3 La teoría de la frase

Para finalizar con la teoría de Bühler voy a exponer brevemente las ideas fundamentales de su concepción de la frase (*Satz*). El motivo es el siguiente: la frase es la “obra lingüística” que expresa cabalmente el campo simbólico del lenguaje. La interpretación del mundo implicada en el esquema lingüístico de las lenguas indoeuropeas se manifiesta en la frase.

Bühler toma como punto de partida la definición Ries, según la cual, la frase posee tres notas:

a) Unidad del discurso gramaticalmente formada (*grammatisch geformt*). Este primer rasgo muestra que la frase es el resultado de un proceso de formación. Por eso, es una obra lingüística (*Sprachwerk*). Lo único que no le convence de esta primera nota es la referencia a la gramática. Es demasiado vaga. De ahí que la reemplace por una visión semántica. Para que una expresión lingüística sea considerada como una frase no es necesario que posea un sentido gramatical completo, sino que sea un sistema simbólico cerrado (Cfr. Bühler, 1999: 366).

b) Es la unidad mínima del discurso. El carácter unitario pertenece a lo que Aristóteles llama *praxis*: del mismo modo que en la *praxis* hay unidades de acción, también existen unidades en el discurso¹⁸. Por eso, la unidad de la frase es la de la acción verbal (*Sprechhandlung*).

¹⁸ En palabras de Bühler: “Al igual que el gesto del actor se impone a la mirada experta como una unidad de expresión del acontecer plena y perfecta de sentido, así debió haberse imaginado Ries la comprensión del momento de la unidad del discurso” (Bühler, 1999: 364-365).

c) La frase expresa su contenido (*Inhalt*) en virtud de su relación con la realidad (*Wirklichkeit*). El contenido y la referencia a la realidad remiten la frase a la teoría del acto de Husserl. Dicho muy brevemente: la referencia a la realidad es un acto de la conciencia; el contenido es la significación que surge como correlato del acto (Cfr. Bühler, 1999: 363).

Una vez definido el concepto de frase, Bühler se ocupa de dos problemas: la liberación de la frase (*Befreiung*) de la situación y el problema de la anáfora.

Con respecto a los recursos por los que la frase adquiere un alto grado de independencia y se constituye en un producto lingüístico autónomo que sólo depende del entorno sinsemántico, señala que las frases que tienen estas características son las de la forma S es P (frase completa). Este tipo tiene en particular que son enunciados sobre la realidad. Poseen un alto grado de autonomía, pero no pueden prescindir completamente del campo mostrativo. Siempre suponen "implícitamente una relación al ahora del hablante" (Bühler, 1999: 373). Incluso esto vale para todos los enunciados de existencia (*Existenzaussagen*) de la ciencia (física e historia).

Los recursos por los que logra la autonomía son varios (ampliación del sistema de coordenadas del campo mostrativo, transposiciones, indicación de la exposición, el uso de los impersonales), pero de todos ellos el más importante, ya que con él se alcanza el máximo grado de objetividad, es la tercera persona.

La tercera persona no es ni emisor ni receptor, pertenece al no-yo y no-tú (Cfr. Bühler, 1999: 381-382). Representa el límite de la desubjetivización (*Entsubjektivierung*). En los enunciados de la forma verbal de tercera persona (y especialmente en los S es P) sólo queda del campo mostrativo el demostrativo de la deixis objetiva (der-deixis o este-deixis). El eje de coordenadas ("yo", "aquí" y "ahora") desaparece. Al demostrati-

vo de tercera persona se le agrega la categoría de acción del verbo. Más allá de este grado de independencia no se puede ir¹⁹.

Para finalizar con este capítulo querría hacer una breve reflexión sobre la posible condición universal del esquema de la acción. Si bien Bühler toma como punto de partida de sus análisis las lenguas indoeuropeas, el estatuto del esquema de la acción de índole mental, es un esquema perceptivo trascendental. Aquí radicaría la posibilidad de una posible universalización. Me resulta imposible imaginar una lengua que de algún modo elimine por completo la perspectiva semántica de la acción. La discusión de los roles semánticos (Comrie, 1989: 89) da cuenta precisamente de este esquema.

En el próximo capítulo abordaré la teoría de la enunciación de Benveniste. Según la genealogía del giro pragmático en la lingüística continental trazada por Parret, Bühler cumplió un rol decisivo en las investigaciones de Benveniste.

¹⁹ Bühler se ocupa de los enunciados formales de la lógica: la deixis objetiva es idéntica a lo que denomina "deixis de aprendizaje" (*Lerndeixis*): para introducir el sentido de los símbolos lógicos es necesario apelar a expresiones del tipo "mira este signo que está ante tus ojos significa tal y cual cosa". Por eso los enunciados formalizados de la lógica suponen la deixis por medio de la cual aprendimos el significado del lenguaje en nuestra infancia (Cfr. Bühler, 1999: 383-385).

Capítulo 3

La lingüística de la enunciación de E. Benveniste

La deixis y la modalidad ocupan un lugar fundamental en la teoría de la enunciación de E. Benveniste. El concepto de “enunciación” es el eje teórico que da cuenta de ellos.

La exposición tendrá dos momentos: el primero es de carácter general. Aquí me concentraré en cómo Benveniste define el lenguaje y el sentido. El motivo de ello es el siguiente: la posibilidad de la enunciación se funda en lo que Benveniste denomina “el ser del lenguaje”. De ahí que sea necesario ante todo delinear los rasgos generales de esta descripción. En segundo lugar, abordaré el problema mismo de la enunciación y de la subjetividad implicada en ella. Es en este momento de la explicación donde se insertan los problemas relativos a la deixis y la modalidad.

1. El ser del lenguaje: el problema del sentido

En el artículo “Forma y sentido del lenguaje”, del año 1966, Benveniste introduce la expresión “ser del lenguaje” para referirse a la significación como el rasgo específico, en ausencia del cual no se puede hablar de lenguaje.

Que la lengua signifique, quiere decir que la significación no es cosa que reciba por añadidura, o en mayor medida que otra actividad; es su ser mismo; si estuviera ausente, no sería nada” (Benveniste, 1995h: 220).

El ser del lenguaje, su condición significativa, no es algo misterioso e inefable. Por el contrario, posee una función y una estructura dialéctica. En efecto, el lenguaje “sirve para vivir” más que para comunicar. Benveniste resume todas las funciones del lenguaje en su carácter esencial para la vida humana. Sin esta capacidad de conferir significado

no sólo no habría sociedad, sino que fundamentalmente no existiría el hombre (Cfr. Benveniste, 1995h: 219). La significación, además, puede ser explicada como una relación integrada por dos términos, la forma y el sentido. Estos describen las dos maneras de ser de la lengua (Cfr. Benveniste, 1995h: 226).

La caracterización del ser del lenguaje se traduce en una pregunta muy simple: ¿qué es la significación? Benveniste responde a ella en un artículo del año 1964 titulado "Los niveles del análisis lingüístico". Aquí introduce la distinción fundamental entre niveles de la lengua: el nivel del signo (lo que llamará "nivel semiótico") y el nivel del discurso (lo que llamará "nivel semántico"). Su propósito no es más que explicar cómo cada uno de los niveles posee un modo *sui generis* de producción de la significación. El estudio del ser del lenguaje pretende dejar de lado todo supuesto filosófico (Cfr. Benveniste, 1995h: 218).

El mecanismo de significación en la lengua varía de acuerdo con el nivel de análisis en que uno se coloque. Benveniste distingue entre el nivel semiótico y el semántico (Cfr. Benveniste, 1995j: 67). Ambos niveles pueden ser descriptos como mundos totalmente distintos, en el sentido de que son sistemas diversos que requieren formas de descripción específicas (Cfr. Benveniste, 1995h: 225). A cada uno de los niveles le corresponde una unidad lingüística: al nivel semiótico le corresponde el signo o palabra (Cfr. Benveniste, 1995f: 122) , y al nivel semántico la frase o discurso.

Las relaciones entre las unidades lingüísticas son de dos tipos: distribucionales e integrativas. Las primeras describen los vínculos entre elementos del mismo nivel, y las otras las relaciones entre elementos de niveles diferentes. Estas últimas son las más importantes en virtud de que permiten determinar las nociones de componente e integrante.

Una unidad lingüística es un componente de un determinado nivel si tiene la posibilidad de integrar otra unidad de nivel superior de la que se la considera una parte integrante (Cfr. Benveniste, 1995f: 124). Así, por ejemplo, la palabra puede descomponerse en unidades llamadas "fonemas" que pertenecen a un nivel inferior. Y por otro lado, pue-

den integrar frases en un nivel superior. Desde el punto de vista de la frase, las palabras constituyen unidades lingüísticas de un nivel inferior. Y desde el punto de vista de la palabra, los fonemas constituyen unidades de un nivel inferior, pero pueden integrarse en el nivel superior de la palabra.

De acuerdo con esta definición, Benveniste establece tres límites dentro de la lengua: a) el límite superior es la frase que sólo posee constituyentes, pero no puede integrar ninguna unidad de nivel superior, b) el límite intermedio son las palabras que contienen constituyentes y pueden integrar frases, y c) el límite inferior son los rasgos distintivos de los fonemas (los merismas), que son sólo integrantes y carecen de naturaleza lingüística.

Las nociones de "integrante" y "componente" son la clave para explicar los dos modos de ser del lenguaje: la forma y sentido. En efecto, cuando se analiza una unidad lingüística desde el punto de vista constituyente, da como resultado un elemento formal. Por eso señala: "La forma de una unidad lingüística se define como su capacidad de dissociarse en constituyentes de nivel inferior" (Benveniste, 1995f: 125). En cambio, cuando se analiza una unidad lingüística desde el punto de vista integrativo, da como resultado un elemento significante: "El sentido de una unidad lingüística se define como su capacidad de integrar una unidad de nivel superior" (Benveniste, 1995f: 125).

La significación pertenece, por lo tanto, al plano del sentido. Y éste se define como aquello que le permite a una unidad lingüística formar parte de una totalidad. "El ser parte de un todo" sólo se determina cuando se relacionan niveles lingüísticos distintos. Como se puede apreciar en esta caracterización, el sentido (la capacidad significativa de las diversas unidades lingüísticas) tiene el carácter de una función proposicional (Benveniste, 1995f: 124 y 126).

Ahora bien, definir el sentido en términos de una función proposicional no agota la totalidad de su significado. Por decirlo así: el sentido como función describe la significación a cualquier nivel del lenguaje. Todas las unidades lingüísticas vistas desde su aspecto integrativo tie-

nen sentido por ser funciones proposicionales. El concepto de función no es sensible a las diferencias de sentido que existen entre las unidades lingüísticas de distinto nivel. Con ello Benveniste quiere expresar lo siguiente: no es igual el modo de producción de sentido del nivel semiótico que el del nivel semántico.

Las unidades lingüísticas del nivel semiótico son los signos-palabras. En este nivel de análisis la lengua se define como lo hacía Saussure, es decir, como un sistema de signos. Para Benveniste, el sentido de un signo lingüístico determinado se define, no sólo por tener la posibilidad de integrar un todo mayor (una frase), sino también por la relación de oposición con otros signos: "Lo propio de cada signo es lo que lo distingue de otros signos. Ser distintivo y ser significativo es lo mismo" (Benveniste, 1995h: 224). La significación semiótica es intralingüística; excluye la relación del signo con el mundo; significa sin ningún tipo de referencia al contexto, por eso es genérica y conceptual; las oposiciones semióticas de significación son, por último, binarias.

Cuando se pasa del nivel semiótico al semántico, se produce una transformación del mecanismo de significación. El sentido de la frase no puede determinarse a partir de la sumatoria de los sentidos de las palabras que lo integran (Cfr. Benveniste, 1995f: 122). La frase es un todo autónomo cuyo sentido depende de su referencia a la actitud del locutor, a la actualización lingüística de su pensamiento o idea; en otras palabras, a la situación del discurso (Cfr. Benveniste, 1995h: 226-227). La lengua ya no puede ser definida como un sistema de signos, sino como discurso (lenguaje en uso y acción).

La frase es la unidad del discurso (Cfr. Benveniste 1995a: 129). En la medida en que el discurso da cuenta de una acción, se la puede definir como el producto de esa actividad (Cfr. Benveniste 1995b: 226). El mecanismo significativo de la frase la remite, como se acaba de ver, a la idea que el locutor quiere expresar en una situación discursiva dada. A esto se denomina el sentido de la frase. Pero esta posee, además del sentido, un elemento constitutivo del que carecen los signos: el referente. Las frases remiten a algo distinto de ellas mismas, a un estado de

cosas o a una situación discursiva. Abren la lengua a "las cosas". El referente sólo puede ser identificado en la situación discursiva en la que se profirió la frase (Cfr. Benveniste, 1995h: 228).

Para finalizar con esta breve exposición de la teoría general de la significación lingüística de Benveniste, resta ver sólo un aspecto más de la frase, a saber, por qué no puede ser parte de una totalidad de un nivel lingüístico superior.

Hasta aquí se caracterizó el sentido y la dimensión referencial de la frase. El sentido apareció como la idea que el locutor quiere comunicar, el mensaje. Esta caracterización está hecha a partir de una mirada comunicativa de la frase. Pero ella no agota la totalidad del fenómeno semántico. Benveniste introduce una perspectiva lógico-gramatical y define el sentido frástico como una predicación: una frase es siempre un predicado. Todos los demás componentes de la frase (su sentido comunicativo y la dimensión referencial) son secundarios en relación a la predicación (Cfr. Benveniste 1995a: 127).

Es precisamente el carácter esencialmente predicativo (categórico) de la frase la que le impide integrar una totalidad superior. La razón de ello radica en la imposibilidad de identificar un número finito de unidades semánticas constitutivas (categoremas, frasemas) que se pudieran relacionar por oposición y que tuvieran virtualmente la posibilidad de integrarse en un todo de nivel superior. Como consecuencia de ello, el número de frases no tiene límites. La infinitud virtual de las frases depende directamente de la infinitud virtual de los contextos humanos de acción.

Quizá no acabara el inventario de los empleos de una palabra, pero lo que es el inventario de los empleos de una frase, ni siquiera podría comenzar. La frase, creación indefinida, variedad sin límite, es la vida misma del lenguaje en acción. (Benveniste 1995a: 128)

La imposibilidad de fijar un repertorio finito de frases, el hecho de que los enunciados tengan que ser remitidos al contexto enunciativo que le dio origen pone en evidencia el tipo de competencia intelectual que distingue lo semántico de lo semiótico: mientras que los signos requieren la capacidad de reconocimiento, esto es, de identificación de las unidades lingüísticas y sus criterios de distinción, las frases exigen la comprensión. Comprender un enunciado significa percibir su significado en cada contexto enunciativo nuevo (Cfr. Benveniste, 1995j: 68).

2. La enunciación: la instancia del discurso como origen de la deixis y de las modalidades.

En el punto anterior expuse el sentido que Benveniste le asigna a la expresión “el ser del lenguaje”. Con ello pretendía dar cuenta de los principios fundamentales sobre los que se apoya su concepción general del lenguaje. La lengua no es una entidad homogénea, sino que posee dos modos de ser que se implican mutuamente: el lenguaje o bien se descompone en unidades formales (forma), o bien integra unidades significativas (sentido). Desde el punto de vista de las unidades significantes, es posible establecer una nueva oposición: o bien el lenguaje se presenta como un sistema de signos o bien como discurso. Cada uno de los modos de ser del lenguaje lleva consigo una vía de acceso adecuada. Lo semiótico implica la capacidad de reconocer, lo semántico la facultad de comprensión.

El análisis de lo que Benveniste denomina “enunciación” corresponde, desde el punto de vista teórico, al nivel de análisis semántico: “El orden semántico se identifica con el mundo de la enunciación y el universo del discurso” (Benveniste, 1995j: 68). La importancia que tiene este concepto en su teoría del lenguaje puede valorarse claramente en el

hecho de que el nivel semántico es el que integra al hombre con la sociedad y con el mundo²⁰ (Benveniste, 1995h: 226).

La enunciación describe el acto de uso de la lengua como un mecanismo que afecta a la lengua en su totalidad. En este nivel de análisis lingüístico, Benveniste se ocupa no del mensaje, del enunciado o texto, sino del acto mediante el cual el locutor produce un enunciado (Benveniste, 1995k: 83). Benveniste define la enunciación de este modo:

La enunciación es este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización [...] es el acto mismo de producir un enunciado y no el texto del enunciado lo que es nuestro objeto. Este acto se debe al locutor que moviliza la lengua por su cuenta. La relación entre el locutor y la lengua determina los caracteres lingüísticos de la enunciación. (Benveniste, 1995k: 83)

De este texto se siguen tres rasgos que describen la enunciación: a) es una actividad o proceso y no un resultado, b) es la actividad de un sujeto individual que usa la lengua aquí y ahora, y c) los rasgos lingüísticos enunciativos expresan la relación del sujeto con la lengua.

El estudio de la enunciación puede hacerse desde distintas perspectivas²¹. A Benveniste le interesa lo que denomina el “aparato formal”

²⁰Benveniste desarrolla esta idea en diversos artículos. La aborda desde distintas preocupaciones teóricas: en “Estructura de la lengua y estructura de la Sociedad” (Benveniste, 1995j) expone las razones por las que el lenguaje es el interpretante de todos los sistemas semióticos. Esta primacía se funda en la capacidad metalingüística del nivel semántico (Benveniste, 1995j: 68). La función interpretante del lenguaje no sólo recae sobre los sistemas semióticos, sino fundamentalmente sobre la sociedad. La tesis que propone y que desarrolla en (Benveniste, 1995i) es que el lenguaje contiene a la sociedad. En “El lenguaje y la experiencia humana” (Benveniste 1995g) expone la tesis de que es gracias a la lengua como podemos tener una experiencia del tiempo.

²¹ Además del estudio del aparato formal, Benveniste establece otras dos perspectivas: a) el acto individual de realización vocal de la lengua b) el mecanismo de significancia, es decir, cómo la lengua se convierte en discurso. A este segundo punto de vista, lo denomina también semantización. Corresponde a lo expuesto en nuestro trabajo bajo el título “el ser del lenguaje”.

de la enunciación. Esta perspectiva arroja como resultado los rasgos formales que describen lingüísticamente la enunciación como tal. Estos son, por un lado, del orden del lenguaje, pero, por otro, son rasgos “necesarios y permanentes” (Benveniste, 1995k: 84). Con ello Benveniste quiere señalar la condición transcultural o transhistórica de la enunciación. Este es el sentido preciso del término “aparato formal”. Si bien la enunciación puede ser descripta lingüísticamente, esos marcadores no están ligados a las lenguas naturales, sino que son categorías lingüísticas que las trascienden, es decir, son universales²². La universalidad sólo puede ser siempre formal.

El trasfondo que opera en los marcadores lingüísticos de la enunciación es el carácter necesario de la subjetividad humana. Dicho con más rigor: el sujeto humano se constituye como tal, dice “ego”, gracias a este aparato formal que le provee la lengua (Cfr. Benveniste, 1995c: 180).

La descripción del aparato formal de la enunciación puede desdoblarse en dos momentos. En el primero Benveniste hace una caracterización abstracta (Cfr. Benveniste, 1995k: 85), es decir, muestra las categorías enunciativas independientemente de su realización lingüística²³. Según esta perspectiva, la enunciación implica tres categorías:

a) Un centro de referencia que no es otra cosa que un locutor (sujeto individual) que se apropia del aparato formal de la lengua y enuncia su posición. El pronombre personal “yo” expresa este acto que Benve-

²²La expresión más clara de esta idea aparece en el siguiente fragmento: “Todas las lenguas tienen en común ciertas categorías de expresión que parecen responder a un modelo constante [...] Son categorías elementales, que son independientes de toda determinación cultural y donde vemos la experiencia subjetiva de los sujetos que se plantean y se sitúan en el lenguaje y por él” (Benveniste 1995g: 70).

²³Esta distinción entre categoría y expresión lingüística se puede apreciar claramente cuando Benveniste distingue entre el “yo” como pronombre personal y el “yo” de la instancia del discurso: “La definición puede entonces ser precisada así: yo es el individuo que enuncia la presente instancia de discurso que contiene la instancia lingüística yo” (Benveniste, 1995b: 173).

niste denomina la "instancia del discurso" (Cfr. Benveniste, 1995b: 173; Benveniste 1995c: 182). El tiempo de la instancia del discurso es el presente en el que se habla. No puede ser referido a ninguna cronología ya que posee la inasibilidad de todo acontecimiento único. Por eso, es autorreferencial (Cfr. Benveniste, 1995c: 183)

b) El otro a quién se dirige el locutor, el alocutario. Está en relación simétrica con el locutor. El pronombre personal "tú" realiza la otra categoría de la instancia del discurso que ahora se describe como la relación yo/tú. La instancia del discurso caracterizada mediante el par categorial yo/tú" expresa la correlación de subjetividad (Cfr. Benveniste, 1995a: 168)

c) La relación con el mundo. Cuando el locutor se apropia de la lengua y se dirige a un alocutario, se relaciona con el mundo, refiere y correfiere mediante su discurso. Los demostrativos y el pronombre de tercera persona "él"²⁴ realizan lingüísticamente esta relación con el mundo. La deixis, la identificación de un objeto u acontecimiento, sólo es posible cuando la instancia del discurso (yo/tú) establece un eje de coordenadas desde donde se pueda localizar el objeto u acontecimiento. Sólo en el seno de esta instancia es posible la deixis (Cfr. Benveniste, 1995b: 174).

En el segundo momento de la descripción, Benveniste estudia los recursos mediante los cuales la lengua realiza las categorías abstractas de la enunciación. El acto enunciativo, en tanto acontecimiento individual, instaura una serie de marcadores lingüísticos que enumero a continuación: a) pronombres personales, b) pronombres demostrativos, c) tiempos verbales, c) funciones sintácticas (interrogación, aserción, etc.), y d) modalidades (Cfr. Benveniste, 1995c: 184-185). Estos recursos son formas vacías mediante las cuales el locutor se apropia del lenguaje y las llena, por decirlo así, de acuerdo con cada situación enunciativa determinada.

²⁴ Para Benveniste, el pronombre de tercera persona carece de correlación personal, por eso, lo denomina como categoría de la no-persona (1995a: 164).

Locutor, alocutario y referencia son las tres categorías abstractas de la enunciación. La enunciación comprende estas tres categorías, mientras que la expresión "instancia discursiva" se limita a describir el acto individual por el que el yo se dirige al tú. Como puede apreciarse, la enunciación supone la estructura del diálogo como una condición necesaria. La estructura dialógica es el cuadro figurativo de la enunciación (Cfr. Benveniste 1995k: 88).

Después de esta breve exposición del sentido que Benveniste le da a la enunciación y del lugar que ocupa en su teoría general del lenguaje, resulta claro el sentido del título de este punto: la instancia del discurso como la categoría fundante del acto enunciativo es el origen de la deixis y de las modalidades. La deixis y todos los fenómenos referenciales, si bien, como señala Benveniste, son un elemento constitutivo de la enunciación, requieren la constitución de las coordenadas de la instancia del discurso para poder tener sentido. Los adverbios de lugar y de tiempo, los demostrativos, como así también los tiempos verbales requieren de un punto fijo que cumpla el rol de centro de referencia. Esto no es otra cosa que la instancia del discurso. Desde ella se organiza la deixis.

Lo mismo vale para las modalidades. Benveniste desarrolla esta temática no tan exhaustivamente como la deixis. Fundamentalmente porque son fenómenos que están íntimamente vinculados. Las expresiones verbales como "yo creo que..." "yo supongo que..." etc. dan cuenta de la actitud del sujeto frente a lo dicho, remiten al contexto enunciativo desde donde un sujeto toma posición frente a lo enunciado. Nuevamente aparece implicada la necesidad de la instancia del discurso como eje coordinante de las actitudes proposicionales (Cfr. Benveniste, 1995c: 185).

Capítulo 4

La heurística modal y deíctica de H. Parret

La reflexión de Parret es eminentemente epistemológica. La finalidad teórica desde donde aborda la cuestión de la modalidad y deixis es determinar los principios metateóricos que justifican la semiótica como una disciplina autónoma (Cfr. Parret, 1993: 13). El hilo conductor de este programa se puede caracterizar como el giro pragmático de la semiótica (Cfr. Parret, 1993: 159).

La tesis de mayor relevancia para la presente investigación es la siguiente: la modalidad y la deixis son los principios heurísticos centrales mediante los cuales la transformación pragmática de la semiótica alcanza su justificación teórica.

La exposición del pensamiento de Parret seguirá el siguiente itinerario: en primer lugar voy a detenerme muy brevemente en la caracterización de los problemas epistemológicos desde donde Parret interpreta los fenómenos modales y deícticos. Lo que me interesa destacar en este primer momento son sus supuestos filosóficos y la descripción del lugar que su investigación ocupa en la constelación teórica de la semiótica.

Una vez trazado el horizonte general de la teoría, abordaré la tesis del carácter heurístico de la modalidad y la deixis. Hablar de modalidad y deixis implica introducir en la semiótica la subjetividad y la enunciación como nociones metateóricas fundamentales. Por eso, en este segundo momento haré el siguiente recorrido: primero me centraré en precisar el concepto de sujeto semiótico, luego abordaré la tesis del carácter heurístico de la modalidad y de la deixis y, finalmente, expondré el modo en que Parret reelabora la teoría de la enunciación a partir de dichas nociones. Me interesa destacar en este último estadio del recorrido la metáfora que resume todo su pensamiento sobre la enunciación: el iceberg enunciativo.

1. El paradigma semiótico

Parret no hace filosofía. No desarrolla una teoría explícita del sujeto hablante ni de la comunidad comunicativa. No obstante, su investigación contiene muchas referencias a una determinada concepción filosófica de la subjetividad. Esta oficia de marco metateórico fundamental a partir del cual tienen sentido todas sus afirmaciones. La finalidad de este primer punto es presentar brevemente este marco.

Parret asume explícitamente los supuestos filosóficos de la semiótica. Estos son, a mi juicio, de dos tipos. En primer término, se encuentra una afirmación de un altísimo grado de universalidad. Conciérneme al estatus ontológico del discurso²⁵. Parret adopta la tesis que Wittgenstein expuso en las *Philosophische Untersuchungen*, según la cual, el discurso es una forma de vida (*Lebensform*):

El discurso es siempre y en todo lugar una forma de vida y ningún tipo de discurso, incluso el discurso científico, se sitúa fuera de este funcionamiento vital [...] La unidad de la vida discursiva no se la importa de un principio psicológico preexistente o de una estructura cualquiera de la realidad extralingüística, sino del interior de esta forma discursiva de la vida. (Parret, 1987: 210)

En la medida en que la vida humana no son más que conductas, acciones, gobernadas por reglas, el discurso participa también este ras-

²⁵Parret rechazaría esta caracterización ontológica, pues considera que el nuevo paradigma semiótico representa una ruptura con el paradigma clásico de la filosofía, al que -siguiendo a Apel- denomina ontológico. Lo llama así porque supone que la realidad tiene una estructura que el sujeto tiene que develar sin la mediación del lenguaje que es irrelevante en esta tarea. No obstante, creo que la asunción de la tesis de Wittgenstein tiene una clara significación ontológica en el sentido que le da Heidegger a este concepto, es decir, como una estructura de la vida humana. El discurso como forma de vida remite a algo distinto de sí mismo, la vida humana; adquiere plenamente sentido como un modo de ser del hombre.

go. La vida discursiva lleva consigo el carácter de la regularidad (en el sentido etimológico de este concepto); es una red de regularidades (*réseau de régularités*).

La segunda afirmación puede considerarse como una consecuencia de esta caracterización del discurso. Expresa el tipo de racionalidad y subjetividad implicada en esta concepción de la vida humana y del discurso. Se la puede resumir en tres proposiciones (Cfr. Parret, 1993: 13; 1987: 217 y ss.): a) la racionalidad no es una facultad psíquica que está fuera del discurso, sino que pertenece al sujeto hablante, b) el sujeto no puede ser caracterizado como una mente o cerebro. Junto a la cognición se encuentra también (y con el mismo grado de pertenencia) las pasiones, y c) en virtud de que la racionalidad es discursiva y la subjetividad es cognitivo-pasional, la interacción comunicativa se basa en la polémica y manipulación. El consenso se construye a partir del conflicto.

Estas dos afirmaciones son las que caracterizan al paradigma semiótico. Parret retoma la descripción de Apel de la semiótica como una filosofía primera. La historia intelectual de occidente puede ser caracterizada como la sucesión de tres filosofías primeras o paradigmas: ontología, epistemología y semiótica (Cfr. Parret, 1993: 24).

El paradigma ontológico tiene como punto de partida el ser (el mundo). El paradigma epistemológico cambia el fundamento de la filosofía. Ya no parte del ser, sino del sujeto cognoscente. Finalmente, la semiótica centra su interés ya no exclusivamente en el ser ni exclusivamente en el sujeto, sino que su punto de partida es lo que Parret denomina "función semiótica", "significancia" o "semiosis".

La semiótica se presenta como un nuevo paradigma porque aquello desde donde interpreta el mundo y el sujeto es el uso significativo del lenguaje. El mundo -entendido como el conjunto de objetos y acontecimientos que poseen un sentido con independencia del hombre-, el sujeto -comprendido como el polo al que está referido el mundo- suponen la intermediación significativa del lenguaje.

Este nuevo paradigma no anula a los anteriores, sino que los supera en el sentido hegeliano del término. La superación (*Aufhebung*) radica en lo siguiente: la ontología considera el mundo sin la mediación de la subjetividad y del lenguaje. En términos de Peirce: sus análisis parten de y terminan en el objeto. La semiótica, por el contrario, establece una relación dialéctica entre mundo (objeto) y sujeto (intérprete) sobre la base de un tercer término que media entre ellos: el lenguaje ("signo" o "representamen" en la terminología de Peirce). De este modo el paradigma semiótico describe la función semiótica como una relación triangular entre objeto, intérprete y signo (Cfr. Parret, 1993: 26-27).

A cada uno de estos elementos de la relación le corresponde un determinado tipo de análisis: la semántica se ocupa del objeto o mundo, la pragmática del intérprete y la sintaxis del signo. Este esquema le permite redefinir las tres filosofías primeras. En efecto, la ontología abarca sólo el análisis semántico. La epistemología comprende la semántica y la pragmática. La semiótica, por su parte, es el único paradigma que mantiene una relación dialéctica entre los tres tipos de análisis. Por eso, supera a los anteriores: no establece como fundamento de la tríada a alguno de los términos en particular (mundo, sujeto, semiosis), sino que se mantiene en la intermediación de todos (Cfr. Parret, 1993: 44).

Después de esta caracterización general de la posición de la semiótica en el contexto epistemológico de la historia intelectual de occidente, Parret presenta su tesis principal: dentro del paradigma semiótico es necesaria una nueva superación, a saber, la del análisis semántico y pragmático por una nueva disciplina que Parret denomina "semiótica normativa" (Parret, 1993: 43-44). El giro pragmático de la semiótica quiere expresar esta necesidad.

La realización concreta de este proyecto consiste en una superación de las dos tendencias históricas que dieron origen al paradigma semiótico: la semiótica analítica de Peirce y la estructural de Hjelmslev (Cfr. Parret, 1993: 19 y 44). Dicha superación encierra dos momentos: en primer lugar, la exposición de la naturaleza, objeto y método de la

semiótica analítica y estructural. Luego, la homologación de estos puntos de vista parciales. Este segundo momento no tiene el carácter de una teoría definitiva. De lo que se trata, más bien, es de esbozar las líneas directrices fundamentales de una tarea futura (Cfr. Parret, 1993: 136). A este segundo momento de homologación corresponden, desde el punto de vista teórico, los análisis sobre la modalidad y la deixis.

Antes de abordar esta cuestión quisiera hacer un breve comentario sobre un aspecto teórico de la semiótica normativa o “pragmática”, como también la llama en otros trabajos (Cfr. Parret, 1980 y 1987). Existe, a mi criterio, una dificultad textual en lo que se refiere al estatus trascendental de la teoría.

A primer vista pareciera que el proyecto de superación de la dicotomía semántica vs. pragmática por medio de un giro hacia una concepción pragmática de la significación (significado ligado al contexto y racionalidad interpretativa) lleva consigo una detrascendentalización de la teoría. Todos los conceptos metateóricos pierden su condición *apriori* y tienen que ser leídos como reconstrucciones hechas a partir de teorías constituidas históricamente. Esta es la idea dominante del libro *Semiótica y Pragmática* (1983²⁶). Se ve claramente en el intento de homologación de dos posiciones históricas y en la siguiente afirmación contra Apel, ferviente defensor de la retrascendentalización de la filosofía:

Me haré cargo de la sucesión de Filosofías Primeras sugeridas por él, aunque no estoy de acuerdo con que se requiera la orientación trascendentalista que Apel ve como un aspecto básico para una definición adecuada de semiótica. (Parret, 1993 24)

A esta afirmación se suma que, a la hora de definir la noción metateórica de “paradigma”, Parret se remite a dos autores que están en la vereda opuesta de la filosofía trascendental. Me refiero a Foucault y Kuhn (Cfr. Parret, 1993: 24).

²⁶ La edición inglesa es de ese año.

Sin embargo, en un trabajo publicado tres años antes²⁷ titulado "Pragmática filosófica y epistemología de la pragmática. Conocimiento y contextualidad" hace la siguiente afirmación:

"Si la pragmática no es un ontología o una valorización teórica del ser del lenguaje en sus relaciones múltiples con el mundo y la subjetividad parlante, si la pragmática no es un «punto de vista» o una visión del conocimiento que se deja modelar como interacción hermenéutica de la práctica discursiva subyacente, ¿cómo se puede concebir, entonces, el estatus teórico de la pragmática? La pragmática incorpora un cierto punto de vista *transcendental* sobre el lenguaje. Esta propone la reconstrucción del *apriori* de todo lenguaje en su plenitud, de la vida del discurso, de la actividad creadora de la facultad lingüística" (Parret, 1980: 43-44).

Esta misma idea aparece en el trabajo titulado "Las estrategias pragmáticas" del mismo año que el anterior, pero reeditado en el año 1987 como un capítulo del libro *Prolegómenos a la teoría de la enunciación. De Husserl a la pragmática*. Aquí nuevamente vuelve a caracterizar el estatus teórico de la pragmática como una perspectiva trascendental (Parret, 1987: 168-169).

La pregunta que surge es la siguiente: ¿cómo conciliar dos afirmaciones contradictorias? La respuesta de Parret es esta: existen dos tipos de *apriori*, uno sustancial u ontológico y otro formal. El *apriori* sustancial reconstruye las condiciones de posibilidad del lenguaje sobre la base de una estructura de la realidad. Los ejemplos de esa posición son, por un lado, Chomsky quien funda su análisis del lenguaje en la estructura psico-biológica de la mente; con lo cual el sistema de reglas gramaticales son una suerte de reflejo de reglas naturales (Parret, 1987: 168). Y por otro lado, Apel quien, inspirado en el pragmatismo de Peir-

²⁷ ver nota anterior

ce, habla de una comunidad de comunicación (Cfr. Parret, 1980: 44). Para Parret, esta afirmación tiene un alcance ontológico²⁸.

El apriori formal es una reconstrucción de las condiciones de posibilidad hecha no sobre la base de una estructura ontológica (la mente o la comunidad de comunicación), sino a partir de las regularidades del discurso (Cfr. Parret, 1980: 44; 1987: 169). La fijación de esas regularidades son lo que Parret denomina "estrategias" en oposición a "reglas" y "leyes".

A partir de esta distinción entre los dos tipos de apriori se esclarece el estatus trascendental de la pragmática: las condiciones de posibilidad pragmáticas surgen de la reconstrucción de las regularidades del discurso y no del apriori constitutivo de una estructura ontológica.

2. Modalidad, deixis y enunciación

En este punto voy a tratar, en primer lugar, la noción de subjetividad como un elemento fundamental del giro pragmático de la semiótica. En efecto, tal como se vio en las discusiones epistemológicas del primer punto, la transformación pragmática lleva consigo la introducción del sujeto en el paradigma semiótico. De ahí que sea necesario pre-

²⁸ Parret se limita a hacer esta afirmación. No desarrolla los argumentos. Creo, sin embargo, que es posible reconstruir las premisas que lo llevan a considerar a Apel como un representante del apriori sustancial. Esto se debe a su vínculo con Peirce y, en consecuencia, a la distinción entre pragmática y pragmatismo. Parret habla de la pragmática como posición que da cuenta de una determinada actitud que se abstendría de llevar a cabo una antropología, una visión total de lo humano. El pragmatismo de Peirce posee un alcance mucho mayor que la actitud pragmática, representa un determinado programa filosófico con una motivación antropológica clara (teoría del razonamiento por propósitos humanos) (Cfr. Parret, 1993: 19 y 135-140; 1987: 172). Esta diferencia de pretensiones entre pragmática y pragmatismo sería, a mi juicio, lo que está en la base para identificar a Apel como un planteamiento sustancialista. Creo que la argumentación es muy débil en lo que se refiere a Apel y a Peirce, ya que es imposible prescindir totalmente en la actitud pragmática de una antropología, es decir, de una teoría de la subjetividad.

cisar con más detalle algo que ya apareció en el punto anterior: ¿de qué tipo de subjetividad se está hablando? y ¿qué clase de racionalidad conlleva la pragmática? Este primer momento de la exposición no es más que la ampliación de las ideas esbozadas más arriba y sirve de introducción al problema de la modalidad y la deixis. Este será el tema del segundo momento. Finalizaré el capítulo con la exposición de la teoría de la enunciación. La metáfora del “iceberg enunciativo” integra las nociones de modalidad y deixis.

2.1 La introducción de la subjetividad en la semiótica

El problema de la subjetividad surge temáticamente cuando Parret homologa los dos modelos históricos de la semiótica y muestra el giro pragmático de la misma. En este contexto argumentativo introduce la noción de actitud pragmática:

La “actitud pragmática” está caracterizada por tres rasgos: el significado está contextualmente ligado; la racionalidad está discursivamente ligada; la significación deberá verse como comprensión. (Parret, 1993: 20)

El examen de cada una de estos rasgos conduce necesariamente a la reintroducción de la subjetividad en los análisis semióticos. Comienzo por la primera característica: el carácter contextual del significado.

Parret distingue seis tipos de contexto. Cada uno de ellos da origen a un determinado tipo de análisis pragmático. La clasificación no es rigurosa. A veces las clases se superponen.

El primer contexto es el co-texto. Este tipo da lugar a la pragmática textual. El segundo tipo es contexto existencial (objetos, estados de cosas o acontecimientos del mundo real). Lo que los lógicos llaman “referencia”. La pragmática lógica se ocupa de él. El tercero es el contexto situacional (estructuras sociales, instituciones, ambientes de la vida cotidiana, etc.). Su ámbito de estudio es la pragmática sociológica. El

cuarto contexto es el accional y su pragmática correspondiente es la teoría de los actos de habla. Finalmente, el sexto contexto es el psicológico. La pragmática orientada psicológicamente se hace cargo de él.

Todos estos tipos de análisis tienen un rasgo en común: el significado no aparece como una entidad autónoma ideal, sino que es dependiente del contexto. En virtud de esta relación semántica surge una noción central que ya apareció en el punto anterior: la estrategia. Esta designa, por un lado, un conjunto de regularidades en el discurso (Parret, 1993: 149). Y, por otro, alude a una determinada competencia racional.

Este segundo rasgo de la estrategia nos conduce a la próxima característica de la actitud pragmática: una racionalidad discursivamente ligada. Las estrategias son encadementos de razones. Como tales suponen una competencia racional que realiza inferencias. Pero a diferencia de la racionalidad lógica, que toma como criterio la verdad (adecuación a la realidad), la razón pragmática se remite al contexto comunicativo, es decir, a la comunidad de propósitos entre hablante y receptor. Así concebida, la razón realiza inferencias prescriptivas a partir de los encadementos discursivos. Las inferencias llevan a cabo la transposición de un significado a otro (Cfr. Parret, 1983: 219; 1993: 149). El carácter prescriptivo de la inferencia da cuenta de la pertenencia de la razón al contexto comunicativo²⁹.

Decir que la racionalidad tiene un carácter inferencial prescriptivo y afirmar que se lleva a cabo como una paráfrasis del significado saca a la luz el tercer rasgo de la actitud pragmática. Esta implica necesariamente una teoría de la comprensión cuyo sentido es el siguiente: la pragmática postula una asimetría fundamental entre la producción y la recepción (comprensión). La pragmática adopta como modelo de activi-

²⁹ Esto se puede ver claramente en la formalización que Parret hace de la inferencia pragmática o prescriptiva: "Si aceptas s, entonces aceptas S" o también "Si aceptas s, entonces *deberías* aceptar S" (Parret, 1993: 150). La relación de necesidad expresada en el verbo modal no expresa una necesidad natural, basada en la estructura de la realidad, sino una necesidad que se desprende del contexto comunicativo, de la aceptación por parte de los interlocutores de determinados supuestos.

dad lingüística no la producción discursiva (como lo hacen las teorías orientadas por la semántica y la sintaxis), sino la recepción o comprensión de las secuencias semióticas (Cfr. Parret, 1987: 218; 1993: 151). El lenguaje se define por su capacidad ser comprendido por una determinada comunidad lingüística.

Desde esta perspectiva pragmática que asume como modelo la actividad de comprensión, la significación de una determinada secuencia discursiva aparece constituida por tres elementos:

a) Un operador universal de racionalidad. A este operador le corresponde el contexto de la comunidad de usuarios racionales del discurso. Desde el punto de vista epistemológico es la totalidad de presunciones que una comunidad discursiva da a sus miembros.

b) Una estructura modal. A este le corresponde el contexto de modalidad, esto es, el conjunto de circunstancias que determinan los deseos y valores comunes. Epistemológicamente pertenece al contexto modal la totalidad de opiniones que los participantes tienen en una situación comunicativa.

c) Un contenido proposicional. Su contexto específico es el referencial, lo que una determinada secuencia discursiva denota. Desde una consideración epistemológica está constituido por las creencias del hablante (Cfr. Parret, 1993: 152).

Como se puede apreciar en esta exposición de los tres rasgos que describen la actitud pragmática, la teoría de la comprensión adquiere una importancia fundamental, ya que determina el estatus de los anteriores e introduce el problema de la subjetividad. Querría a continuación detenerme brevemente en la noción de contexto que resulta de este último análisis.

Lo que al principio parecía una noción extremadamente vaga, ahora alcanza su verdadera dimensión. Parret no diluye el contexto en una suerte de sumatoria de los seis tipos anteriormente mencionados. Cada una de las descripciones epistemológicas de los contextos muestran dos aspectos que son interdependientes: en primer término que es una noción dinámica. Para dar cuenta de ello, usa la expresión "context-

tualización" (Parret, 1987: 222). En segundo lugar, es una noción que apunta marcadamente a una interiorización. El contexto racional, modal y referencial se hallan, por decirlo de esta manera, en diversas competencias de un sujeto comunitario. Es precisamente este aspecto del contexto el que introduce al sujeto. Pero antes de abordar ese tema, quiero referirme a un aspecto fundamental del contexto, su condición translingüística.

Parret desarrolla esta idea en el artículo "Las estrategias pragmáticas" (Parret, 1987). La noción de estrategia apareció más arriba para dar cuenta del estatus trascendental de la racionalidad pragmática. La estrategia es un conjunto de regularidades obtenidas a partir de las regularidades del discurso, razón por la cual, su apriorismo es de índole formal. Así caracterizadas, las estrategias pragmáticas llevan implícita una determinada idea de la racionalidad. En este artículo Parret completa esta caracterización con otros detalles que son muy importantes para la definición del contexto como un elemento determinante de la actitud pragmática.

Estrategia def. 1 = una regularidad interiorizada y valorizada que genera el fragmento discursivo a partir de un contexto de enunciación. (Parret, 1987: 170)

La primera precisión es la idea de la interiorización y valorización de las regularidades. Esto da cuenta de su carácter trascendental, pertenece a la competencia de un sujeto³⁰, no surge de una generalización empírica (*performance*). Por eso, señala que la contextualización no es totalmente independiente del juicio y volición del sujeto. En este sentido

³⁰ La referencia al sujeto aparece claramente formulada en el siguiente fragmento: "La pragmática, siendo la ciencia de las redes de estrategias que gobiernan el discurso, es la analítica de la competencia discursiva de los sujetos parlantes [...] Que la red de estrategias sea un apriori formal significa precisamente que las estrategias son del orden de la competencia y no empíricas o del orden de la performance" (Parret, 1987: 170-171).

“toda contextualización será [...] una aletización y/o una erotización” (Parret, 1987: 222). En otros términos: la significación se determina por referencia a las diversas posiciones cognitivas y axiológicas que un sujeto pueda asumir.

La segunda precisión es la referencia de la estrategia al contexto enunciativo. Aquí aparece el rasgo de la translingüisticidad. Las estrategias generan los fragmentos discursivos desde un contexto enunciativo. Este contexto es lo que determina el carácter translingüístico de las estrategias. Esta afirmación adquirirá pleno sentido cuando trate el problema del “iceberg enunciativo”. Por ahora basta con decir lo siguiente: la exigencia de traslingüisticidad tiene su motivación en la concepción dialéctica de los tres términos que pone en relación el paradigma semiótico, a saber: hombre, mundo y discurso (Parret, 1987: 171). No hay un pleno isomorfismo entre los tres términos, de ahí que haya, por decirlo así, un desfase entre los tres. La enunciación da cuenta, justamente, de esta relación peculiar. En efecto, siempre hay una discordancia entre las secuencias del discurso y el contexto enunciativo desde donde se genera, en el sentido de que nunca la enunciación y las secuencias son totalmente isomorfas. La estrategia como expresión de la regularidad del discurso da cuenta de esa relación entre la secuencia y el contexto enunciativo.

El análisis de los tres rasgos de la actitud pragmática arroja como resultado la centralidad del problema del sujeto en el paradigma semiótico. El giro pragmático de la semiótica consiste fundamentalmente en esta rehabilitación del sujeto. Ahora bien, ¿cuál es el sentido de esta vuelta a la subjetividad? Parret lo expresa de este modo:

Está intuitivamente claro que el giro pragmático de la semiótica restauraría la subjetividad como el conjunto de condiciones de producción de la semiosis. (Parret, 1993: 160)

El problema del sujeto puede articularse en dos preguntas: ¿cuál es la vía de acceso a la subjetividad? ¿cuál es el estatus del sujeto?

La vía de acceso a la subjetividad es la catálisis. Término que toma de Hjelmslev. La idea es la siguiente: la subjetividad está elidida (encatalizada) en el discurso y es necesario explicitarla de alguna manera. La condición de posibilidad de esta tarea de explicitación se funda en la relación de cohesión entre el término encatalizador (el fragmento del discurso) y el término elidido (el sujeto). El modo como se cataliza el sujeto es la paráfrasis. En la medida en que la subjetividad es un término in absentia, la paráfrasis tiene que ser concebida como una interpretación y reconstrucción (Cfr. Parret, 1993: 165; 1983: 84-85).

En lo que se refiere al estatus, Parret es categórico: no es un sujeto empírico en ninguna de sus variantes (psicológica, biológica o biográfica), sino un sujeto discursivo. La subjetividad en el discurso se define por una competencia modal y una determinación deíctica (Cfr. Parret, 1993: 164). Estos rasgos hacen que el sujeto semiótico carezca de cualquier tipo de sustancialidad. Es más bien una función (un actante) en el interior de un programa narrativo. Para la teoría semiótica la subjetividad está narrativizada: un sujeto competente realiza un programa en el que se presenta a sí mismo. De esta manera, el sujeto se constituye por la mutua pertenencia de una competencia (modal) y una trayectoria narrativa (Cfr. Parret, 1993: 166-167).

Para concluir con este punto, resta decir que en la interpretación narrativa el sujeto se distingue por una direccionalidad, por un estar dirigido hacia algo o, dicho en otros términos, el sujeto es intencional. La intencionalidad³¹ es el rasgo constitutivo del sujeto discursivo; no es

³¹ En "Pragmatique philosophique et epistemologie de la pragmatique. Connaissance et Contextualite" (1980) hay un extenso análisis de la intencionalidad. La finalidad teórica no es la caracterización narrativa del sujeto, sino la discusión con la filosofía anglosajona, la filosofía de la mente y de la acción. Parret propone liberar la noción de intencionalidad de cualquier referencia a una mente o psiquis. Esto concuerda con los postulados trascendentales de su pragmática. La intencionalidad es, en primer término, acción, pero en vez de predicarse de un sujeto psíquico, se deduce de las marcas de la manifestación discursiva, pues todas ellas llevan en sí mismas el carácter de la acción (Cfr. Parret, 1980: 36). El sujeto intencional que se deduce de las marcas dis-

un rasgo diferente ni de la trayectoria narrativa, que claramente tiene un sentido intencional, ni tampoco de la competencia modal, pues gracias a ella el sujeto tiene fines y motivos por los que puede actuar y pasar de un estado a otro. Cabe destacar que aquello en virtud de lo cual obra el sujeto posee un valor para él, reviste un carácter axiológico y mantiene una relación de tensión respecto de aquel (Cfr. Parret, 1993: 171-175).

2.2 Modalidad y Deixis

La caracterización semiótica del sujeto tiene su centro de gravedad en dos nociones complementarias: la deixis y la modalidad. Parret les asigna una función heurística en su transformación pragmática de la semiótica. Esto significa: la modalidad y la deixis son los conceptos que descubren condición pragmática del sujeto semiótico, a saber, su racionalidad intencional, dirigida a un contexto (Cfr. Parret, 1993: 175).

La tesis de Parret es la siguiente: la modalidad y la deixis constituyen heurísticas distintas. A pesar de que son términos complementarios, cada una da lugar a un *modus inveniendi* específico. La justifica-

cursivas no es aquel que dice "yo tengo la intención de hacer esto o aquello", sino aquel que expresa el siguiente enunciado "yo hago esto o aquello intencionalmente". De aquí extrae Parret la expresión "acción intencional". Ella se caracteriza por ser abierta (no es un acto privado) y marcada. Las marcas pueden ser reconocidas porque las acciones intencionales son sociales. Una vez reducida la intencionalidad de un acción privada a una acción social, Parret propone una segunda reducción. Aquí habla no ya de "acción intencional", sino de "acto intencional". El "acto intencional" es el conjunto de marcas discursivas: "el conjunto de marcas, conjunto esencialmente lingüístico, es lo que constituye una acción en acto" (Parret, 1980: 38). La pragmática evita toda referencia al mentalismo cuando centra su campo de investigación en la constitución de actos a partir de acciones intencionales. Es decir, mira los fragmentos discursivos como actos o, dicho de otra manera, como acciones categorizadas. Por último, Parret sostiene que los actos tipo constituyen los universales del discurso, son apriori formales. La condición trascendental de la pragmática se funda en ellos (Parret, 1980: 40).

ción de esta afirmación se basa en los conceptos de transparencia y opacidad³². En el eje de la modalidad se llama “transparencia” a las secuencias discursivas desmodalizadas. El hecho primitivo es la ausencia del sujeto. En cambio, las secuencias “opacas” son aquellas que están marcadas con la modalidad.

En el eje de la deixis sucede exactamente todo lo contrario: la transparencia se da en las secuencias marcadas plenamente por la deixis, mientras que la ausencia de dichas marcas las vuelve opaca: “el hecho primitivo es la presencia transparente del sujeto intencional y razonante” (Parret, 1993: 175).

La distinción de las dos heurísticas no es del todo clara. Fundamentalmente en lo tocante a la modalidad. Es prácticamente imposible desligar su norma de transparencia de alguna referencia a la subjetividad. Esta dificultad se aclara en “La Enunciación en tanto que deictización y modalización” (1983). En este texto retoma la dicotomía fundamental, a saber, que la modalidad es egofugal y la deixis es egocéntrica. Pero hace una precisión significativa: la modalidad se define, negativamente, por la ausencia de una subjetividad individual (el “yo”, “aquí” y “ahora”), pero, positivamente, por su referencia a una subjetividad comunitaria, es una organización interactancial (Cfr. Parret, 1983: 90).

Parret analiza independientemente cada uno de los ejes. El “impacto modal” sobre la secuencia discursiva es de cuatro clases. Los cuatro tipos de modalidades son complementarias e interdependientes. De acuerdo con la exposición de *Semiótica y Pragmática* pueden establecerse las siguientes modalidades:

a) Los modos: corresponde al nivel de análisis gramatico-distribucional. Es observable a nivel superficial (está lexicalizado, por ejemplo, mediante los verbos modales). El análisis gramatical de los modos se ocupa de las siguientes estructuras lingüísticas: léxico, enun-

³² Estos conceptos toman como criterio para su distinción la referencia al sujeto. La presencia o ausencia del sujeto en las secuencias discursivas varía de acuerdo con el eje de la modalidad o de la deixis.

ciado y proposiciones. A este nivel de análisis se habla de un sujeto gramatical que funciona como una regla gramatical.

b) Las modalidades: corresponde al nivel de análisis lógico-lingüístico que Parret llama "nivel semántico". La estructura que aparece en este nivel de análisis no es el léxico, sino el contenido proposicional de determinadas secuencias lexicales. En el nivel semántico de análisis se considera el valor de verdad. Aquí se distinguen tres subtipos: las modalidades aléticas, epistémicas y deónticas³³. La subjetividad que corresponde a este nivel es el sujeto lógico-lingüístico que funciona como una modificación del contenido proposicional.

c) Las maneras ilocutorias: es el nivel de análisis de los actos de habla. El foco está puesto en las relaciones entre las intenciones convencionales de producción de secuencias discursivas y el reconocimiento de ellos. El componente modal de la secuencia es, precisamente, el acto de habla en tanto intención fijada por reglas. Aquí se habla de un sujeto ilocutivo que se constituye como una condición intencional-convencional. El análisis de los actos de habla trabaja sobre las estructuras léxicas y sentencial-proposicional.

d) La modalización axiológica: son modalizaciones que sostienen todo tipo de discurso, ya sea que se refiera al mundo natural o al de la producción cultural. Se lo llama "axiológico" porque los programas narrativos que ese nivel genera sólo son posibles por su referencia a valores. La estructura lingüística sobre la que opera este tipo de análisis es el texto (estructura transproposicional). Las modalidades axiológicas son: conocer, querer, ser capaz y tener que hacer. La subjetividad que corresponde a este nivel es el sujeto axiológico que funciona como una trayectoria narrativa.

³³ Las modalidades aléticas son: necesidad, imposibilidad, posibilidad y contingencia. Las modalidades epistémicas: certidumbre, improbabilidad, probabilidad e incertidumbre. Las modalidades deónticas: prescripción, permiso, prohibición y opcionalidad.

El eje de la deixis, por su parte, se organiza en torno del “yo”, “aquí” y “ahora”. El yo tiene una primacía frente al tiempo y al espacio. Por eso la heurística de la deixis es egocéntrica: tomando como punto de referencia el “yo” se establecen las relaciones temporales y espaciales.

Por esto es que la egocentralización del dominio completo de la deixis, o sea la consideración del tiempo y el espacio como productos de la competencia del actor, nos conduce a una teoría opuesta del tiempo en la cual no son ni el tiempo ni el espacio, sino la temporalización y la espacialización, los que se convierten en decisivos. (Parret, 1993: 183)

Parret no desarrolla a fondo esta heurística. Reconoce que la transformación pragmática en este dominio es realmente dificultosa. Se limita simplemente a mostrar su complementariedad respecto del eje modal.

El análisis deíctico del “yo” lo descubre como un sistema complementario al modal: al sujeto gramatical le corresponde el locutor del mensaje; al sujeto como modificador proposicional, el “yo” como productor de la proposición; al sujeto como condición ilocutiva, el yo como actor de actuación semiótica; y al sujeto axiológico, el actante de la trayectoria narrativa (Cfr. Parret, 1993; 184).

El “yo” se opone al “tú” y al “él” como los “no-yo”. Pero mientras que el “él” no tiene identificación deíctica, el tú si la posee. Parret agrega a esta estructura de la deixis (“yo”, “tú”, “él”) un nuevo elemento que considera esencial, el “nosotros”. Este se articula en cuatro clases que corresponden a los cuatro tipos de sujetos modales: sujeto gramatical (comunidad de habla); sujeto lógico (comunidad de mundo); sujeto ilocutivo (comunidad de acción); sujeto axiológico (comunidad trascendental).

Parret (1983) retoma con más detalle el análisis de la deixis. Lo más interesante de este artículo es la referencia a la teoría de Bühler, a su distinción entre el campo mostrativo y el campo simbólico del len-

guaje. El hilo conductor de la exposición es la diferencia entre “mostrar” y “decir”. La deixis se caracteriza por ser aquella instancia en la que el sujeto se inviste como tal. Funciona como los índices de Peirce y representa el momento de desestructuración del discurso. El campo simbólico, por el contrario, es aquella instancia en la que se inviste un no-sujeto, es decir, da lugar a la objetividad. Funciona como los símbolos de Peirce y representa el momento de estructuración del discurso.

Esta simple caracterización describe la vida del discurso como un doble movimiento de presencia vs. ausencia o, lo que es lo mismo, subjetividad vs. objetividad, estructuración vs. desestructuración (Cfr. Parret, 1983: 89). Estas oposiciones no sólo valen para la deixis, sino también para la heurística modal. La modalización del discurso representa la tentativa de desestructurar el sistema signico mediante la presencia del sujeto, mientras que la demodalización da cuenta del movimiento contrario de estructuración o ausencia del sujeto. Este segundo movimiento es lo que más arriba se denominó la norma de transparencia de la modalidad. Nuevamente es necesario destacar que la ausencia del sujeto tiene el sentido de una referencia a una subjetividad comunitaria.

2.3 El iceberg de la enunciación

La enunciación es el concepto teórico fundamental del pensamiento de Parret. No sólo está supuesto en los análisis epistemológicos del giro pragmático de la semiótica, sino también permite comprender de un modo integral todo lo dicho sobre el sujeto semiótico, sobre su competencia modal y recursos deícticos.

En el punto 1 de este capítulo expuse el modo en que Parret describe el paradigma semiótico. A diferencia de la ontología y de la epistemología, concibe las relaciones entre el sujeto y el mundo como una relación mediatizada dialécticamente por el lenguaje (significancia). La descripción de este paradigma lleva consigo una interpretación pragmá-

tica de esta dialéctica cuyo sentido es el siguiente: los significados se definen por su relación con el contexto. Esta última noción se volvió problemática. En efecto ¿qué se debe entender por "contexto"? ¿las facultades psíquicas de un sujeto, la referencia a objetos o acontecimientos del mundo, las instituciones sociales y los procesos históricos? El contexto de los significados no es más que la remisión a un sujeto que tiene una competencia modal y despliega distintos programas narrativos. La constelación de significados giran en torno del obrar narrativo de un sujeto. El giro pragmático de la semiótica no es otra cosa que la introducción de este sujeto como productor del sentido. Desde el punto de vista epistemológico la vía de acceso a la subjetividad está en los fenómenos modales y deícticos. La modalidad y la deixis se presentan como dos vías complementarias por las que se encuentra la presencia del sujeto en el discurso.

Como se puede ver, todos los análisis realizados hasta aquí conducen al problema de la enunciación en el sentido que Benveniste le asigna a este término, a saber, el acto por el que un sujeto usa la lengua y produce un enunciado. La relación entre el sujeto y las secuencias discursivas o, dicho de otra manera, el vínculo entre los significados y el contexto, es el lugar donde se inscribe el problema de la enunciación. En este último punto del capítulo estudiaré la tesis de Parret sobre la instancia de la enunciación como un efecto del enunciado.

Esta tesis resume, a mi juicio, la totalidad de su pragmática. Su intención es precisar qué vínculo establece el sujeto con sus productos discursivos y qué estatus tiene esa subjetividad. Afirmar que la enunciación es un efecto de enunciado significa tomar una posición teórica determinada frente a la relación del sujeto con el discurso. La idea que defiende Parret es que la presencia de la enunciación en el enunciado no se reduce a la enunciación enunciada. Los marcadores lingüísticos de la enunciación, que cumplen la función de punto de partida empírico, son sólo un índice que apunta a un fenómeno mucho más amplio, complejo y radical. Los marcadores morfosintácticos y semiótico-

sintácticos son “una ínfima parte del iceberg enunciativo” (Parret, 1983: 84).

La metáfora del iceberg no sólo expresa el desfase entre las secuencias discursivas y el sujeto que se apropia de ellas, sino también el estatus de la enunciación. En efecto, ésta tiene que concebirse como una instancia que sobrepasa su correlato empírico en virtud de la no correspondencia entre ella y los marcadores. Su presencia en el enunciado es del orden de la condición de posibilidad. La instancia de la enunciación posee, en consecuencia, el estatus de un fenómeno trascendental (Cfr. Parret, 1983: 86-87).

El carácter trascendental de la instancia enunciativa es la razón por la que, a la hora de querer establecer una concordancia entre la secuencia discursiva (los marcadores), la punta del iceberg y el abismo del sujeto, sea necesaria una transposición del sentido, una reconstrucción de la instancia o, lo que es lo mismo, una interpretación de ese vínculo. Parret agrega un nuevo aspecto del término más arriba explicado de la catálisis. Tiene el sentido de un llenar (*remplissage*)³⁴ un espacio elidido mediante una actividad de paráfrasis (encatálisis) (Cfr. Parret, 1983: 83).

Quizá lo más interesante de esta relación entre la empiria lingüística y la instancia trascendental sea que, a pesar de la no coincidencia entre una y otra, a pesar de ser conceptos que están en niveles distintos, guardan una relación muy estrecha. La secuencia discursiva (el enunciado) siempre es el punto de partida para acceder a su instancia productiva. Parret caracteriza esta relación paradójica (presencia y ausencia de la enunciación en el enunciado) como una *mise en abyme*. Es

³⁴ Este término tiene un claro origen hurrserliano. Es la traducción francesa del término alemán *Erfüllung*. Se traduce generalmente al español por “cumplimiento”. La idea de que la catálisis llena un espacio elidido tiene que ser interpretado en el sentido fenomenológico del cumplimiento. Esto se puede ver en otros pasajes citados más abajo donde lo traduzco por este término.

precisamente la paráfrasis que interpreta la presencia de la instancia la que guarda una relación *en abyme* con aquella.

La enunciación es transpuesta a partir del enunciado, es la elipsis que se cumple en abismo por paráfrasis o encatálisis.
(Parret, 1983: 84)

La transposición interpretativa como vía de acceso a la instancia de la enunciación no sólo se lleva a cabo en la dimensión cognitiva. La reconstrucción no es sólo una operación lógica. Supone también una competencia pasional, un plano afectivo que proyecta de alguna manera la instancia.

Todo este esfuerzo por describir esta relación trascendental en el plano cognitivo y afectivo tiene también un valor polémico. Parret quiere distinguir su posición teórica de la de Greimas y de la teoría de los actos de habla. Describir la enunciación como un para-discurso o un peridiscurso tiene por objeto distinguirla de un metadiscurso. Eso es lo que hace Greimas cuando concibe la instancia enunciativa como un supuesto lógico del enunciado. Parret rechaza esta concepción porque todo metadiscurso implica un punto final en el proceso interpretativo (Cfr. Parret, 1983: 85).

La teoría de los actos de habla, por su lado, establece una autonomía total entre el contenido proposicional y la fuerza ilocutiva (enunciación). La idea subyacente a la concepción de Parret es que la enunciación está en todas partes donde hay significación. No está en tal o cual secuencia significativa, sino en toda secuencia como su condición de posibilidad (Cfr. Parret, 1983: 86-87).

Es en este momento de la exposición donde alcanza su significado más precisa la afirmación hecha más arriba sobre la translingüisticidad del contexto enunciativo. La metáfora del iceberg expresa de un modo inequívoco la diferencia de amplitud entre el fenómeno enunciativo y los indicadores lingüísticos. El carácter translingüístico radica precisamente en la condición omnipresente y trascendental de la enunciación.

Esta relación particular puede ser caracterizada desde un punto de vista lógico como un paralogismo trascendental. Esta nueva perspectiva desde la que Parret aborda la enunciación tiene por fin mostrar la imposibilidad de la teoría lingüística para captar la totalidad del fenómeno enunciativo (Cfr. Parret, 1987: 84). Este límite aparece claramente en la caracterización de Benveniste: a cada acto de apropiación individual del discurso, a cada acontecimiento enunciativo, no le sigue en el plano del discurso la misma serie de instancias. Hay una desproporción entre la infinidad de acontecimientos y las regularidades discursivas. Una lingüística que defina la enunciación como el acontecimiento individual de uso de la lengua, se ve atrapada en un callejón epistemológico, no puede conciliar el carácter efímero e irrepetible del acontecimiento con el número finito y la estabilidad del discurso.

Dicho con otros términos: la enunciación como acto individual e irrepetible no puede ser objeto de conocimiento, es inaccesible. El problema consiste en conferirle al acontecimiento una cierta regularidad y sistematicidad (Cfr. Parret, 1987: 84) a fin de que pueda constituirse como objeto de investigación. La salida a este problema epistemológico está en la condición trascendental del acto enunciativo y en la relación paralógica que guarda con las secuencias del discurso. Parret describe dicha relación del siguiente modo:

toda proposición teórica que concierna a la enunciación, incluso en su sola dimensión discursiva, contiene un paralogismo trascendental [...] una teoría de la enunciación, desde este punto de vista, no recupera jamás la globalidad de su objeto. La enunciación es un principio trascendental que nos hace concluir falsamente en cuanto a la forma, por retomar la definición de Kant y aplicarla a la enunciación; es un principio del que no tengo en absoluto ningún concepto y del que ningún predicado empírico agota el contenido. Este principio es trascendental porque no es idéntico a la suma de los predicados que se le asigna. (Parret, 1987: 91)

Hasta aquí la exposición giró en torno del problema del estatus de la relación entre la instancia enunciativa y sus respectivos marcadores lingüísticos. Resta ver el problema del estatus de la subjetividad. Un aspecto de esta cuestión ya surgió en las consideraciones anteriores: el sujeto de la enunciación no tiene carácter empírico, sino trascendental. La perspectiva desde la cual el problema de la subjetividad reviste un interés especial para la teoría de la enunciación está vinculado con los diversos sujetos que aparecieron en el apartado anterior. Si el análisis finalizara simplemente con la taxonomía de los diversos roles que el sujeto semiótico puede asumir, el resultado de esto sería una suerte de fragmentación y dispersión de la subjetividad. Creo que la instancia de la enunciación es el principio que le permite a Parret darle unidad al sujeto. No en un sentido sustancialista, como si todos ellos se redujeran en el fondo a una sola figura. La unificación tiene el sentido de una jerarquización, de una integración piramidal de cada uno de ellos (Cfr. Parret, 1983: 95-97). Nuevamente aparece la imagen del iceberg como la metáfora esencial de la enunciación. Ya no para dar cuenta de la relación entre superficie (marcadores lingüísticos) y profundidad (sujeto trascendental), sino para ahondar en el plano de la profundidad y establecer un sistema de la subjetividad. El mencionado problema del estatus del sujeto de la enunciación aparece ahora como el intento de sistematizar los diversos roles subjetivos.

El punto de partida es la clasificación de las modalidades y de los sujetos que les corresponden. Parret (1987) retoma la clasificación anterior y afina tanto las relaciones como la terminología: a cada tipo de modalidad le corresponde, en el plano de la deixis, un tipo de sujeto mostrativo y una estrategia enunciativa³⁵: a) al sujeto gramatical le corresponde la estrategia enunciativa del braguero (*brayage*) con su doble posibilidad de embrague (mostración) y desembrague (de-mostración³⁶);

³⁵ Las expresiones "sujeto mostrativo" y "estrategia enunciativa" no aparecen en *Semiótica y Pragmática*.

³⁶ El término "de-mostración" tiene un sentido negativo, ausencia de la deixis.

a este sujeto lo llama ahora "destinador". b) Al sujeto proposicional le corresponde la estrategia de la modificación con su doble posibilidad de subjetividad y objetividad; a este sujeto lo designa ahora como "enunciador". c) Al sujeto ilocutivo le corresponde la estrategia de la accionalización con su doble posibilidad de performativización (mostración) y de-performativización (de-mostración); el sujeto ilocutivo es el actor. d) Al sujeto axiológico le corresponde la estrategia de la tensión con su doble posibilidad de simbolización (mostración) y ana/cataforización (de-mostración).

Cada uno de los cuatro elementos que componen el esquema dan cuenta de los subsistemas enunciativos. El problema que surge es cómo interactúan, cómo se vinculan entre ellos, qué tipo de relación tienen entre ellas:

Mi proposición [...] será que se trata de un ensamblaje piramidal. Considero que los cuatro subsistemas como cuatro isotopías teóricas que no se reducen la una a la otra, ellas están relacionadas más bien por reglas de correspondencia. Esta estructura podría ser simbolizada por el iceberg o la pirámide" (Parret, 1983: 95).

A pesar de que los subsistemas son autónomos, desde un punto de vista sintético, se puede establecer una jerarquía entre ellos. Parret apela a la evidencia de la relación para justificar esta dependencia: el sujeto axiológico con su estrategia enunciativa de la tensión engloba la accionalización, que a su vez comprende a la modificación, que a su vez engloba el braguero (*brayage*). Esta relación jerárquica es la que unifica piramidalmente los diversos roles que el sujeto semiótico puede asumir³⁷.

³⁷ Parret retoma al final del artículo "La enunciación en tanto deictización y modalización" (1983: 97) la idea de que los sujetos no son entidades atómicas sino comunitarias, o lo que es lo mismo, el "yo" es un "nosotros". Mantiene la misma clasificación de las comunidades explicadas en el apartado anterior (2.2) de este capítulo. Sólo agrega

la expresión "comunidad enunciativa" para dar cuenta del "nosotros" desde el punto de vista de la teoría de la enunciación.

Recapitulación y consideraciones críticas

1. Recapitulación

Después de este largo recorrido por Bühler, Benveniste y Parret que-rría destacar, a modo de conclusión de esta primera parte, las constantes que atraviesan sus respectivas concepciones del lenguaje. Me interesa señalar el hilo conductor que los vincula y que transforma al recorrido elegido en una opción teórica coherente.

Considero que hay dos ideas que sobresalen. La primera es la primacía del sujeto humano en el análisis del lenguaje. La subjetividad aparece como el punto de referencia desde donde se miran todos los fenómenos del lenguaje. La segunda es la condición trascendental de esa subjetividad, en el sentido de que el lenguaje siempre remite a una instancia translingüística a partir de la cual sus estructuras tienen sentido. Esa instancia es el sujeto de la enunciación. Esto puede comprobarse fácilmente en las siguientes temáticas comunes a los tres autores:

a) La función vital del lenguaje. Todas las funciones del lenguaje se reducen, como lo dice explícitamente Benveniste, a la vida humana. Con ello se expresa la condición pragmática del lenguaje. Es decir, el lenguaje es una conducta humana y, como tal, tiene que ser comprendido en el contexto de la acción orientada a un fin, motivada por deseos y creencias. Todas las funciones del lenguaje surgen y se remiten a la praxis de un sujeto histórico. Esta última afirmación es evidente en Bühler y Benveniste, pero no en Parret. En efecto, la afirmación del carácter trascendental del sujeto inhibiría la inclusión de cualquier tipo de referencia a la historicidad. Sin embargo hay una referencia explícita a la inclusión de la historicidad, aunque sin un desarrollo temático, cuando señala que la historicidad propiamente semiótica tiene que ser concebida como relato o temporalidad narrativa (Cfr. Parret, 1993: 37).

b) La comprensión interpretativa como la competencia epistémica constitutiva del análisis lingüístico. Si el lenguaje es acción, si todo fragmento discursivo debe ser remitido al contexto del obrar humano, necesariamente la vía de acceso a él es la comprensión. Si bien este argumento es muy claro, tiene que ser complementado con este otro: entre el sujeto que obra y los fragmentos discursivos no existe un total isomorfismo. Siempre el sujeto sobrepasa las marcas discursivas. Desde un punto de vista epistemológico, esta falta de coordinación entre marcados lingüísticos y sujeto se cubre con la interpretación. Esto quiere decir que la vía de acceso a las condiciones de producción del discurso (la subjetividad) es una tarea de reconstrucción comprensiva. Esta segunda temática aparece expresamente mencionada en Benveniste y tematizada en Parret. Bühler, sin embargo, no menciona nunca la palabra "comprensión". No obstante, cuando trata el tercer axioma de su teoría, a saber, la tesis de que el lenguaje es una actividad, se enfrenta con los mismos problemas epistemológicos que Parret desarrolla explícitamente. La diferencia está en el enfoque de Bühler. En efecto, mientras que Parret introduce las nociones de "catálisis" y "reconstrucción interpretativa" para hacerse cargo del sujeto de la enunciación, Bühler recurre a dos paradigmas epistemológicos diferentes. En primer lugar, a la distinción aristotélica entre saberes prácticos y poéticos. La *praxis* y la *poiesis* aristotélicas le permiten remitir la actividad lingüística - en su doble sentido, es decir, como proceso (*Sprechhandlung*) y resultado (*Sprachwerk*)- al plano del obrar humano. Y al mismo tiempo le aseguran la vía de acceso adecuada a dicho obrar. En efecto, la *frónesis* (la comprensión práctica) es el concepto aristotélico que garantiza la intelección de la acción. En segundo lugar, recurre a la fenomenología de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. Mediante la descripción fenomenológica se accede al sujeto epistemológico que realiza actos significativos. Son estos actos y el sujeto implicado en ellos a los que Bühler alude cuando trata los actos del lenguaje (*Sprechakte*). En consecuencia, también la teoría de Bühler lleva consigo, por lo menos implícitamente, una teoría de la com-

preensión, en la medida en que sus análisis se centran no en los actos del lenguaje, sino en las acciones y obras lingüísticas (*Sprechhandlungen und Sprachwerke*).

c) La teoría del enunciado como la obra lingüística que remite semánticamente a un contexto enunciativo. En los tres autores el enunciado goza de una independencia semántica relativa respecto del contexto. Esta afirmación conduce a Bühler y fundamentalmente a Parret a elaborar una teoría del contexto. En Bühler los enunciados pueden independizarse del contexto sinpráctico, del sinfísico, pero siempre llevan consigo un contexto sinsemántico cuyo sentido es el siguiente: en los enunciados que se liberaron de los contextos recién mencionados su sentido remite al modo de representación dramática del campo simbólico. Dicho con otros términos: los enunciados tienen una propiedad estructural que consiste en representar el mundo bajo el punto de vista de la acción humana. En ello radica específicamente la mediación simbólica del lenguaje. En la medida en que esa estructura tiene el carácter de un esquema kantiano, puede decirse que pertenece al plano de la instancia de la enunciación. Es decir, no es una propiedad gramatical, sino que su condición de esquema perceptivo le confiere el estatus de ser anterior a los marcadores lingüísticos que dan cuenta de ella (el sistema de casos de las lenguas indoeuropeas). La tesis de Bühler puede sintetizarse así: las lenguas indoeuropeas tienen la estructura de la subjetividad. Incluso en aquellos enunciados objetivantes de la forma S es P no pueden prescindir por completo de su referencia al "ahora" del hablante específico del campo mostrativo del lenguaje. Asimismo, en la teoría de Parret el contexto adquiere un función central en la interpretación semántica de las secuencias discursivas: todo enunciado supone un contexto enunciativo complejo que estructura jerárquicamente distintos roles subjetivos. El enunciado es la punta del iceberg de la enunciación. Benveniste, por su lado, comparte esta misma concepción del enunciado. En efecto, el sentido frástico se caracteriza por ser una predicación. La imposibilidad de determinar un número finito de predicados (lo que permiti-

ría clasificar los enunciados e integrar unidades de un nivel superior) se funda en la infinitud de contextos enunciativos posibles donde los enunciados pueden ser dichos. De modo tal que todo enunciado supone necesariamente un contexto enunciativo desde donde el sentido de la predicación se constituye.

d) La condición trascendental de la subjetividad. Esta temática es una de las preocupaciones centrales de la teoría de Parret. La trascendencia de la instancia de la enunciación, con su estructura piramidal de roles subjetivos, tiene que ser concebida como un apriori formal. Creo que esta misma afirmación puede decirse también de Bühler y de Benveniste. En Bühler la condición trascendental de la enunciación aparece, a mi juicio, en su concepto de representación dramática (*Darstellung*). El lenguaje representa el mundo como un drama humano. Esta estructura es un esquema perceptivo en el sentido que Kant le asignaba en la primera edición de *Kritik der reinen Vernunft*. La referencia al esquematismo kantiano habla claramente de la condición trascendental del campo simbólico del lenguaje. En Benveniste, por su parte, la trascendencia de la instancia enunciativa aparece cuando habla del aparato formal de la enunciación como una estructura transcultural que debe suponerse necesariamente en todas las lenguas naturales.

e) La translingüística de la instancia enunciativa. Esta temática es una consecuencia de lo dicho en d) sobre el estatus trascendental de la subjetividad. Me interesa hacer hincapié en este aspecto del problema porque la condición translingüística de la enunciación, la ausencia de un isomorfismo pleno entre los marcadores lingüísticos y las condiciones de producción subjetivas del discurso, las estrategias interpretativas que el teórico y el analista tienen que desplegar para acceder a la instancia enunciativa, pueden ser descritas con las mismas palabras con que Foucault habla sobre ella:

Ni oculto, ni visible, el nivel enunciativo está en el límite del lenguaje [...] que las palabras, las frases, las significaciones, las afirmaciones, los encadenamientos de proposiciones no se adosan directamente a la noche primera de un silencio, sino que la repentina aparición de una frase, el relámpago del sentido, el brusco índice de la designación surgen siempre en el dominio de ejercicio de una función enunciativa. (Foucault, 2002: 189-190)

La metáfora del iceberg intenta expresar este límite borroso, este claroscuro en el que se ubica la enunciación: por un lado, es un fenómeno del lenguaje identificable fácilmente por sus marcas pero, por otro, esas mismas marcas señalan e indican un fenómeno que las desborda y trasciende (el problema de la subjetividad como la condición de producción del sentido). En este sentido puede decirse que la enunciación está en el límite del lenguaje³⁸.

2. Consideraciones críticas

Para finalizar parte voy a discutir un aspecto de la postura de Parret que me parece problemático: el criterio de transparencia. Según la tesis de Parret, este criterio es el siguiente: la modalidad es egofugal, mientras que la deixis es egocéntrica. El criterio de transparencia de la modalidad es la ausencia de la subjetividad y una fuerte estructuración de las secuencias discursivas. El criterio de transparencia de la deixis, por el contrario, es la presencia del sujeto y una marcada desestructuración.

³⁸ Tomo la expresión "límite del lenguaje" de Foucault. Sé que este préstamo lleva consigo una cierta distorsión de su pensamiento, ya que Foucault rechaza cualquier tipo de planteamiento trascendental para entender las relaciones entre las secuencias discursivas y la instancia de la enunciación. Por lo menos en su sentido tradicional kantiano. No obstante, más allá de esta diferencia epistemológica creo que tanto en Foucault como en los autores expuestos en esta parte existe la conciencia de que la enunciación toca un límite.

La dificultad que esta distinción presenta radica en cómo hablar de modalidad sin referirse al sujeto. Si el criterio de transparencia, esto es, si el hecho lingüístico primigenio es el discurso desmodalizado pareciera que hay una serie de secuencias discursivas cuyo sentido no se origina en la instancia de la enunciación. Parret advierte esta dificultad (Cfr. Parret, 1983) y afirma que el criterio de transparencia de las modalidades es su referencia a un sujeto comunitario. Este sujeto distinto del "yo", "aquí" y "ahora" singulares de la deixis es el que puede garantizar la objetividad de una secuencia discursiva. La idea es que el discurso desmodalizado (por ejemplo, los discursos formales de las matemáticas y la lógica) suponen un sujeto que lo instituye como tal. La universalidad de este tipo de discurso es lo que da cuenta del carácter comunitario de esta subjetividad.

Ahora bien, si esto es así, el criterio anterior para distinguir entre modalidad y deixis se diluye porque la modalidad, en sentido estricto, no huye de toda marca de subjetividad, sino que se remite a un sujeto universal desde donde se origina. Tan sólo se fuga del "yo" singular de la deixis. Por lo tanto, no es la ausencia de subjetividad el criterio de transparencia, sino la presencia de un sujeto distinto del "yo" singular.

A raíz de esta dificultad me parece mucho más simple y económico considerar la deixis y la modalidad como egocéntricas. El criterio de transparencia y opacidad es, para ambas heurísticas, la referencia al sujeto. En el caso de la transparencia, para seguir la terminología de Parret, el hecho primigenio son las secuencias discursivas marcadas por la subjetividad, por las coordenadas que organizan la deixis y por la diversidad de actitudes que el sujeto asume frente a lo dicho. La opacidad, por el contrario, no estaría signada por la ausencia del sujeto, sino por una modificación de la subjetividad, es decir, por un cambio del rol del sujeto. El problema teórico que plantean las secuencias discursivas opacas es cómo se constituye la objetividad, mediante qué mecanismos la lengua posibilita un tipo de secuencias donde el sujeto desaparece sin dejar marcas y crea la apariencia de un discurso neutro. Si la instancia de la enunciación es el iceberg ocul-

to en toda secuencia del discurso, también está presente en las secuencias desmodalizadas y carentes de marcadores de la deixis.

El problema es determinar qué tipo de subjetividad es la que posibilita esa forma del discurso, cómo se modifica el sujeto de la enunciación para elidirse y establecer, de este modo, el punto de vista que mira desde ningún lugar (sujeto universal). En realidad, el problema de la reconstrucción interpretativa de la instancia de la enunciación surge en las secuencias discursivas opacas.

Esta redefinición de los términos "transparencia" vs. "opacidad" lleva consigo una dificultad: ¿cómo mantener la distinción entre deixis y modalidad? El criterio empleado por Parret para diferenciar las dos heurísticas es la presencia y ausencia del "yo". Si este camino resultó inviable, si la transparencia y la opacidad -tanto en la deixis como en la modalidad- se determinan por su relación con los diferentes roles que el sujeto de la enunciación puede asumir, la dificultad que surge es en qué se distingue la modalidad de la deixis.

Me parece que una salida posible a esta dificultad está en la tesis de Frawley (Cfr. Frawley, 1992) de que la modalidad es una transformación de la estructura de la deixis. Por decirlo así: el sujeto mostrativo es anterior al sujeto modal; su estructura se conserva en la modalidad, pero modificada. Los análisis de Frawley no abarcan todo el fenómeno modal, sino tan sólo se limitan a las modalidades epistémicas y deónticas. Sin embargo, creo que pueden generalizarse a toda la estructura piramidal de la enunciación.

Frawley define la modalidad como la versión epistémica de la deixis. Esto significa: la modalidad no es más que las coordenadas de la deixis descritas por Bühler³⁹, pero puestas en relación con el sistema de creencias del hablante (*speaker's state of belief*). La modalidad es la reescritura epistémica de la deixis (Cfr. Frawley, 1992: 387-388). El eje de coordena-

³⁹ La referencia a Bühler es mía y no de Frawley.

das del campo mostrativo en el que el "yo" se constituye como el punto de referencia desde donde se organizan las relaciones espaciales y temporales se mantiene estructuralmente idéntico cuando se pasa al plano de la modalidad. La diferencia radica en que en este nuevo plano entra en juego la constitución epistémica del sujeto mostrativo. El "yo" de la deixis se comporta ahora como un sujeto que emite juicios y valoraciones, que tiene una actitud epistémica frente a lo dicho en un contexto enunciativo dado⁴⁰.

La diferencia entre el "yo mostrativo" y el "yo modal" es la que (siguiendo nuevamente a Bühler) existe entre el campo mostrativo y el campo simbólico del lenguaje. En efecto, el sujeto mostrativo funciona como las señales del camino (*Wegweiser*), indican, muestran sin decir; en cambio el "yo modal" dice, juzga, valora, esto es, vincula o separa lo indicado con el campo simbólico o, términos de Frawley, con el sistema de creencias del hablante.

Lo más interesante de la postura de Frawley es que la deixis se mantiene estructuralmente en la modalidad epistémica. El saber, los juicios y valoraciones, se definen por su relación con un centro epistémico, con una fuente del conocimiento (*the source of knowledge*) que es el eje deíctico principal del saber (Cfr. Frawley, 1992: 412). La caracterización de este punto deíctico como la fuente del conocimiento puede ser puesta en relación con la descripción de Bühler del sistema de coordenadas de la deixis como origen (*origo*). Es decir, el "yo modal" es el origen de las diferentes actitudes epistémicas que el sujeto asume.

El segundo rasgo deíctico de la modalidad es una consecuencia de lo anterior. Tomando como punto de referencia epistémico la fuente del saber

⁴⁰ Por eso las dos categorías básicas de la modalidad, según Frawley, son las categorías de realidad (*realis*) e irrealidad (*irrealis*). La primera se da en la afirmación y consiste que la coincidencia entre el mundo expresado y el mundo de la referencia, es decir, del campo mostrativo. La irrealidad se da por la negación y radica precisamente cuando el mundo expresado y el mundo de la referencia no coinciden. Frawley llama a la categoría *realis* "modalidad epistémica".

se puede establecer una direccionalidad respecto de ella⁴¹. El tercer rasgo es la gradualidad del saber (*remoteness*). Confidencia, compromiso, firmeza son modos de establecer una distancia relativa entre la fuente de conocimiento y lo dicho.

Con las modalidades deónticas sucede exactamente lo mismo: son una reescritura del campo mostrativo; vinculan la deixis con la competencia volitiva del sujeto. Desde este punto de vista, la modalidad deóntica no es más que la imposición de un mundo expresado al mundo referencial de otros sujetos (Cfr. Frawley, 1992: 420). El análisis de esta modalidad muestra que requiere los mismos rasgos deícticos analizados en la modalidad epistémica, pero transformados ahora por su vínculo con la voluntad. Sin entrar en detalles, la diferencia sustancial que existe entre los dos tipos de modalidades es la siguiente: la modalidad epistémica privilegia la coordenada deíctica de la fuente del saber, por eso, se sitúa en el punto de vista del hablante; en cambio, la modalidad deóntica privilegia el eje deíctico contrario, a saber, la meta (*goal*). Se sitúa en la perspectiva de los otros a quienes impone un mundo expresado (Cfr. Frawley, 1992: 425).

Este análisis de la estructura deíctica de las modalidades tiene la ventaja de: a) mantener la distinción de la deixis y la modalidad mediante el recurso de la diferencia que existe entre mostrar y decir, b) al afirmar que la deixis se mantiene como estructura formal de las modalidades, la referencia a la subjetividad se transforma en un elemento esencial. Modalidad y deixis son egocéntricas, y c) posibilitar un análisis ulterior donde se especifique por qué determinadas modalidades (por ejemplo, la necesidad) llevan consigo una concepción de un sujeto que carece de estructura deíctica.

⁴¹ Frawley distingue tres tipos de relaciones entre la fuente y lo dicho: a) el yo (*self*) es el que se presenta a sí mismo como la fuente del conocimiento (juicios, inferencias y confidencias), b) la fuente del conocimiento no proviene del yo, sino se basa en los sentidos (evidencia directa o evidencia sensorial), y c) el conocimiento proviene de otros (evidencia indirecta, citas, informes, etc.).

tica, es decir, que mira desde ningún lugar. La carencia de estructura deíctica de este tipo de subjetividad es la que posibilita los discursos objetivos.

La explicación de Frawley no es incompatible con la de Parret. Creo que se puede sostener la estructura piramidal de la enunciación con todos los roles subjetivos implicados en ella y renunciar a su criterio de transparencia/opacidad. Parret usa estos términos en el sentido contrario de Récanati (Récanati, 1981).

En efecto, Récanati llama "transparentes" a las secuencias discursivas que eliden las marcas de la enunciación y crean la apariencia de un discurso puramente referencial. En cambio, denomina "opacas" a aquellas secuencias que llevan consigo las marcas de su enunciación y cuyo contenido proposicional y referencia se establecen por relación al sujeto de la enunciación.

Esta distinción es la que domina en la teoría representacionalista del signo. Todo el esfuerzo teórico de Récanati está destinado a mostrar el mito de la transparencia. Dicho muy brevemente: todas las secuencias discursivas, incluso aquellas que pretenden una relación objetiva con el mundo, son esencialmente opacas, es decir, presuponen una instancia de la enunciación. Con ello intenta destacar que el lenguaje es fundamentalmente reflexivo.

Esta tesis es la que opera en la teoría de la enunciación de Parret. Sin embargo, el uso de los términos "transparencia" y "opacidad" varía de acuerdo a la heurística modal y deíctica. En el caso de la heurística modal, el uso de estos términos coincide con los de Récanati; en cambio, en la heurística de la deixis son contradictorios.

La diferencia entre ellos está en que usan distintos criterios: Parret los distingue por su relación con la subjetividad. Récanati, por la capacidad de la secuencia discursiva de referir el mundo (estado de cosas y objetos).

En el presente trabajo voy a usar los términos “transparencia” y “opacidad” de la siguiente manera: tomando como punto de partida la teoría de la enunciación de Parret, creo que es preferible determinar el sentido de estos términos por su relación con la instancia de la enunciación. La transparencia se referirá a la capacidad reflexiva del discurso de hacer presente el sujeto de la enunciación, mientras que la opacidad designará la capacidad del discurso de elidir toda huella de su enunciación. Así entonces, hablaré siempre de transparencia y opacidad en relación con la enunciación y no en relación con la referencia.

Para finalizar con estas consideraciones críticas, querría hacer un último comentario sobre esta asimilación del análisis de Frawley para esclarecer la postura de Parret. Creo que la tesis central de Parret sobre la estructura piramidal de la enunciación y, fundamentalmente, la afirmación de que el sujeto axiológico tiene la primacía sobre el resto de los sujetos modales tiene su paralelo en un análisis que Frawley hace al final del capítulo sobre la modalidad.

Allí se pregunta por qué las modalidades epistémicas y las deónticas pueden tener una misma convergencia superficial, es decir, por qué un mismo marcador modal puede dar lugar a dos lecturas: una epistémica y otra deóntica. Para responder a este interrogante recurre a la tesis de Sweetser sobre el contenido semántico común de los marcadores modales. La modalidad epistémica y deóntica...

denotan la superación de una barrera actual o potencial por medio de la ejercio de una fuerza. Cuando la barrera y la fuerza están en el mundo sociofísico, encontramos la modalidad raíz⁴², con las nociones de obligatoriedad, acción permitida y capacidad para ejecutar acontecimientos. Pero cuando la barrera y la fuerza están en el mundo nocional o informacional, encontramos la modalidad epistémica, como sucede en el caso del juicio epistémico fuerte,

⁴² Término con el que Sweetser designa la modalidad deóntica.

por ejemplo, que expresa una inferencia sobre la probabilidad de que un acontecimiento quiera moverse cruzando la barrera de la irrealización hacia la realización [...] Aquí encontramos fuerza cognitiva y dinámica. En consecuencia, la modalidad deóntica y epistémica convergen en la superficie porque tienen el mismo contenido semántico, pero aplicado a diferente dominio: las modalidades epistémicas, al conocimiento y la modalidad raíz, a la acción. (Frawley, 1992: 427)

El contenido semántico de las modalidades dan cuenta de la superación o transformación de un estado a otro. En el campo de la *episteme* esta transformación se da en el plano del saber, en cambio, en el campo deóntico, se da en el plano de la acción. La idea de fuerza, barrera y la consiguiente superación (*overcoming*) de ésta dan lugar a una consideración narrativa, es decir, a un sujeto que obra y transforma el mundo socio-físico y el nocional. Al caracterizarlo como contenido semántico de la modalidad epistémica y deóntica da cuenta de su prioridad.

Segunda Parte:

La filosofía de Heidegger como Teoría de la enunciación

En esta segunda parte de la tesis abordaré el problema central del trabajo. Presentaré la filosofía del primer Heidegger como una teoría de la enunciación. El recorrido de la argumentación se articulará en tres capítulos y consideraciones críticas.

En el capítulo 5 presento el pensamiento de Heidegger desde el punto de vista metodológico como una semántica genética. La idea que dominará todo el capítulo es que Heidegger considera el problema del sentido desde el punto de vista de su producción. Todas las secuencias discursivas (sean conceptos o enunciados) tienen que remitirse a su origen. Esto lo lleva a plantear una teoría de la subjetividad, ya que el origen no es otra cosa que las diferentes actitudes que asume un sujeto histórico. Cuando las secuencias discursivas se alejan de su origen, se produce una pérdida o degeneración del sentido. La presentación de la semántica genética de Heidegger requiere un trabajo de reconstrucción textual porque no la desarrolla temáticamente en ninguna de las lecciones del período estudiado.

El capítulo sexto es una aplicación del método de análisis genético a dos estructuras lingüísticas: los conceptos y los enunciados. Ciertamente que Heidegger no le interesa elaborar una lingüística general de la palabra ni del enunciado. Sólo se ocupa de aquellos conceptos y enunciados que son relevantes para su filosofía, a saber, los conceptos fundamentales que se debaten en la situación filosófica de su tiempo y el enunciado categórico (también llamado apofántico). La finalidad del capítulo es mostrar en concreto dos tipos de análisis genéticos.

En el capítulo 7 recojeré todo lo dicho anteriormente e intentaré presentar en forma sintética en qué consiste la teoría de la enunciación de Heidegger. Para ello me voy a valer de los análisis hechos en la primera parte de la tesis. Fundamentalmente me limitaré a la teoría de la enunciación de Parret, a su metáfora del iceberg enunciativo. La tesis que voy a desarrollar es que la teoría de la subjetividad, implicada en la semántica genética, se desarrolla en el nivel más profundo de la enunciación, es decir, se trata de un programa narrativo. Heidegger se mantiene en ese nivel

porque lo que le interesa es justamente mostrar cómo se constituye el "sí mismo" productor de todo sentido. En este capítulo justificare el carácter de "límite" de la enunciación respecto del lenguaje en virtud de la condición trascendental de la subjetividad.

Por último, en las consideraciones críticas analizaré tres aspectos de la teoría heideggeriana que me parecen problemáticos: a) la relación entre la modalidad teórica y la subjetividad impropia, b) el tipo de discurso que puede acceder al origen, es decir, el estatus de los enunciados hermenéuticos, y c) el problema de la opacidad óptica.

Capítulo 5

La semántica genética de Martin Heidegger

En este capítulo abordaré el problema del método de análisis semántico. El núcleo de la argumentación es éste: Heidegger trata los problemas del lenguaje desde una perspectiva genética. Nociones tales como “concepto”, “significado”, “sentido”, “enunciado” o “discurso” (*Rede*) no deben ser entendidos como estructuras que flotan en el vacío, sino, por el contrario, como el resultado de un proceso de producción. Dicho en términos de von Humboldt: el lenguaje no es *ergon* sino *enérgeia* (Cfr. von Humboldt, 2002: 418). La semántica genética de Heidegger toma como punto de partida de sus análisis las estructuras lingüísticas y desde ellas se remonta a sus condiciones de producción.

La perspectiva genética (que no se limita al campo del lenguaje, sino que está presente en la formación de todos los conceptos de su filosofía) está íntimamente vinculada con el problema de la modalidad y de la deixis. En efecto, remontarse a las condiciones de producción del sentido lingüístico no significa más que establecer las coordenadas del sistema de la deixis (“yo”, “aquí” y “ahora”). La fuente del sentido son las diversas actitudes que el yo histórico puede asumir frente a lo dicho. Estas actitudes o modalidades son la expresión de una teoría del sujeto que es la instancia de legitimación última de la semántica genética. Así entonces, el capítulo se organizará en torno de tres conceptos que se implican mutuamente: “génesis”, “modalidad” y “deixis”.

Para que la exposición resulte lo más clara posible intentaré, en primer lugar, rastrear en los textos de Heidegger las expresiones que indican una concepción genética de su metodología. Todo este punto estará destinado a precisar la noción de génesis. En razón de que Heidegger nunca reflexionó explícitamente sobre el carácter genético de su método, sino

que sólo hay alusiones marginales en lecciones del período temprano de Freiburg (1919-1923), tendré que saltar constantemente los límites del período estudiado en la tesis.

En segundo lugar, propondré una explicación del principio semántico que opera en la lógica genética. Por último, estudiaré cómo están implicados en ella los problemas de la modalidad y de la deixis.

1. Expresiones del punto de vista genético en los textos de los años 1919-1927

La intención fundamental de este punto es reconstruir la lógica genética con la que Heidegger justifica todos sus análisis. Comenzaré, en primer lugar, por rastrear en sus lecciones de Freiburg y Marburg las expresiones del punto de vista genético y determinaré cuál es su sentido. La razón por la que se impone, ante todo, la tarea de un rastreo textual de la perspectiva metodológica genética se halla en una dificultad del texto mismo: la exposición canónica del método de la filosofía heideggeriana es el § 7 de *Sein und Zeit*. Allí Heidegger precisa terminológicamente qué entiende por "fenómeno", qué entiende por "lógos", determina el carácter hermenéutico de su fenomenología, pero en ningún momento alude explícitamente a una concepción genética. Por este motivo es necesario determinar qué expresiones del vocabulario heideggeriano designan inequívocamente un modo genético de concebir el método de la filosofía.

No hay que esforzarse demasiado para dar con ellas. La simple lectura de las lecciones correspondientes al período estudiado permite constatar el uso permanente que Heidegger hace de una serie de expresiones que tienen una significación genética. La lista no es completa. Sólo enume-

ro las que usa profusamente⁴³. Estas son: a) Expresiones que incluyen el término *Genesis*⁴⁴ (génesis), b) Expresiones con *Genealogie*⁴⁵ (genealogía), c) Expresiones con *Ursprung*⁴⁶ (origen), d) Expresiones con *Quelle*⁴⁷ (fuen-

⁴³Dejo de lado los términos referidos a la metáfora del suelo, como *Boden* y *Wurzel*, y los referidos a la metáfora de la edificación como *Grund* (*Grundbegriffe*, *Grundprobleme*). Estos también pueden ser interpretados genéticamente.

⁴⁴ Como por ejemplo: *apriorische Genesis des Ausdruckszusammenhangs* (GA 58: 76) ; *ausdrucksgenetisch* (GA 58: 187); *existenzielle Genesis der Reflexion* (GA 61: 87); *faktisch-genetisch* (GA 58 :95); *Genesis der Sinnzusammenhänge* (GA 59: 49); *Genesis der Ursprungsverstehens* (GA 58: 247); *Genesis der vulgären Zeitbegriffes* (SuZ: párrafo 81); *Genesis der Wertphilosophie* (GA 56/57: 129-139); *Genesis der Wissenschaft* (GA 58: 65-69, 178; GA 61: 104; GA 17:13; GA 19: 65, 140 ; GA 20: 2; SuZ: 171, 358); *Genesis des Geltungsbegriffs* (GA 21: 72); *Genesis des Theoretischen* (GA 56/57: 88, 211; 214; GA 63: 95); *genetische Betrachtung* (GA 20: 209); *ontologische Genesis* (SuZ: 68, 362, 392); *ontologische Genesis der theoretischen Verhaltung* (SuZ: 357, 360-361); *Sinn genesis* (GA 58: 123, 155; GA 59: 197; GA 61: 144; GA 21: 198); *Sinn genesis des Prinzips* (GA 61: 23); *sinn-genetisch* (GA 58: 87, 94, 102, 107, 119, 126, 154, 157, 167, 179, 185, 254; GA 59: 36; GA 60: 253; GA 61: 52, 55, 92; GA 63: 2; GA 21: 198; AK: 12); *Ursprungsgenesis* (GA 59: 190).

⁴⁵Como por ejemplo: *eidetische Genealogie der primären Motivationen* (GA 56/57: 73); *Genealogie der ontologischen Grundbegriffe* (GA 24: 140); *Genealogie der Phänomene* (GA 58: 183); *Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein* (SuZ: 11); *Genealogie des Seinsbereiche und Begriffe* (GA 59: 37, 183);.

⁴⁶ El término *Ursprung* es el más utilizado por Heidegger. Sólo en las *Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923)* lo usa más de trescientas veces. Mencionamos a continuación algunos usos compuestos del término: *Motivationsursprung* (GA 56/57: 114); *Ursprungsbetrachtung des Lebens* (GA 58: 64); *Ursprung der Erkenntnis* (GA 56/57: 31); *Ursprung der Methode* (GA: 56/57: 183); *Ursprung der Seinsbegriffe* (GA 60: 92); *Ursprung des Seins des Daseins* (SuZ: 334); *Ursprungsgebiet* (GA 58: 24-40); *Ursprungsgebung* (GA 56/57: 29); *Ursprungsphänomen* (GA 56/57: 48); *Ursprungssinn* (GA 58: 167; GA 60: 231); *Ursprungsverstehens* (GA 58: 137,139,145,147-149,155,168; GA 59: 75,87,202); *Ursprungswissenschaft* (GA 58: 1-2, 5, 19, 24-26, 36, 37, 65-126) ; *Urwirklichkeit* (GA 59: 173) etc.

⁴⁷ Como por ejemplo: *Anschauungsquelle* (GA 63: 80); *entquellen* (GA 61: 194); *Grundquelle* (GA 58: 10); *Quelle* (GA 56/57: 24); *Quelle der Täuschung* (GA 17: 35-36);

te), e) Expresiones con *Herkunft*⁴⁸ (procedencia), f) Expresiones con *Ableitung*⁴⁹ (derivación), y g) Expresiones con *Abkunft*⁵⁰ (descendencia).

Todas ellas llevan consigo la idea de un movimiento, proceso o transformación, que parte desde un origen. Las preguntas que surgen de aquí son las siguientes: ¿Qué es lo que se transforma en ese proceso que parte de una fuente? ¿Qué tipo de proceso está implicado en la idea de una génesis? ¿Es un proceso psicológico, social o biológico?

La respuesta de Heidegger es inequívoca y tiene dos momentos: en primer lugar, lo que se transforma es el sentido (*Sinngenesis*⁵¹). El proceso de derivación genética se desarrolla a nivel semántico. Podría decirse que el método utilizado por Heidegger para analizar, criticar la filosofía de su época y proponer nuevos conceptos puede ser caracterizado como una semántica genética. En la medida en que los términos arriba mencionados remiten al origen del sentido es posible hablar de un análisis del mismo desde el punto de vista de su producción.

Quelle einer... Helligkeit (SuZ: 350); *Sachquelle* (GA 63: 75); *Sinnquelle* (AK: 9); *Urquelle* (GA 58: 6, 20, 22); *ursprüngliche Quelle* (SuZ: 21);

⁴⁸ Como por ejemplo: *Anzeige der Herkunft* (SuZ: 223); *Génos als Herkunft* (GA 19: 242-243, 261); *Herkunft* (GA 56/57: 117; GA 60: 89; GA 17: 13, 116-117); *Herkunftigkeit* (GA 19: 285, 565); *Herkunft des Bedeutsamkeitszusammenhang* (GA 58: 121); *Herkunft der ontologischen Grundbegriffe* (SuZ: 22); *Herkunft des Seiendes*: GA 19: 524, 525); *Herkunft des Verstehens* (GA 60: 82); *Herkunftsgeschichte* (GA 19: 291, 525); *Herkunftszusammenhang* (GA 19: 77); *ontologischer Herkunft* (SuZ: 62, 158); *seinsmässige Herkunft* (GA 19: 333, 510).

⁴⁹ Como por ejemplo: *ableiten* (GA 56/57: 16, 24; GA 58: 37); *Ableitung* (GA 56/57: 91; GA 58: 134; GA 60: 32; SuZ: 20, 131); *genetische Ableitung des Seins* (GA 19: 247); *Unableitbarkeit* (SuZ: 131).

⁵⁰ Como por ejemplo: *Abkunft* (GA 60: 85; GA 61: 17; SuZ: 424); *Abkunftverhältnis der Wissenschaft* (GA 60: 10; GA 61: 45); *Abkunftszusammenhang* (GA 19: 333); *sinn genetische Abkunft* (GA 63: 2); *sinnmässiges Abkunftverhältnis* (GA 61: 19); *abkünftiger Modus* (GA 21: 407; SuZ: 154); *seinsmässiger Abkunft* (GA 19: 247).

⁵¹ Ver nota 2.

En segundo lugar, hablar de una producción del sentido no significa de ningún modo recurrir a procesos histórico-sociales o psico-biológicos. Heidegger se opone decididamente al historicismo y al psicologismo. El sentido tiene condiciones de producción *sui generis* que intentaré exponer en el próximo punto.

2. La lógica del sentido

Por "lógica del sentido" entiendo la descripción de las condiciones de producción del mismo. Esta idea no es ajena a Heidegger. En las *Marburger Vorlesungen* acuña tres expresiones para caracterizar sus análisis lógicos. Estas son: lógica productiva (*produktive Logik*) (Cfr. GA 20: 2; SuZ:10)⁵², lógica filosofante (*philosophierende Logik*) (Cfr. GA 21:§3) y lógica filosófica (*philosophische Logik*) (Cfr. GA 26: 23 y ss.). Esta última expresión, si bien se halla en un texto posterior al período estudiado (es una *Vorlesung* del semestre de verano de 1928), posee el mismo valor argumentativo que las otras. Con ellas quiere distanciarse de la lógica tradicional y escolar (*Schullogik*). A pesar de los matices que distinguen a cada una, el denominador común es la búsqueda del origen del sentido lógico. La convicción de Heidegger radica en que la lógica formal no puede explicar cabalmente el sentido de sus conceptos (la proposición, los principios lógicos, el carácter normativo del pensamiento, etc.) si no recurre a sus fundamentos ontológicos. Al concluir la lección del semestre de invierno de 1925/26 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*) señala:

⁵²La expresión "*produktive Logik*" tiene su primera mención en el apéndice de la última *Vorlesung* de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (GA 63: 108). Pero todavía Heidegger no desarrolla su concepto. Se refiere a la filosofía como una lógica productiva de las ciencias.

Los enunciados, en tanto enunciados sobre lo que está ahí⁵³, se fundan en la presentación (*Gegenwärtigen*). La lógica es la más imperfecta de todas las disciplinas filosóficas, y sólo puede progresar si reflexiona sobre las estructuras fundamentales de sus fenómenos temáticos, sobre las estructuras de ser primarias de lo lógico en tanto que es una conducta del *Dasein*, sobre la temporalidad del *Dasein* mismo. (GA 21: 415)

La lógica productiva o filosófica, como se puede apreciar en la cita, es un análisis de las condiciones de producción del sentido lógico. Esto significa: el sentido de un determinado tipo de enunciados remite a su origen temporal. La idea de una producción del sentido no sólo aparece en la concepción de la lógica, sino también en el término kantiano con el que Heidegger designa su trabajo conceptual en *Sein und Zeit*, a saber, la “analítica”. Refiriéndose al sentido que Kant le da a este término, lo reinterpreta como un “reconducir algo a su lugar de nacimiento...sacar a la luz la génesis del sentido propio de un fenómeno” (GA 21: 198).

2.1. La estructura formal de la significación

Después de establecer la pertinencia de una lógica productiva del sentido intentaré reconstruir el principio semántico que articula la producción de los conceptos filosóficos. Este principio puede ser caracterizado como una estructura de significación (Greimas, 1987: 28-29). En ella se distinguen dos términos vinculados por una relación de oposición. La oposición expresa al mismo tiempo la diferencia y la semejanza entre los términos. La estructura significativa fundamental del pensamiento de Heidegger, aquella que está en la base de la producción de sus propios con-

⁵³Heidegger se refiere a los enunciados teóricos de la forma S es P. Traduzco el término “*das Vorhandene*” como lo hace J. E. Rivera (“lo que está ahí”) y no como Gaos (“lo ante los ojos”).

ceptos y del análisis crítico de la tradición filosófica, es la oposición entre: Origen (*Ursprung*) vs. Derivación (*Ableitung*). Cada uno de los términos enumerados en el punto anterior expresan o bien el punto de vista del origen (*Quelle, Herkunft, Genesis, Genealogie, Ursprung*) o bien el punto de vista de la derivación desde un origen (*Abkunft, Ableitung*).

La relación entre el origen y la derivación puede ser considerada desde dos puntos de vista: desde una perspectiva estática y desde una perspectiva dinámica. Desde la consideración estática “origen” y “derivación” se consideran como el estado inicial y final de una transformación sucesiva. Se oponen como los extremos de un movimiento, razón por la cual, el uno no es el otro. Esta relación de contrariedad expresa que ambos términos pertenecen a la misma categoría semántica⁵⁴. En cambio, desde la consideración dinámica, uno surge del otro. Esta perspectiva es la que funda la relación primitiva de orientación semántica:

⁵⁴ Tomo esta expresión de la semiótica greimasiana (“cuadrado semiótico” en Greimas-Courtes, 1990). La categoría semántica es la articulación de las relaciones lógico-formales entre dos términos (semas). Para que los términos pertenezcan a una misma categoría tienen que presuponerse recíprocamente. La representación visual de estas relaciones es el cuadrado semiótico. Mediante el cuadrado se puede ver si los términos en cuestión -en este caso: origen “S1” y derivación “S2”- poseen una presuposición recíproca. Dicho muy brevemente, los términos primitivos pertenecen a una misma categoría semántica cuando pueden ser inferidos, por medio de la operación de implicación, desde los contradictorios. Es decir, cuando - S2 implica S1 y cuando - S1 implica S2, entonces S1 y S2 constituyen una categoría semántica en la que aparece la última relación, la de contrariedad. En efecto, S1 y S2 se vinculan por la relación de contrariedad, o de presuposición recíproca, en la medida que, de la negación de S1 puedo afirmar S2 y desde la negación de S2 puedo afirmar S1, si esto es así, entonces S1 y S2 se oponen como contrarios. Según la categoría semántica fundamental del pensamiento de Heidegger, la relación de contrariedad “S1 (Origen)” vs. “S2 (Derivación)” significa: el origen se opone a la derivación en la medida en que el origen es no derivación y la derivación es no origen. Aquí hay una presuposición recíproca y, en consecuencia, origen vs. derivación constituye una categoría semántica.

Derivar del origen lo originado (*das Ent-sprungene*), da sentido; lo inverso es un contrasentido. Pero justamente puedo, sin embargo, retroceder desde lo originado hacia el origen. (Porque el río es río, puedo retroceder hacia su fuente). (GA 56/57: 24)

Una vez determinados los extremos de la estructura, es necesario caracterizar el sentido del cambio que va desde lo originario hacia lo derivado. Heidegger utiliza una serie de expresiones para precisar esta transformación semántica. Existen, a mi juicio, dos grupos de expresiones. El primero describe el cambio en términos negativos, es decir, como una progresiva pérdida de sentido. Entre ellas pueden mencionarse las siguientes: “desvivenciar” (*Entleben*) (GA 56/57: 74); “ruina de la vivencia del mundo circundante” (*Zerstörung des Umwelterlebnisses*) (GA 56/57: 85); “palidecer de la significatividad” (*Verblässen der Bedeutsamkeit*) (GA 59: 182); “poner rígido” (*versteifen*) (GA 21: 156); “retirada” (*Rückzug*) (GA 21: 157); “desmundanización” (*Entweltlichung*) (SuZ: 75); “degeneración” (*Degeneration*) (SuZ: 334) *Entartung*) (SuZ: 36). El segundo grupo describe la transformación del sentido de una manera, por así decirlo, neutra. A este grupo pertenecen dos expresiones que Heidegger usa permanentemente: “objetivación” (*Objektivierung*) y “tematización” (*Thematisierung*). Si bien los dos grupos de expresiones son distintos, no significa que se opongan. Por el contrario, se complementan: el proceso de objetivación lleva necesariamente consigo una pérdida de sentido que deberá ser aclarada.

2.2 El contenido de la estructura

Hasta aquí la explicación de la categoría semántica fundamental que opera en la filosofía de Heidegger se mantuvo en un plano estrictamente formal. Ahora es necesario darle un contenido a los términos que operan en la estructura. Las preguntas que se imponen son las siguientes: ¿De

qué habla Heidegger cuando se refiere a un origen? ¿Qué es lo derivado de aquel?

En un texto posterior al período estudiado se encuentra una definición formal del origen. Me refiero a *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36):

Origen significa aquí: aquello desde donde y por medio de lo cual una cosa es lo que es y como es. Aquello que es y como es lo llamamos su esencia (*Wesen*). El origen de algo es la procedencia (*Herkunft*) de su esencia. (UK, 1994: 1)

Según esta definición, el origen es “el lugar” y “el instrumento” a los que hay que mirar para responder las dos preguntas que se formularon, a propósito del problema de la realidad, en el capítulo primero de este trabajo. En el origen está la respuesta al problema del cómo y del qué de la realidad, independientemente del sentido que se le asigne después a este término. Cabe hacer, además, una aclaración sobre el término “esencia”: Heidegger usa este término en un sentido más amplio que el que apareció en aquel capítulo. La esencia comprende el modo de ser (el cómo) y los contenidos definitorios de algo (el qué) en tanto que están referidos a un origen. Es decir, la esencia tiene un sentido genético. En cambio, en la introducción general (capítulo 1) se llamó “esencia” a lo que tradicionalmente en filosofía se designa con este término, a saber, el qué de algo.

La caracterización formal del origen⁵⁵ aparece como un sistema de coordenadas, por ahora vacío, desde donde surge la esencia de algo. Lo derivado del origen es también un concepto formal: el cómo y el qué de algo. Desde el punto de vista de la producción del sentido no se puede afirmar nada con una caracterización de este tipo. Por eso, es necesario dar

⁵⁵ La caracterización formal del origen en “*Der Ursprung des Kunstwerkes*” aparece tan sólo en el texto citado. Más adelante, Heidegger afirma que la obra de arte es origen (UK: 66).

un paso más y ver si existe algún texto del período estudiado en el que Heidegger proporcione algún criterio para distinguir lo originario de lo derivado. Ese texto es un pasaje de la *Vorlesung* del semestre de verano de 1920, *Phänomenologie des Ausdrucks und der Anschauung*:

El sí mismo en la realización actual de la experiencia de la vida, el sí mismo en la experiencia de sí mismo, es la realidad originaria (*Urwirklichkeit*) [...] Toda realidad recibe su sentido originario por medio del cuidado (*Bekümmern*) de sí mismo. (GA 59: 173)

El sistema de coordenadas que da cuenta del origen y que es, por lo tanto, la instancia de producción del sentido no es otra cosa que el “sí mismo” (*das Selbst*). Esta idea prevalece⁵⁶ en los textos que comprenden los años 1919-1923 (*Frühe Freiburger Vorlesungen*). No debe entenderse el “sí mismo” a la manera que, desde la tradición cartesiana, lo interpreta la filosofía moderna. No está relacionado con un fundamento cierto e inmovible de todo discurso. Para evitar precisamente este malentendido Heidegger apela a otras expresiones que apuntan a restituir el fenómeno del “yo” al plano de la historia. Por eso habla de “yo histórico” (*historisches Ich*) (GA 56/57: 85), “acontecimiento” (*Ereignis*) (GA 56/57: 75) y de “mundo del sí mismo” (*Selbstwelt*) (GA 58: 43 y ss.). De esta manera, el “sí mismo” debe ser atribuido a un sujeto histórico y singular que obra aquí y ahora. Esta condición situada y fáctica del “yo” expresa lo peculiar y dis-

⁵⁶ El testimonio de O. Becker, alumno de Heidegger en aquel período, aporta una prueba suplementaria a esta caracterización de lo originario. El 23 de Septiembre de 1959 le escribe a Heidegger una carta de felicitación para su cumpleaños. En ella recuerda cuando en 1919 llega a Freiburg para escuchar a Husserl y se encuentra inesperadamente con las *Vorlesungen* de Heidegger: “Lo que me produjo mayor impresión en sus *Vorlesungen* fue la apertura de mundos totalmente nuevos, el descubrimiento fascinante de fenómenos nuevos o aún no observados, como ‘el mundo del sí mismo’, que apuntaba a ‘lo originario’, lo que Usted llamaba entonces la ‘espontaneidad del sí mismo’; verdad como descubrimiento y estado de descubierto del origen” (O. Becker, 2002: 253-254).

tintivo de la vida humana, a saber, su facticidad. Heidegger a lo largo de estos textos busca un concepto que exprese esta peculiaridad de la vida humana. Todo este esfuerzo culmina con la acuñación terminológica del *Dasein* (Cfr. GA 61: 85):

El tema de la investigación es la facticidad, esto significa, el propio *Dasein* en cuanto interrogado respecto de su carácter de ser (GA 63: 29).

La comprensión de sí mismo que este sujeto histórico (*Dasein*) tiene aquí y ahora es a lo que apunta el término "origen" (Cfr. GA 59: 74-75). Esta comprensión se articula en un mundo, vale decir, en una totalidad de significados (*Bedeutsamkeit*). Los significados que estructuran el mundo no aluden en primer lugar ni a las lenguas naturales ni mucho menos a los conceptos abstractos. Heidegger hace una descripción pragmática de la significación cuyo sentido es el siguiente: el sí mismo guarda una relación axiológica con los entes de su entorno. Las "cosas" no se presentan como objetos neutros, sino que poseen un "valor" que depende de la orientación y posición que ocupa respecto de los intereses de este sujeto histórico. Las "cosas" le son significativas al *Dasein*, es decir, tienen una relación valorativa con él. La totalidad de significados que estructura el mundo describe, entonces, la red semántico-pragmática en la que vive el *Dasein* y en la que las cosas son.

La caracterización del origen como la instancia de producción semántica aparece de un modo mucho más claro cuando Heidegger aborda la cuestión del sentido (*Sinn*). Todavía el significado (*Bedeutung*) y el sentido (*Sinn*) no se distinguen conceptualmente de un modo tan claro como en *Sein und Zeit*. Pero se podría arriesgar la hipótesis de que el sentido ya se perfila como una estructura más profunda de la que surgen las relaciones semánticas que caracterizan la red de significaciones mundanas.

En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger trata el problema del sentido como una estructura que se articula en tres aspectos: sentido relacional (*Bezugssinn*), sentido de contenido (*Gehaltssinn*) y sentido realizativo (*Vollzugssinn*). Estas distinciones no vuelven a aparecer en las *Marburger Vorlesungen* como conceptos metodológicos fundamentales. No obstante, creo que pueden servir para caracterizar la condición semántica del origen. Sobre ella pueden hacerse tres afirmaciones cuyo valor es relativo, ya que no existe una exposición sistemática de las mismas. Heidegger siempre las comenta de paso.

En primer lugar, el sentido es una categoría de la vida humana. Describe la situación originaria del sí mismo (Cfr. GA 58: 258-261) no como el sujeto epistemológico que toma distancia de una realidad objetiva, sino, por el contrario, como un yo histórico que, por su misma constitución, se inserta en un contexto temporal de significaciones o, dicho de otra manera, de conexiones de sentido (*Sinnzusammenhänge*).

En segundo lugar, en la medida en que la situación originaria del sí mismo se estructura en una trama semántica, la vida humana puede expresarse y decirse a sí misma. A raíz de ello, es que Heidegger caracteriza la triple estructura del sentido como la expresión cabal de la autosuficiencia de la vida (*Selbstgenügsamkeit*) (GA 58: 261). A esta segunda afirmación pertenece la identificación del sentido con el fenómeno (Cfr. AK: 22; GA 61: 53). En efecto, el fenómeno expresa la capacidad que tiene la vida de mostrarse a sí misma. La posibilidad contraria de desfigurarse (*verstellen*) se funda precisamente en su carácter fenoménico.

En tercer lugar, porque la vida tiene la posibilidad de mostrarse y expresarse a sí misma, el sentido se articula en el lenguaje. Los dos momentos en los que Heidegger plantea expresamente el significado terminológico de la triple estructura del sentido, se observan en la precisión de los conceptos de "historia" (Cfr. GA 59: § 8 y § 10) y "filosofía" (Cfr. GA 61: 52-53), es decir, ante cuestiones semántico-lingüísticas.

Gethmann se vale de las distinciones de la lingüística moderna para darles un estatuto discursivo claramente diferenciado (Cfr. Gethmann, 2002: 119; 1986-1987: 48): el sentido relacional (*Bezugssinn*) designa la referencia (*reference*); el sentido de contenido (*Gehaltsinn*) alude al significado (*meaning*)⁵⁷; y el sentido realizativo (*Vollzugssinn*) a la fuerza ilocutiva (*illocutionary force*). Creo que la correspondencia que establece Gethman, y que Greisch apoya en su traducción de "*Bezugssinn*" por "*Sens référentiel*" (Greisch, 2000: 66), no es correcta. No hay una plena identificación entre "*Bezugssinn*" y la referencia lingüística por un lado, y "*Vollzugssinn*" con la fuerza ilocutiva, por otro. Ambos pertenecen a un mismo dominio: la modalidad. Designan distintos niveles de modalidad.

El *Bezugssinn* da cuenta de la relación semántica superficial, por decirlo así, que el sujeto establece con el contenido. En un nivel de mayor profundidad y radicalidad se encuentra el *Vollzugssinn* el cual expresa la teoría del sujeto de la enunciación implicada en el significado y en la primera actitud modal del sentido relacional. Que el *Bezugssinn* no designe la mera referencia (identificación de una entidad extralingüística en las coordenadas espacio-temporales), sino un primer grado de mediación subjetiva con el contenido semántico (*Gehaltsinn*) aparece claramente formulado en el siguiente texto:

El sentido relacional no es una relación entre dos objetos, sino incluso ya es sentido de una realización, de un "estar al lado de" del sí mismo. El sí mismo no es un último punto del yo, está abierto, como el sí mismo está lejos o cerca del sentido relacional, como si el sentido relacional viviera en la superficie o en la profundidad del sí mismo. Se puede vivir, sin tenerse a sí mismo. Desde aquí existe la posibilidad de un retroceso en distintos grados hacia la siempre

⁵⁷ Heidegger caracteriza el sentido de contenido como el contenido relativo a un determinado mundo de la vida; es el contenido semántico de la vida fáctica en la que me encuentro (Cfr. GA 58: 160-261). Desde un punto de vista discursivo puede considerarse como el significado en un sentido amplio.

intensificada concentración de realización (del sentido relacional)
 hasta finalmente la plena espontaneidad del sí mismo. (GA 58:
 260)

En la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1920-1921 titulada *Einführung in die Phänomenologie der Religion* queda claramente definido que cuando Heidegger habla del *Bezugssinn* no alude a lo que la lingüística moderna o filosofía del lenguaje anglosajona entienden por "referencia", motivo por el cual no puede ser traducido por "sentido referencial". Heidegger afirma que toda experiencia puede ser considerada como un fenómeno. El fenómeno se estructura en las tres relaciones de sentido antes mencionadas. La idea es que el fenómeno es una totalidad de sentido (*Sinnanzheit*), no indiferenciada, sino que tiene tres direcciones, y que la fenomenología se lleva a cabo como una explicación del sentido (semántica). En este contexto define la estructura semántica del fenómeno de este modo: el sentido de contenido es "el qué originario que experimentamos en el fenómeno", el sentido relacional, "el cómo originario en el que experimentamos el fenómeno" y el sentido realizativo, "el cómo originario en el que el sentido relacional se realiza" (GA 60: 63).

El hecho de caracterizar el sentido relacional y el sentido realizativo como modos originarios (*Wie*) pone en evidencia su pertenencia al ámbito de la modalidad. El sentido relacional y el sentido realizativo no son cosas distintas, sino que son grados de vinculación que el sujeto (*Dasein*) establece con el contenido. El máximo grado lo posee el sentido realizativo ya que este pone en acto el sentido relacional. Con esto se quiere decir que un determinado sentido relacional (una determinada posición y actitud del sujeto en la que el fenómeno se da) alcanza el grado máximo tal que se pone en acto⁵⁸. En el próximo capítulo cuando se trate la concepción prag-

⁵⁸ El carácter formal de la indicación (*formale Anzeige*) tiene como fin, como se verá en el próximo punto, poner entre paréntesis el carácter modal del fenómeno, es decir, el sentido relacional y el sentido realizativo.

mática del significado, se verá claramente con un ejemplo (el de la historia), cómo la distinción que hay entre “sentido relacional” y “sentido realizativo” es una diferencia de grado en la modalidad y no entre referencia y fuerza ilocutiva.

Me voy a detener a continuación en el sentido realizativo no sólo porque Heidegger le atribuye una importancia fundamental, sino principalmente porque pone en evidencia el carácter modal del concepto de una producción del sentido. En la lección del semestre de invierno de 1920-1921, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger intenta definir el concepto de filosofía. Toma como punto de partida el uso del término (*Sprachgebrauch*) (Cfr. GA 61: 51): “filosofía” significa “filosofar”. En cuanto verbo, “filosofar”, describe una determinada conducta humana, un determinado comportarse respecto de algo. Es precisamente esta conducta (*Verhalten*) indicada en el uso verbal la que da sentido a la definición de “filosofía”. Con ello Heidegger quiere expresar que la triple articulación del sentido (relacional, de contenido y realizativo) alude a la estructura semántica de toda conducta intencional. Las diversas estructuras del lenguajes (palabras, oraciones, textos) suponen el sentido, esto es, suponen una conducta articulada en las tres direcciones semánticas arriba mencionadas. El sentido realizativo es el cómo formal (*formales Wie*) (Cfr. Ga 61: 53), la manera en que una conducta se realiza. Dicho desde otra perspectiva: alude la máxima realización de la actitud del “sujeto” frente al contenido semántico. Que el sentido realizativo pueda ser equiparado a la actitud modal del “sujeto” viene dado por el hecho de que Heidegger lo identifica con el “sí mismo” como fuente de todo sentido. Por eso es el lugar de producción semántica por excelencia:

El sentido realizativo surge de la espontaneidad del sí mismo. En tanto él es de un modo intensamente vivo, la vida originaria es

existente [...] El último fenómeno [el sentido realizativo] es la espontaneidad del sí mismo viviente, a partir del cual se puede extraer el sentido fundamental de "existencia". Este sentido fundamental de la realización del sí mismo en su vida da al sentido de «existencia» su significación originaria (...) De aquí se puede comprender el sentido de la *realidad* en todas las capas de la vida. (GA 58: 260 y 161) (subrayado en el original)

La caracterización del sentido realizativo como el lugar de producción semántica es la dominante en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. Esto no significa que en el período de Marburg desaparezca. Por el contrario, Heidegger continúa con esta idea, pero bajo una nueva perspectiva: el foco de atención está puesto ahora en un concepto más amplio que "sí mismo", a saber, la temporalidad. Este desplazamiento de la noción de origen hacia la temporalidad es una radicalización de las investigaciones de los años 1919-1923. De hecho aparece por primera vez mencionado en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles* (1921/22) como sentido de temporalización⁵⁹. Esta idea alcanza su máximo desarrollo y densidad teórica en *Sein und Zeit* (1927) y en *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), cuando Heidegger describe a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como el sentido del ser del *Dasein* y a la temporalidad (*Temporalität*) como el origen temporal de los modos de ser.

Al primer término de la estructura de significación que articula la lógica del sentido en Heidegger se lo denominó "origen". El origen señala un sistema de coordenadas al que hay que remitirse para responder a la doble pregunta por el sentido de algo. Según lo expuesto hasta el momento, ese sistema que opera en la producción del sentido es, en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, el sí mismo, mientras que en las *Marburger Vorlesungen* es la temporalidad. El desplazamiento del origen desde el sí mismo

⁵⁹ El sentido realizativo se pone en acto en una situación, esto significa, se temporaliza. De este modo remite a un sentido de temporalización (*Zeitigungssinn*) (Cfr. GA 61: 53).

a la temporalidad no tiene que ser visto como un cambio temático sino más bien como una profundización en la que el sí mismo queda incorporado a las estructuras temporales (Cfr. von Herrmann, 1985: 34).

La proposición fundamental que enuncia el origen es: yo soy (*ich bin*) (BZ: 11). Este enunciado tiene un carácter peculiar expresado por Heidegger de diversas maneras: es un enunciado a-teórico (*atheoretisch*), pre-teórico (*vorthoretisch*) o sobre-teórico (*übertheoretisch*). Todos estos prefijos “a”, “pre” y “sobre” tienen el sentido de la negación (Cfr. GA 56/57: 96), declaran que el origen es lo no-teórico. De aquí podemos inferir por doble negación que el otro término que pertenece a la estructura significativa del pensamiento heideggeriano, y que está en una relación de oposición con el origen, es lo teórico (*das Theoretische*). Este concepto describe el contenido del término formal “derivación” (*Ableitung*) que arriba fue caracterizado como el opuesto a “origen”.

Me detendré ahora para caracterizar brevemente el sentido que Heidegger le da a lo teórico. El ámbito o esfera de lo teórico comprende dos tipos de actividades humanas: las ciencias y la filosofía. Cuando habla de filosofía se refiere a la filosofía académica de su tiempo (*Universitätsphilosophie*) (GA 61: 65). Esto abarca el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de la vida. Para Heidegger, las ciencias y la filosofía provienen de una misma actitud que llama actitud teórica (Cfr. GA 59: 197). El rasgo definitorio de lo teórico es precisamente la negación de lo originario, esto es, la supresión y eliminación del “yo soy”. La condición de posibilidad de la teoría es la anulación de la facticidad, del “aquí” y “ahora” en que un “yo” histórico existe. Al elidir la red semántico-pragmática que estructura el mundo del sí mismo se gana el punto de vista constitutivo de la teoría.

El precio que se paga por esta elipsis (Cfr. GA 63: 124) es justamente lo que Heidegger llama el “desvivenciar”, “ruina de la vivencia del mundo circundante”, “palidecer de la significatividad”, “desmundanización”, etc. Tal como se señaló más arriba, estos términos designan el proceso por el cual lo originario se transforma en lo derivado. Ahora se puede compren-

der cabalmente el sentido de estas expresiones: al final del proceso de desmundanización la estructura significativa que describe la relación semántico-pragmática, que la vida humana guarda con los entes y con los otros, desaparece y da lugar a una perspectiva objetiva. Esta tiene que ser comprendida como una distancia interpuesta entre los intereses pragmáticos del *Dasein* y los entes que están en relación con esa trama de incumbencias e inquietudes, distancia que se conquista a partir de la elipsis del mundo. Como resultado de ese proceso de objetivación surge lo que Heidegger denomina lo teórico. Esta perspectiva afecta tanto al *Dasein* como a los entes. En efecto, el *Dasein* pierde su condición histórica, deja de ser el "yo histórico" que obra "aquí" y "ahora", y se transforma en el sujeto epistemológico; los entes pierden su condición axiológica, dejan de ser *pragma* y se vuelven objetos (*Objekte*).

Así entonces, la esfera de lo teórico lleva consigo una determinada concepción del "sí mismo". El *Selbst* no pierde, por decirlo así, su rol protagónico, su condición de criterio para determinar lo que es originario de lo que no lo es⁶⁰. Debido a esta dominante del sí mismo, a causa de que en el fondo toda expresión significativa de la vida humana es una declaración de la subjetividad, lo teórico, aunque definido como la elipsis del yo histórico, implica también una determinada posición del yo. La proposición fundamental que la enuncia es: yo pienso (*ich denke*) (GA 63: 81) (Cfr. GA 21: 406-407) (Cfr. SuZ: 318-322).

La estructura de la significación del pensamiento heideggeriano se articula al final del análisis en dos enunciados fundamentales: "yo soy" vs. "yo pienso". Cada uno de ellos expresa o bien el punto de vista del origen o bien el punto de vista de la derivación. El "yo pienso" ni es un fenómeno que flota en el vacío ni tampoco la certeza primera sobre la cual se construye todo discurso. Por el contrario, tiene que ser remitido a un proceso

⁶⁰ Incluyo en esta afirmación el desplazamiento posterior del origen hacia la temporalidad, ya que a ella pertenece también el "sí mismo".

de derivación genética en el que, al final del mismo, el sujeto epistemológico se muestra como una modificación existencial del "yo soy". Al conquistar el punto de vista de la actitud teórica se produce ciertamente una degeneración del sentido. Pero ella no es otra cosa que la desaparición de la red semántico-pragmática del mundo cotidiano.

3. El principio de la deixis y de la modalidad: la indicación formal

La estructura semántica fundamental supuesta en la lógica genética del discurso heideggeriano se articula en las siguientes oposiciones: "origen vs. derivación"; "yo histórico vs. sujeto epistemológico"; "yo soy vs. yo pienso". El análisis de la semántica genética de Heidegger arroja como resultado *laprioridad* de los problemas modales y deícticos. De lo que se trata es de reconstruir la génesis de una determinada mirada sobre las cosas. Para ello es necesario conquistar el punto de vista que accede al origen. Hablar de una lógica genética significa plantear el siguiente problema: ¿desde qué lugar y desde qué perspectiva habla Heidegger para poder reconstruir la genealogía del sentido? Es evidente que su propia metodología supone que el enunciador accede de algún modo al origen mismo. Pero nuevamente surge una dificultad: ¿cómo se accede al origen? ¿es el origen una realidad inmediatamente dada? ¿o es necesario ganar el punto de vista originario?

Tal como resultó de los análisis hechos en las consideraciones críticas de la primera parte, la modalidad y la deixis son conceptos que se implican mutuamente. Según la posición de Frawley, la modalidad tiene un sentido deíctico. Esta afirmación se puede ver muy claramente en la filosofía de Heidegger. La noción metodológica fundamental que da cuenta de la implicación recíproca de deixis y modalidad es el concepto de "indicación formal" (*formale Anzeige*). Esta ocupa un lugar fundamental en la semántica genética. Heidegger la introduce para responder a la pregunta por

el acceso al origen del sentido. En virtud de que este concepto es la clave metodológica que unifica las tres nociones centrales de este capítulo (“génesis”, “modalidad” y “deixis”) dedicaré este último punto del capítulo a determinar su sentido. Asimismo, me referiré a los conceptos metodológicos elaborados por Heidegger en la lección del semestre de verano de 1927 titulada *Grundprobleme der Phänomenologie*. Heidegger sintetiza su metodología en tres conceptos: reducción, construcción y destrucción. Creo que el principio que los articula no es otro que el de la indicación formal.

La indicación formal es la clave metodológica del pensamiento de Heidegger. Es el criterio mediante el cual distingue entre una comprensión originaria de los fenómenos y una derivada. A pesar de este valor epistemológico fundamental, el párrafo metodológico de *Sein und Zeit* no lo menciona como un concepto central de la fenomenología hermenéutica. Y; sin embargo, Heidegger lo usa constantemente en la exposición de su terminología. Esta paradoja del texto fue percibida tempranamente por uno de sus alumnos, K. Löwith. En tres cartas enviadas en Agosto de 1927 Löwith le llama la atención a Heidegger sobre la ausencia en *Sein und Zeit* de los temas dominantes de su enseñanza en Freiburg (1919-1923). Entre ellos, la indicación formal. En carta del 20 de agosto de 1927 Heidegger responde:

Los problemas de la facticidad existen para mí del mismo modo que en los comienzos de Freiburg, sólo que de una manera mucho más radical y ahora bajo las perspectivas que también eran para mí dominantes en Freiburg [...] La indicación formal, la crítica de la doctrina usual del apriori, la formalización y conceptos semejantes todos existen aún para mí, aunque ahora no hable de ellos.
(BAKL: 36-37)

El tratamiento temático de la indicación formal se encuentra en tres lecciones de los años veinte: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Semestre de verano de 1920); *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Semestre de invierno de 1920/21) y *Phänomenologische Inter-*

pretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Semestre de invierno de 1921/22). Sobre el sentido que posee la indicación formal tiene en la metodología de Heidegger se pueden hacer cuatro afirmaciones:

a) La indicación formal es un término que sólo tiene sentido en el plano del lenguaje. Esto significa que es una propiedad de los conceptos (Cfr. GA 59) (Cfr. PhuTh) y de los enunciados (Cfr. GA 61).

b) Que la indicación formal sea un rasgo de los conceptos y de los enunciados significa que Heidegger le asigna un *aprioridad* a los aspectos deícticos y referenciales del lenguaje. Por ejemplo: en el comienzo de una investigación que se plantea el problema de definir qué es la filosofía o qué es la historia, uno se encuentra con una tradición que ya responde a estas preguntas, es decir, en el punto de partida nos sale al encuentro un conjunto de predicados que describen los términos en cuestión. Ahora bien, estos términos ("filosofía" e "historia") independientemente del significado de cada uno de los predicados que los definen, identifican un determinado fenómeno, a saber, la filosofía y la historia; es decir, conducen la mirada del investigador hacia el contexto de donde surgen esos predicados que la tradición les asigna. Esta competencia del enunciado para dirigir la mirada hacia un determinado contexto enunciativo es el indicio de *laprioridad* que Heidegger le asigna a la deixis.

c) La primacía de la deixis se advierte en el tercer rasgo de la indicación formal, esto es, en su momento de epoché fenomenológica. La indicación formal permite identificar un determinado contexto enunciativo (en este caso, la filosofía y la historia), pero los predicados que surgen de ese contexto tienen que ser desconectados. La razón de ello está en que esos predicados no proceden del contexto enunciativo originario sino, por el contrario, de un contexto enunciativo derivado. Dicho de otra manera: los predicados inmediatos que describen la filosofía son aquellos que le asignó la tradición histórica de la que se alimenta la filosofía contemporánea de Heidegger (fenomenología, neokantismo, y filosofía de la vida). Esta tradi-

ción, implícita en la definición de filosofía, guía la mirada hacia el “yo pienso” y no hacia el “yo soy”. Así entonces, en el punto de partida de la investigación uno se enfrenta con un conjunto de predicados improprios que tienen que ser desconectados. El carácter formal de la indicación expresa justamente esta suspensión de la predicación. La epoché de los rasgos descriptivos tradicionales de un determinado fenómeno puede ser vista como el momento negativo de la indicación formal. A este momento negativo Heidegger lo denomina en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (Cfr. GA 24: 28-32) “destrucción”.

d) La indicación formal supone un momento positivo que no es otra cosa que la búsqueda de los predicados que describen originariamente el fenómeno mentado en el lenguaje. Este momento positivo se lleva a cabo como la conquista (*Gewinnung*) o construcción de un punto de vista que indique el contexto enunciativo originario. De ese contexto surgirán las determinaciones positivas. En *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24: 28-32) Heidegger llama a esta tarea positiva “reducción” y “construcción”. La reducción alude a la reconversión de la mirada (*Umstellung des Blickes*) del ente al ser. Dicho en términos genéticos: del contexto enunciativo derivado al contexto enunciativo originario. La “construcción” expresa el momento existencial (*existenziell*) de la reducción; a saber, la decisión libre (*freier Entwurf*) por la que el *Dasein* instaure esa nueva mirada.

En resumen: la indicación formal como concepto metodológico establece el conflicto de dos perspectivas. Una perspectiva que necesariamente está en el punto de partida del método. A esta la denomino “contexto enunciativo del sujeto epistemológico”, contexto que domina, según Heidegger, la filosofía del presente. Y otra perspectiva que tiene que ser alcanzada. A ella la denomino “contexto enunciativo del yo ontológico”. La primera persona implicada en cada una de ellas se transforma en el sistema de coordenadas que organiza la deixis (Cfr. Bühler, 1999: 102). El sujeto epistemológico es el eje en torno del cual se articula la mirada del conoci-

miento, mientras que el yo ontológico es el otro eje desde el cual se organiza la mirada de la fenomenología hermenéutica. Ciertamente, que ambos sistemas deícticos no poseen el mismo valor epistémico, pues, de acuerdo a la estructura semántica de la lógica genética, el contexto enunciativo ontológico se caracteriza como el origen de todo sentido. El problema que plantea la indicación formal es cómo se conquista la mirada fenomenológica, a qué nivel pertenece la transformación que la constituye y desde la cual se puede reconstruir la genealogía del sentido. Reservo la respuesta a estos interrogantes para el último punto del capítulo séptimo. En ese momento de la argumentación de la tesis saldrá a la luz la estructura enunciativa de la filosofía de Heidegger. En el próximo capítulo ilustraré con dos ejemplos cómo se aplica el análisis semántico-genético.

Capítulo 6

Génesis de los conceptos y de los enunciados

En el capítulo anterior expuse los principios generales que describen la semántica genética de Heidegger. Esta se organiza como una estructura significativa integrada por dos términos: origen vs. derivación. La relación de sentido primaria es la que va desde lo originario hacia lo derivado. El recorrido que sigue esa dirección tiene como consecuencia una transformación del sentido. Heidegger la describe como una progresiva pérdida de lo originario o desmundanización.

En este capítulo voy a detenerme en dos aplicaciones concretas de esta lógica genética. En primer lugar, me referiré al problema de la formación de conceptos (*Begriffsbildung*). Heidegger propone una interpretación genealógica del surgimiento de los conceptos filosóficos. Solamente hay una lección donde trata temáticamente esta problemática. Servirá de introducción para la segunda aplicación del método, a saber, la génesis del enunciado.

1. La formación de los conceptos: la concepción pragmática del significado

Heidegger expone el problema de la formación de los conceptos filosóficos en una lección del semestre de verano de 1920 titulada *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Como todas las lecciones del período temprano de Freiburg, Heidegger está fundamentalmente preocupado por forjar un concepto de filosofía que, por un lado, surja de la discusión filosófica de su tiempo y, por otro, responda de un modo cualitativamente distinto (originario) a los problemas que plantean sus contemporáneos. Es en el contexto de esta elaboración del concepto de filosofía donde Heidegger propone una concepción pragmática del significado. El recorrido de la exposición será el

siguiente: en primer lugar voy a referirme al contexto general donde surge la interpretación pragmática de los conceptos, luego expondré cómo Heidegger diseña metodológicamente dicha concepción, y finalmente trataré la aplicación de esta metodología a un concepto determinado, el de historia (*Geschichte*).

1.1 El problema de la formación de los conceptos

Heidegger se propone en esta etapa de su pensamiento una nueva fundación de la filosofía (*radikale Neufundierung der Philosophie*). Está convencido de que la situación filosófica contemporánea alemana toma como punto de partida de sus investigaciones la actitud teórico-científica. Esta actitud, que se lleva a cabo como un proceso de objetivación donde el mundo aparece como un conjunto de objetos neutros, es el origen de los conceptos filosóficos. Todos los conceptos fundamentales de la filosofía contemporánea se forman a partir de dicha actitud. De ahí que la teoría de la formación de conceptos describa, en primer lugar, un problema contemporáneo fundamental y, en segundo término, una cuestión que atañe a noción misma de la filosofía.

Ya en esta primera caracterización general del problema se insinúa la concepción pragmática de la significación. En efecto, la formación de conceptos afecta a la definición de filosofía. No es igual sostener que el origen de la conceptualización filosófica sea la actitud teórica que afirmar que surja de una actitud a-teórica. Las dos alternativas de la formación de los conceptos suponen dos maneras distintas de entender la filosofía.

Ahora bien, este "entender" no significa simplemente decidirse por dos posibilidades que no tienen nada que ver con el hombre mismo o, mejor dicho, con el *Dasein* contemporáneo. Al contrario, en ellas se realiza, se lleva a cabo y se pone en acto una determinada manera de ser del *Dasein* que atañe esencialmente a la filosofía misma. Para decirlo en términos de la teoría de los actos de habla aplicada a los términos y no a los enuncia-

dos: en los dos conceptos de filosofía, además de su contenido semántico, hay un acto performativo que pone en acto dos maneras distintas de comprender la subjetividad filosófica. La expresión alemana que usa Heidegger tiene precisamente ese valor realizativo, valor que está sobredeterminado por el carácter redundante de la expresión “el hacerse efectivo realizativo y existente de la filosofía misma” (*das vollzugsmässige und existente Erwirken der Philosophie selbst*) (GA, 59: 7).

Así entonces, la teoría de la formación de conceptos se pregunta por la función, sentido y carácter que tienen los conceptos en el discurso filosófico. En esta interrogación se juega la filosofía misma. Esto exige como primera tarea una descripción de los conceptos fundamentales que se discuten en la filosofía del presente. Heidegger presenta esta discusión contemporánea como el dominio de dos modelos antagónicos⁶¹: la filosofía de la cosmovisión (*Weltanschauungsphilosophie*) vs. filosofía científica (*wissenschaftliche Philosophie*). Si bien los modelos son opuestos, tienen en común un mismo tema: la vida. Lo que se debate en la filosofía del presente es el concepto de vida como fenómeno originario (GA, 59: 15).

Este debate se estructura del siguiente modo: del lado de la filosofía científica (el neokantismo es el principal exponente) el problema de la vida se articula como el problema de la tensión entre lo absoluto y lo relativo. El concepto de “*apriori*” expresa justamente esta tensión. Del lado de la filosofía de la cosmovisión (las diversas filosofías de la vida, desde Dilthey, pasando por Bergson hasta el pragmatismo de James) el problema radica en cómo articular otra tensión: la irracionalidad de la vida con la racionalidad del discurso filosófico. El concepto de lo irracional da cuenta de esta tensión.

Heidegger se propone elaborar un concepto de filosofía que supere (*überwinden*) y disuelva (*lösen*) estas oposiciones (GA 59: 27). Para ello es

⁶¹ Ambos modelos se remiten a Platón. La filosofía platónica aparece como una tradición conceptual que sigue operando efectivamente en el presente (GA 59: 12).

necesario partir de estas dicotomías conceptuales del presente (concepto de apriori y el concepto de lo irracional) y desde ellas plantear metodológicamente una alternativa superadora. El método que Heidegger propone es el de la destrucción (*Destruktion*). Es en este momento de la argumentación donde bosqueja una teoría pragmática de la significación.

1.2 La concepción pragmática del significado: los significados existenciales

El concepto de destrucción ya fue mencionado en el capítulo anterior cuando expuse la indicación formal. En aquel lugar señalé que el momento negativo de la indicación, a saber, aquel que desconectaba los predicados y significaciones inmediatos con los que aparecen los conceptos y enunciados, fue caracterizado por Heidegger en la lección del semestre de verano de 1927 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) como destrucción. Como se puede apreciar por la diferencia de fechas, Heidegger elaboró esta noción en los años veinte.

El marco metodológico en el que se inscribe la noción de destrucción es, pues, el de la indicación formal. Esta lección de 1920 es, por decirlo así, un ejercicio práctico de esta fase negativa de la indicación. Heidegger la aplica al concepto dominante de la filosofía del presente, la vida. El concepto de vida (*Leben*) puede ser considerado como una indicación formal, es decir, como un término que se presenta con determinadas significaciones (las que aparecen en los problemas de la filosofía contemporánea) y que tienen que ser destruidas.

La destrucción no es otra cosa que un análisis crítico-semántico que intenta distinguir entre los sentidos ocultos (*verdeckte Sinnmomente*) y los derivados (Cfr. GA 59: 29). El hilo conductor de la búsqueda entre los diversos sentidos es la máxima de la fenomenología: *Rückgang zu den Sachen selbst*. Heidegger la interpreta pragmáticamente: "volver a las cosas mismas" no representa en absoluto una vuelta a una suerte de realismo, sino más bien tiene el sentido de una puesta en acto radical de la situa-

ción fáctica en la que vivimos. En otras palabras: de lo que se trata es de tematizar las situaciones comprensivas originarias de donde surgen los significados primeros de los conceptos filosóficos. Estas situaciones están ocultas en los significados que la filosofía del presente les asigna a los conceptos filosóficos fundamentales.

Este análisis semántico tiene un sentido estrictamente pragmático que Heidegger se encarga de precisar. No designa una mera aclaración del sentido de las palabras (*Wortklärung*), sino que es una manera de sacar a la luz el acto (*Vollzug*), es decir, la comprensión de la vida misma implicada en los significados de las palabras. La idea que subyace es que las palabras no se reducen a su significado léxico fijado en el diccionario, sino que tienen que ser remitidas a la situación de la que toman su sentido⁶². Por eso Heidegger habla de significados existenciales (*existentielle Bedeutungen*):

⁶² En este sentido la teoría de la formación de conceptos en Heidegger es muy semejante a la caracterización que Bajtín hace del significado de las palabras. El hablante, para Bajtín, evalúa constantemente el contenido semántico de sus enunciados. Esa evaluación, por decirlo así, sobrevive en sus productos y se incorpora a ella como una voz. De este modo el enunciado lleva en sí una estructura dialógica (Cfr. Bajtín, 2002: 282). La consecuencia que de esta descripción saca Bajtín es que no existe la neutralidad, que las palabras despojadas de toda apreciación axiológica sólo existen en el diccionario, en el contexto real de la comunicación las palabras llevan la impronta de la evaluación de su productor. Por eso hay tres modos de existencia de las palabras: la palabra neutra del sistema de la lengua expresada en el diccionario, la palabra ajena que lleva en sí los ecos axiológicos de los contextos enunciativos donde fueron pronunciadas y la apropiación de la palabra ajena por parte del yo (Cfr. Bajtín, 2002: 278-279). La problemática de la palabra aparece temáticamente tratada en Voloshinov (Cfr. Voloshinov, 1992: 155). Los ecos evaluativos que toda palabra lleva consigo da cuenta de su condición ideológica. Los signos lingüísticos reflejan y refractan las condiciones económico-sociales de la enunciación (Cfr. Voloshinov, 1992: 49). El concepto de ideología expresa precisamente la referencia del lenguaje a la ineludible evaluación que todo productor del discurso hace sobre sus propios enunciados.

Existe el peligro de ver la destrucción exclusivamente al servicio de lo teórico, de las "significaciones" como conceptos teóricos [...] Aquí "significado" tiene que ser comprendido de un modo existencial (realizativo), como momento de la explicación existencial, en la experiencia fáctica" (GA 59: 185).

El hecho de que los significados remitan a un contexto (*Zusammenhang*) existencial, es decir, a una situación en la que el sujeto se comprende a sí mismo, tiene como consecuencia que la tarea de explicar un concepto tome como punto de partida los diferentes sentidos que ese concepto encierra. Desde esa multiplicidad la mirada sigue las posibles direcciones que están indicadas en ellos. Aclarar el significado de una palabra significa "el unitario tener presente de las direcciones de significado que mira por encima y abarca con la mirada"⁶³ (GA 59: 33). Ciertamente, que se trata de una concepción deíctica del significado que valoriza la ambigüedad de los conceptos (*Vieldeutigkeit*). Que precisamente en el punto de partida del análisis encontremos una pluralidad de sentidos (como es el caso del concepto "vida") es un hecho positivo que hay que retener en función de determinar hacia dónde apuntan esos sentidos.

Heidegger propone una estructuración del análisis del significado que se articula en dos momentos de neto carácter deíctico:

a) La indicación previa (*Vorzeichnung*): da cuenta de la referencia de los significados a los contextos (*Verweisungen der Bedeutungen in Zusammenhänge*) (GA 59: 34). En este momento la tarea fenomenológica consiste en descubrir los motivos que están en los contextos y que marcan la direcciones de sentido. Esto posibilita un primer ablandamiento (*Auflöckerung*) de las relaciones semánticas y crea la posibilidad de que resuenen (*anklingen*), salten (*aufspringen*) y nos interpelen (*ansprechen*) motivos que portan nuevas direcciones semánticas

⁶³ El texto alemán dice así: "das einheitliche über und zusammenschauende Gegenwärtighaben der Bedeutungsrichtungen".

b) La comprensión previa (*Vorgriff*): este segundo momento de la significación es una profundización del momento deíctico anterior. Por “comprensión previa” entiende Heidegger la referencia de las motivaciones descubiertas en la indicación previa al carácter luminoso de la existencia. Dicho con otras palabras: los motivos que regulan las diversas direcciones de sentido de un término apuntan y se fundan (Cfr. GA 59: 35) en un nivel de mayor profundidad que no es otra cosa que una cierta precomprensión de uno mismo. Heidegger lo describe como un acto fundamental de iluminación (*Grundakt des Lichterschliessen*)⁶⁴. La comprensión previa da cuenta de la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) o mundo de la experiencia (*Erfahrungswelt*) que está implicada en las diversas direcciones semánticas de los conceptos.

En síntesis: la destrucción describe el momento negativo de la indicación formal como un análisis semántico de los diversos sentidos que encierran los conceptos filosóficos fundamentales. Estos sentidos apuntan a un contexto donde se originan o, lo que es lo mismo, encuentran sus motivaciones. En un nivel de mayor radicalidad las motivaciones apuntan a una experiencia fundamental, a una cierta comprensión previa que uno tiene de sí mismo, que es desde donde los sentidos diversos adquieren su unidad. Ahora bien, estas experiencias están implicadas en los conceptos bajo la modalidad de lo no-originario. Por eso, la destrucción recorre el camino que va de no-originario (*Nichtursprünglichkeit*) a lo originario (*Ursprünglichkeit*) (Cfr. GA 59: 39 y 182).

1.3 Análisis semántico-destructivo del concepto de historia

⁶⁴ Heidegger caracteriza la expresión metafórica “luz” como “una conexión última de sentido en un aspecto previo totalizante” (Cfr. GA 59: 35).

En este punto intentaré ilustrar con un ejemplo cómo funciona el análisis semántico de Heidegger. Me interesa poner de relieve la condición genética del análisis tal como quedó enunciada en el final del párrafo anterior: de lo que se trata en la destrucción es remontarse desde las significaciones derivadas a las originarias. Heidegger analiza detalladamente en esta lección el concepto de historia (*Geschichte*). La elección no es casual. La historia es el fenómeno que está en el trasfondo de uno de los problemas fundamentales de la filosofía del presente, a saber, el problema del *apriori*. En efecto, esta cuestión se plantea como la oposición entre el punto de vista del relativismo histórico y la validez absoluta de la razón y los valores (Cfr. GA 59: 39). La historia se presenta como aquel fenómeno que pone en peligro el objeto mismo de la filosofía (lo *apriori*). Por eso requiere un análisis semántico detallado.

El análisis tiene dos momentos: a) la determinación de la ambigüedad (*Vieldeutigkeit*) del término "historia" tal como se cristaliza en el uso del término. El registro de los distintos usos y su respectivo análisis constituyen la indicación previa de los significados (*Vorzeichnung*), y b) la determinación de la conexión de sentido (*Sinnzusammenhang*) a la que remiten los distintos usos del término. La expresión "conexión de sentido" fue tratada en el capítulo anterior. Allí dije que la situación originaria del sí mismo se caracterizaba por ser una red de sentido cuya estructura era: el sentido de contenido (*Gehaltsinn*), el sentido relacional (*Bezugssinn*) y el sentido realizativo (*Vollzugssinn*). En este segundo momento Heidegger articula la conexión de sentido.

1.3.1 Las indicaciones previas del uso del término historia

Heidegger no menciona explícitamente que su análisis toma como punto de partida el uso del término. Más bien procede dogmáticamente diciendo que el concepto de "historia" tiene seis significados. No obstante, la enumeración de cada uno de ellos muestra que se trata de cómo dicho

término funciona semánticamente en el contexto de un enunciado. La muestra de los seis significados de "historia" no es más que la constatación de seis enunciados perfectamente comprensibles en alemán. La referencia al uso cotidiano aparece claramente formulada en la forma impersonal del verbo decir y en su forma activa. Estoss son (Cfr. GA 59: 43-44) :

- 1) "Digo: «Mi amigo estudia historia»".
- 2) "Se dice: «No entiende mucho de lo que realmente es filosofía, sin embargo es un buen conocedor de la historia»".
- 3) "Se habla de pueblos y razas (*Stämme*) sin historia".
- 4) "se habla de «la historia» como la gran maestra de la vida".
- 5) "se dice: «esta ciudad tiene una historia muy variada» o «este hombre tiene una historia triste»".
- 6) "se dice: «me ha sucedido una historia muy desagradable»"

Este mero registro de la ambigüedad del concepto de historia requiere una transposición de los enunciados a la situación enunciativa que pertenecen⁶⁵. La idea es alcanzar una perspectiva en la que se pueda determinar en cada uno de los ejemplos cuál es el sentido dominante y conductor. Una vez que los enunciados se remiten a la situación, Heidegger propone un tercer momento que consiste en una explicación de las conexiones de sentido que se derivan de esta transposición. La idea es que este tercer

⁶⁵Heidegger no habla de situación enunciativa, sino tan sólo de una transposición a la situación (*in die Situation versetzen*). Ahora bien, el modo en que caracteriza esta situación pone en evidencia que se trata de la situación fáctica de enunciación: "Con la mera constatación de la multiplicidad de significaciones (*Vieldeutigkeit*) no se ha hecho nada; de lo que se trata es de poner en ejercicio la precomprensión mencionada, cómo se mienta fácticamente, esto significa, transponerse a la situación, en la que tales enunciados se realizan fácticamente" (GA 59: 44). Greisch comenta que el término heideggeriano de "situación" puede ser comparado con la noción pragmática de "contexto" o con la expresión de Wittgenstein "forma de vida" (Gresich, 2000: 159).

paso provea una primera articulación del sentido. Entre el segundo momento (transposición) y su explicación hay, a mi juicio, una labor de paráfrasis cuya finalidad es despejar la ambigüedad del término mediante la fijación del sentido directivo que opera en él. A continuación, propongo esquemáticamente la situación enunciativa a la que remite cada enunciado y su correspondiente explicación (paráfrasis):

- 1) **Enunciado:** "Mi amigo estudia historia". **Situación:** situación de investigación histórica, remite al discurso científico. Historia significa aquí "ciencia histórica" (Cfr. GA 59: 45). **Explicación:** la historia aparece en el contexto de la actitud teórica que asume el *Dasein*. Describe la lógica concreta de un determinado ámbito de objetividad (Cfr. GA 59: 59).
- 2) **Enunciado:** "No entiende mucho de lo que realmente es filosofía, sin embargo es un buen conocedor de la historia". **Situación:** el enunciador se remite a la historia como un conjunto de hechos pasados independientemente de cómo se acceda cognoscitivamente a esos hechos (Cfr. GA 59: 45). **Explicación:** la historia se presenta como lo pasado, lo sucedido en totalidad (Cfr. GA 59: 59).
- 3) **Enunciado:** "Se habla de pueblos y razas (*Stämme*) sin historia". **Situación:** el enunciador se remite a una situación en la que los pueblos (independientemente de que sea así o no) viven el día a día, no se vinculan con la tradición. Aquí "historia" significa tradición (Cfr. GA 59: 45-46). **Explicación:** la tradición designa "un llevar consigo que preserva y se renueva constantemente" (Cfr. GA 59: 59) Por eso dice Heidegger que la historia como tradición da cuenta de una relación inmanente del *Dasein* con su propio pasado. Es un modo de tener el pasado en el que éste entra en juego con el propio *Dasein* (Cfr. GA 59: 54).

- 4) **Enunciado:** “se habla de «la historia» como la gran maestra de la vida”. **Situación:** el pasado se presenta como aquello con lo que estoy relacionado, y puedo disponer de él a un punto tal que me provee de directivas (*Anweisungen*) para el presente (Cfr. GA 59: 46-47). **Explicación:** el *Dasein* presente mantiene una relación vacía con el pasado (*losere Beziehung*) ya que toma al pasado como un contenido del cual puede extraer directivas para la vida presente. Es una relación vacía porque el *Dasein* presente no se relaciona con su propio pasado, o dicho de otro modo, no establece una relación familiar con su propio pasado desde las propias motivaciones actuales, sólo mira al pasado como un conjunto de modelos de los que puede extraer algún contenido (Cfr. GA 59: 54-55)⁶⁶.
- 5) **Enunciado:** “este hombre tiene una historia triste”. **Situación:** Heidegger muestra que remite a una situación indefinida de la que ninguna de las anteriores mencionadas pueden dar cuenta de ella. Pero justamente esta característica muestra que la expresión “tener historia” remite a una situación enunciativa en la que “algo propio se anuncia” (GA 59:48). **Explicación:** es la relación que el *Dasein* tiene con su propio pasado. Esta relación parte del mundo del sí mismo (“triste”) y desde él establece una relación con su propio pasado (Cfr. GA 59: 58).
- 6) **Enunciado:** “me ha sucedido una historia muy desagradable”. **Situación:** la historia aparece como un suceso (*Vorkommen*) o incidente (*Vorfall*) que me concierne, en el que estoy (*Dasein*) implicado (GA 59: 48). **Explicación:** la histo-

⁶⁶ La caracterización de esta relación como no-propia (*nichteigen*) anticipa lo que es en *Sein und Zeit* una relación impropia con el pasado.

ria tiene el sentido de un acontecimiento destacado (*ausgezeichnetes Geschehen*) que tiene el carácter de la significatividad, es decir, que pasa delante del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) y del mundo circundante (*Umwelt*). El acontecer de lo histórico me significa a mí y a lo que me rodea, por eso dice Heidegger que tiene carácter de acontecimiento (*Ereignischarakter*) (Cfr. GA 59: 58-59).

1.3.2 Génesis del concepto de historia: la conexión de sentido

Este segundo momento de la destrucción tiene como fin articular el sentido. Según se trató en el capítulo anterior, todo fenómeno es una estructura de sentido articulada en tres direcciones: sentido de contenido, sentido relacional y sentido realizativo. Mientras que el primero designa el significado, esto es, lo dicho en el fenómeno (en este caso, los diversos usos del concepto de historia), los dos restantes tienen como fin poner al descubierto el modo (*Wie*) en que aparece lo dicho. Tal como sostuve en el capítulo anterior, la diferencia que hay entre el sentido relacional y el realizativo es de grado, ambos dan cuenta del vínculo que el sujeto (*Dasein*) adopta ante el sentido de contenido. Esta es la etapa más importante y decisiva. En primer lugar porque es en la que se decide entre los significados originarios y los derivados. En segundo lugar porque se pone en evidencia el método de análisis genético. Heidegger lo señala claramente en el siguiente fragmento:

Fuimos conducidos a preguntar de dónde obtienen respectivamente su sentido estos significados diversos, y dónde se halla el sentido originario de todas las conexiones de sentido que están indicadas formalmente, es decir, el "origen" de donde nacen. La pregunta que se hizo no fue ciertamente, cómo sucedió fácticamente, qué circunstancias existían fácticamente para que los significados difieran de este modo, sino la pregunta es, dónde se hallan los moti-

vos originarios para la génesis de estas conexiones de sentido. (GA 59; 49)

La búsqueda del sentido originario comienza por determinar la articulación de las conexiones de sentido. Para ello es necesario analizar los diversos niveles o grados de relaciones semánticas (*sinnmässig, sinnhaft*) que aparecen en cada una de las explicaciones de los enunciados mencionadas en el punto anterior. En efecto, en cada una de ellas hay un sentido relacional de mayor o menor grado de profundidad que tiene que ser aclarado y que, como Heidegger mismo reconoce, ya apareció de algún modo en los análisis anteriores⁶⁷.

Heidegger propone otras formulaciones para dar cuenta de que estas relaciones semánticas pertenecen al plano modal, es decir, a la implicación del sujeto en lo dicho: relación (*Bezug*) puede ser transcrito como “Modo de ser experimentado” (*Weise des erfahrenwerden*) o “Modo de acceso” (*Weise des Zugangs*)⁶⁸.

El hilo conductor que guía el análisis es determinar los diversos niveles semánticos en los que el *Dasein* aparece relacionado con cada uno de los significados del concepto de historia (GA 59: 66). Dicho de otra manera: la pregunta que Heidegger plantea es ¿hasta qué punto el sujeto histórico que existe “aquí” y “ahora” está implicado en los seis usos del término “historia”? ¿pueden existir diversos grados de implicación del *Dasein*? A continuación, presento las diversas conexiones de sentido implicadas en los usos del término “historia”:

⁶⁷Así aparece en este fragmento: “Con la caracterización [se refiere a la explicación expuesta en el punto anterior] ya hemos trabajado con el sentido relacional; hemos sido involuntariamente empujados hacia lo que indica una unidad objetiva (*sachliche Zusammengehörigkeit*)” (GA 59: 60-61).

⁶⁸ Estas paráfrasis de las relaciones semánticas implicadas en los significados corresponden a lo descrito en el punto 1.2 de este capítulo como *Vorgriff*.

- 1) En el caso de la historia como ciencia, la actitud teórica (*theoretischer Einstellungszusammenhang*) es la que define el tipo de relación semántica (*Bezugssinn*) con la historia (Cfr. GA 59: 61). El tipo de acceso es la objetivación teórica (Cfr. GA 59: 62)
- 2) En el caso de la historia como hechos del pasado, la relación semántica es una relación pensada idealmente (*ideal gedachter Bezug*) donde el *Dasein* asume el rol de un sujeto ideal que está fuera de los acontecimientos objetivos y desde esa posición accede al pasado (Cfr. GA 59: 65).
- 3) En los casos de la historia como “maestra de la vida” (3), “tradicción” (4) y “tener historia” (5), el *Dasein* concreto es el que establece su relación semántica con la historia, pero de diversas maneras (como quedó explicado en el punto anterior). En los tres lo mentado en el término “historia” remite al sujeto histórico (*Dasein*) (Cfr. GA 59: 65-66)⁶⁹.

Con este esquema se puede apreciar que el sentido relacional da cuenta de los diversos grados de relación que el sujeto establece con el sentido de contenido, de los diversos niveles de implicación y de los diversos roles subjetivos que el *Dasein* puede adoptar. Así llegamos al final del análisis semántico-destructivo.

La pregunta final es la siguiente: ¿cuál es el sentido originario? Para poder responder a esta pregunta, Heidegger propone un criterio que le permita distinguir entre lo originario y lo derivado. El término que sirve de criterio es “*diuidication*”. Proviene del latín y significa “decisión”. El criterio decide sobre el lugar que le corresponde a los significados en la genealogía del sentido (*genealogische Stelle*). La decisión recae sobre el máximo grado de efectividad de la subjetividad o, dicho de otro modo, sobre la última dirección semántica del fenómeno (el sentido realizativo). La presencia o

⁶⁹ Heidegger no trata temáticamente el sentido seis en este apartado.

ausencia del sentido realizativo es el criterio que permite decidir sobre el carácter derivado u originario de los distintos significados. Lo originario adquiere la siguiente expresión:

Una realización es originaria cuando, según su sentido, en tanto realización de una relación coorientada como mínimo de un modo genuino y en referencia al mundo del sí mismo, exige siempre una actual renovación en el mundo del sí mismo del *Dasein*, de modo tal que esta renovación y la "necesidad" (exigencia) de renovación que hay en ella coconstituyen la existencia del mundo del sí mismo. (GA 59: 75)

Sobre la base de este criterio que intenta determinar la puesta en acto del mundo del sí mismo, es decir, de la existencia, de modo tal que su efectividad se transforme en una renovación de ese mundo, Heidegger somete a un último análisis los seis significados de "historia". La finalidad del análisis es determinar la cercanía o lejanía respecto del origen de la trama de significados implicados en el problema del *apriori* (que fue lo que desencadenó todo el análisis semántico). Cercanía o lejanía no tiene un sentido espacial, sino semántico, es decir designa si un determinado significado de "historia" se torna comprensible en referencia al origen, si adquiere su sentido desde el origen (GA 59: 83).

La destrucción arroja como resultado que en el problema del *apriori*, tal como lo plantea la filosofía del presente, no aparece lo originario, esto es, "el hombre en su existencia (*Dasein*) concreta, individual e histórica" (GA 59: 86). No obstante, es posible discernir entre los seis significados aquellos que más cerca están del origen y aquellos que no dan cuenta del mundo del sí mismo. Estos son: a) significados cercanos al origen ordenados por la relación de proximidad semántica: 5 (tener historia), 4 (tradi-

ción), 3 (maestra de la vida, y b) Significados que eliden el origen: 1 (actitud teórica), 2 (los hechos objetivos del pasado), 6 (acontecimiento)⁷⁰.

1.4 Conclusiones

Independientemente de que uno acuerde o no con el criterio con el que Heidegger determina la originalidad de un significado, lo decisivo de este punto del capítulo fue mostrar que la teoría del significado es de índole pragmática. Las palabras no tienen significado independiente del enunciado y del contexto enunciativo. En la *Vorlesung* del año 1920 Heidegger se ocupa del origen del significado léxico de los conceptos filosóficos. En el período de Marburg (1923-1927) ya no se ocupa de ello o, por lo menos, no dicta ninguna lección que tenga como tema principal la formación de conceptos. No obstante, la concepción pragmática del significado continúa y se radicaliza. Eso se puede observar tanto en la *Vorlesung* del semestre de verano de 1924 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* como en *Sein und Zeit* (1927).

La lección del año 1924 tiene como temática el análisis de los conceptos fundamentales de Aristóteles. Nuevamente, la explicación es genética; pero en ese momento de elaboración de su pensamiento Heidegger abandona la terminología introducida en la época de temprana de Freiburg. Ya no habla de la triple dirección semántica del fenómeno (*Gehaltsinn, Bezugssinn, Vollzugssinn*), sino que introduce los términos que alcanzarán su pleno desarrollo en *Sein und Zeit*. Toda la lección tiene como meta remitir ciertos conceptos de la filosofía aristotélica "al suelo de donde

⁷⁰ Heidegger denomina al sexto sentido de lo histórico precisamente como "no originario" (*nicht ursprünglich*) (GA 59: 85). La razón es que el carácter pasivo con el que sobreviene una historia da cuenta del hecho de que el *Dasein* concreto cae (*abfallen*) siempre del origen. Es decir, este último sentido designa, en términos de *Sein und Zeit*, la impropiedad de la existencia como un modo de ser histórico. En tanto es impropio, no puede ser originario.

nacen estos conceptos fundamentales, y cómo han nacido...” (GA 18: 4) (destacado en el original). En este suelo los conceptos (*Begriffe*) alcanzan su conceptuabilidad o comprensibilidad (*Begrifflichkeit*). Esto no es otra cosa que la estructura del ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) del *Dasein* (GA 18: 271). El ser-en-el-mundo tiene el carácter del *lógos*. Esto significa: el *Dasein* descubre y dispone de sí mismo y de los entes en el medio de relaciones significativas que tienen su condición de posibilidad en la estructura del *Dasein*⁷¹. A partir de ella surgen genéticamente los conceptos: “En tanto y en cuanto se comprende la conceptuabilidad (*Begrifflichkeit*), está dado el hilo conductor para ver los conceptos concretos” (GA 18: 268)⁷².

En *Sein und Zeit* aparece, a mi juicio, la máxima radicalización de la concepción pragmática del significado. En la obra fundamental de Heidegger, por un lado, los términos significado (*Bedeutung*) y significatividad (*Bedeutsamkeit*) no designan primeramente un hecho lingüístico, el sentido de las palabras, sino las relaciones semánticas que surgen de la vida práctica. Desde esas relaciones semánticas de la acción, dice Heidegger, surgen las palabras (Cfr. SuZ: 161). Estas relaciones semánticas son las que estructuran la lógica del mundo (Cfr. SuZ: 88) y, aunque Heidegger no se ocupe de este problema, a ellas deben ser remitidos los significados léxicos. Este es el sentido de la frase enigmática “surgen las palabras”.

Por otro lado, la estructura de la comprensión, sobre la que se funda toda interpretación, posee un momento conceptual que Heidegger denomi-

⁷¹ En esta *Vorlesung* Heidegger introduce la pre-estructura de la comprensión (*Vorhabe, Vorsicht* y *Vorgriff*) donde nace todo concepto. Tema que alcanza su desarrollo conceptual en *Sein und Zeit*.

⁷² En la *Vorlesung* del semestre anterior (semestre de invierno de 1923-1924) titulada *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Heidegger comentando el *De interpretatione* de Aristóteles señala expresamente el análisis genético del significado de las palabras: “toda palabra ha llegado a ser y tiene una génesis [...] El ser fisiológico del hombre no porta consigo la génesis de la palabra, sino su propia existencia. En cuanto el hombre es en el mundo, quiere algo en él y habla consigo mismo.” (GA 17: 16).

na *Vorgriff* (modo de conceptuar o entender previo)(SuZ: 150). Este momento es el que da cuenta de la producción de conceptos. Tiene un carácter apriori ya que describe una estructura constitutiva del *Dasein*. Pero esto no invalida el carácter pragmático de los conceptos ya que es un apriori formal, expresa la capacidad de conceptuar de la vida humana (*Dasein*), no los significados concretos.

2. La explicación genética del enunciado

El problema de la génesis del enunciado (*Aussage*) no es ajeno al de la significación de los conceptos. En cierta medida ya apareció en el análisis semántico del concepto de historia, cuando Heidegger se remite a los seis usos del término. Los conceptos tienen sentido en el contexto semántico más amplio de los enunciados. Ahora bien, el tratamiento temático de este problema aparece en las lecciones del período de Marburg en el marco del análisis de un término fundamental de la filosofía griega: el *lógos*. Heidegger se esfuerza por mostrar que el *lógos* no puede ser reducido a la teoría del juicio de la lógica tradicional, al enunciado teórico de la forma S es P. Este tipo de enunciado es sólo una modalidad que el *lógos* puede asumir, y entre todas es la menos originaria. Así aparece expresamente dicho en la lección del semestre de invierno de 1923-1924 *Einführung in die phänomenologische Forschung*:

Cuando el *légein* se realiza en el *aletheúein* (descubrir), entonces el *lógos* es un *lógos apofantikós*; esto no significa que todo *légein* (preguntas, órdenes, súplicas, llamadas de atención) sea "verdadero" o "falso". Pero sí todo [*légein*] es revelador *-deloún-*, lo que no tiene, sin embargo, que ser confundido con el descubrir teórico. (GA 17: 20).

La explicación genética del enunciado tiene que ser entendida, entonces, como el análisis semántico que muestra cómo los juicios de la ló-

gica clásica son un modo derivado de las relaciones semánticas puramente prácticas en las que el sujeto (*Dasein*) está envuelto en su mundo. Esta explicación aparece tratada expresamente en *Sein und Zeit* y en una lección estrechamente vinculada al periodo de gestación de dicha obra. Me refiero a la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1925-1926, titulada *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Para la exposición del problema de la génesis del enunciado voy a seguir preferentemente la argumentación de *Sein und Zeit*. Completaré algunos aspectos de esta argumentación con los análisis de la lección de 1925-1926.

La tesis de Heidegger sobre el problema del enunciado se puede resumir así: el rasgo estructural primario del enunciado radica en la función referencial o, como lo dice Heidegger siguiendo a Aristóteles, en su carácter apofántico. Esta función tiene su condición de posibilidad en un rasgo estructural de la vida humana (*Dasein*) que Heidegger denomina "comprensión interpretativa" (*auslegendes Verstehen*). Por eso, el enunciado tiene que ser considerado como una modificación de la interpretación. El análisis del enunciado tiene como fin preparar el análisis de la verdad.

El tratamiento de esta tesis sobre el enunciado se articula en tres momentos analíticos: a) determinación del punto de partida del análisis, b) análisis estructural de los rasgos constitutivos del enunciado, y c) explicación genética del sentido de la estructura del enunciado.

2.1 Determinación del punto de partida

En el § 33 de *Sein und Zeit* Heidegger opone dos posibles modos de análisis del enunciado: el punto de vista lógico vs. el punto de vista existencial (*existenzial*). La diferencia de estas dos perspectivas radica en lo siguiente: la lógica considera el enunciado como un resultado, mientras que la analítica existencial como un proceso. Esto significa: la lógica sólo mira el contenido proposicional del enunciado sin tener en cuenta el proceso semántico desde donde surge. Por el contrario, a la analítica existen-

ciaria le interesa el origen de todo posible sentido. Desde la perspectiva de la producción del sentido describe el nacimiento de los rasgos estructurales del enunciado. Lógica y analítica existencial se distinguen, por lo tanto, en su actitud frente al sentido:

No restringimos el concepto de sentido únicamente a la significación de "contenido del juicio" (*Urteilsgehalt*), sino que lo comprendemos como el fenómeno existencial señalado en el que se vuelve visible la armazón formal de lo que se puede abrir en la comprensión y lo que se puede articular en la interpretación. (SuZ: 156)

La lógica postula un análisis del enunciado donde el primer paso metodológico no es otra cosa que la eliminación del punto de vista de la producción del sentido. Recién cuando las condiciones existenciales de posibilidad del sentido (la producción) se desconectan, se vuelve posible un análisis que considera sólo el contenido proposicional y la validez del enunciado.

La preguntas que surgen de aquí son las siguientes: ¿cuál de estos dos puntos de vista es el más radical? ¿cuál tiene la primacía: el resultado o la producción? Heidegger responde:

Con la comprobación de la derivación del enunciado de la interpretación y de la comprensión sólo se trataba de dejar en claro que la lógica del *lógos* está enraizada en la analítica existencial. (SuZ: 160).

Con esta respuesta se pone en evidencia la primacía del método genético: la oposición metodológica antes mencionada desaparece y surge una relación de derivación. La preeminencia del análisis genético no tiene como consecuencia la eliminación del momento estructural, sino por el contrario una dinamización de la estructura. Esto significa: la estructura

se vuelve un momento determinado del proceso de surgimiento del sentido. Con ello Heidegger integra en su metodología dos posibles análisis del enunciado, a saber, el estructural⁷³ y el genético.

El conflicto entre el punto de vista lógico y otro que en *Sein und Zeit* aparece como analítico existencial, es decir, como un reconducir el tema de análisis (en este caso, el enunciado) a su lugar de origen⁷⁴, aparece claramente formulado en la lección titulada *Logik*. Heidegger se preocupa por elaborar un concepto de *lógos* que escape a la estrechez de la mirada lógica y que pueda dar cuenta de la condición de producción del sentido lógico. Esta meta se lleva cabo en dos direcciones: en la ampliación del *lógos* al traducirlo al alemán por *Rede* (discurso)⁷⁵ y en la búsqueda de una lógica productiva (Cfr. GA 21: 12-19).

2.2 Análisis estructural de los rasgos del enunciado

Heidegger describe el enunciado como una estructura (*Struktur*) que posee tres rasgos. Las relaciones entre ellos no poseen el mismo valor; por

⁷³ Por "análisis estructural" entiendo dos cosas: en primer lugar la descripción de la interrelación de los distintos rasgos que describen semánticamente el enunciado. En segundo lugar y ligado a lo anterior, entiendo el hecho de que esa estructura es el resultado de un proceso genético que, sin embargo, en ese momento del análisis queda en suspenso. La lógica tradicional, según Heidegger, se mueve sólo en el plano estructural y no en el genético. Heidegger, por su parte, en *Sein und Zeit* articula los dos puntos de vista.

⁷⁴ Cfr. Segunda parte, capítulo 5.

⁷⁵ Al traducir "lógos" por "Rede" (discurso) Heidegger remite los fenómenos lógicos al plano discursivo. En efecto, el discurso da cuenta del uso del lenguaje en la situación de comunicación y en la acción práctica cotidiana. Así lo dice expresamente: "Discurso –no en el sentido estrecho y marcado de «dar un discurso», sino como «hablar uno con otro» (*Miteinanderreden*) –en y para el obrar y realizar uno con otro–; este «hablar uno con otro» es un hablar sobre (*Mit-einander-be-reden*) circunstancias, oportunidades, medios, planes, tareas, relaciones, sucesos, destinos; es decir con relación a lo anterior: hablar con otros sobre el mundo y el ser-hombre" (GA 21: 2).

lo contrario, hay una jerarquía. Cada uno de ellos se vincula con el otro de acuerdo con una relación de fundación (*Fundierung*), es decir, uno se deriva del otro. Los tres rasgos semánticos y sus respectivas relaciones de derivación aparecen claramente formuladas en la definición del enunciado: "Enunciado es una mostración que determina y comunica" (SuZ: 156).

El primer rasgo es la función apofántica, mostración (*Aufzeigung*) (Cfr. SuZ: 154) (Cfr. GA 17: 25) (Cfr. GA 19: 182; 597) (Cfr. GA 21:133) o, dicho en otros términos, referencia. El enunciado tiene primaria y esencialmente la función de indicar el ente. Con ello Heidegger afirma el primado del carácter referencial sobre el predicativo. El enunciado hace ver el ente desde él mismo. Dicho de otra manera: identifica el ente sobre el que (*worüber*) hablamos en el enunciado. Resulta claro que la deixis tiene un lugar dominante en su teoría del enunciado.

El segundo rasgo es la determinación (*Bestimmung*) (Cfr. SuZ: 154) (Cfr. GA 19: 599) (Cfr. GA 21: 133) o predicación (*Prädikation*). Los predicados son un derivado, según Heidegger, de la referencia. Mientras la función referencial permite identificar el ente mentado en el enunciado, la predicación posibilita determinarlo como tal o cual cosa (*als so und so*). De ahí que la determinación del ente por medio del predicado no sea otra cosa que un estrechamiento, por decirlo así, de la deixis: el ver deíctico de la referencia restringe la mirada sobre un determinado carácter del ente. Como resultado de esta restricción de la mirada surgen los predicados.

El tercer rasgo estructural es la comunicación (*Mitteilung*) (Cfr. SuZ: 155) (Cfr. GA 17: 28) (Cfr. GA 21:134). Este concepto designa dos aspectos del proceso semiótico. En primer lugar, da cuenta del carácter compartido de la referencia y predicación. El mirar deíctico es desde el comienzo un mirar compartido (*Mitsehen*). El hecho de que existe una comunidad deíctica, por decirlo de este modo, posibilita la comunicación. El fundamento del proceso semiótico-comunicativo radica, por lo tanto, no en el intercambio de mensajes entre un emisor y un receptor, sino en el carácter mostrativo de la referencia y la predicación, en el hecho (primario para Heidegger)

de que los participantes de la comunicación digan algo *sobre algo*. En segundo lugar, la comunicación da cuenta del intercambio de mensajes o, como lo dice en su terminología, el estado de expresado (*Ausgesprochenheit*). Cuando un enunciado entra en el proceso semiótico, tiene dos posibilidades: la ampliación (seguimiento) o el encubrimiento (pérdida) de la referencia.

2.3 Análisis genético de la estructura del enunciado

Los tres rasgos analizados en el punto anterior fueron el resultado de una consideración sincrónica. Pero el enunciado no tiene sólo un estatus lógico, sino también y necesariamente uno existencial. Esto significa: la proposición es un modo de ser del *Dasein*, una manera de relacionarse consigo mismo (*sich zu verhalten*) (GA 19: 2). Por eso, los rasgos estructurales tienen que ser analizados como modos de ser de la vida humana. El método genético no es más que una profundización y radicalización del análisis estructural. El objetivo de este punto será, entonces, reconstruir la génesis de los tres rasgos del enunciado. En la medida en que el rasgo fundamental es la mostración, se impone ante todo una explicación genética de la referencia. La tesis principal de Heidegger es ésta: el enunciado es un modo derivado (*abkünftiger Modus*) de la interpretación (*Auslegung*). El desarrollo de esta afirmación seguirá el siguiente recorrido: en primer término, expondré el fundamento interpretativo del enunciado. En segundo lugar, me referiré a la explicación genética del carácter apofántico del enunciado.

2.3.1 El fundamento interpretativo del enunciado

El término enunciado (*Aussage*) en *Sein und Zeit* designa, tal como se vio hasta ahora, una determinada estructura lingüística, a saber, lo que en lógica se llama "proposición". El enunciado es la expresión gramatical y

lógica del conocimiento teórico. Su forma es S es P. El enunciado tiene que ser remitido, por lo tanto, a lo que Heidegger denomina "modalidad teórica", es decir, a un determinado tipo de conocimiento (*Welterkenntnis*) cuyo máximo grado de realización lo cumple la ciencia. En *Sein und Zeit* Heidegger trata este problema en el párrafo 13. La tesis que allí desarrolla es la siguiente: el conocimiento teórico es una transformación modal de las relaciones semánticas que describen la vida cotidiana del *Dasein*. Dicho en otras palabras: el conocimiento teórico es una transformación de la estructura fundamental del *Dasein*, el ser-en-el-mundo.

El modo inmediato en el que el hombre (*Dasein*) vive es la preocupación (*besorgen*). Es decir: vivimos enfrascados en una multiplicidad de tareas (trabajar, estudiar, pasear, correr el colectivo, etc.), y es a la luz de estos intereses prácticos cómo nos enfrentan los entes en nuestra vida. Ciertamente que, si lo propio de la vida cotidiana se caracteriza por esta diversidad de actividades en las que estamos envueltos, entonces el ente que aparece en ese contexto tiene la forma de un útil (*Zeug*). Éste es el motivo por el que Heidegger en la lección del semestre de verano de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* para ejemplificar el concepto de mundo circundante (*Umwelt*) se refiere al mundo de la obra (*Werkwelt*) (Cfr. GA 20: 259).

El mundo es, como ya advertí anteriormente, una totalidad de relaciones semánticas (*Bedeutungen*) de índole práctica con las que estamos familiarizados y en las que vivimos. Heidegger introduce un concepto para expresar el tipo de modalidad específica con la que establecemos una relación con los entes (útiles) y con los otros que aparecen en las distintas actividades del mundo. Esta expresión es "circunspección" (*Umsicht*). Se trata de un "mirar" ateórico, puramente práctico, relacionado con las manipulación de los útiles y con las tareas vinculadas a ella. La expresión alemana describe una mirada abarcativa (*um*) y no fija; así, por ejemplo, cuando un carpintero usa el martillo lo mira en función de lo que está

haciendo y de la totalidad de útiles que están respecto de esa finalidad y ligados al martillo.

El conocimiento teórico transforma radicalmente la mirada (*Umsicht*) del mundo circundante. Esta transformación modal es denominada por Heidegger como el pasaje del *Umsicht* al *Hinsicht* (mirar hacia) (Cfr. SuZ: 61). El sentido de la transformación radica en que el mirar inserto en las tareas cotidianas que manipula útiles y desde esa manipulación los mira, se detiene y se fija. Esto da origen al conocimiento (*Erkennen*) objetivo. Lo más importante es que estas distintas modalidades corresponden a dos actitudes del *Dasein* respecto de su mundo. El modo de ser teórico hace aparecer a los entes como objetos de conocimiento (*das Vorhandensein*). Para Heidegger, consiste en un modo deficiente de habitar el mundo (*Defizienz*) ya que la totalidad de relaciones semánticas de la vida práctica (el mundo) se elide para que el útil (que sólo tiene sentido en esa trama de significados) aparezca como un objeto aislado que está ante nuestros ojos.

Una vez que el sujeto (*Dasein*) adopta la actitud teórica del “mirar hacia” (*Hinsicht*), surge lo que Heidegger llama “percepción” (*Vernehmen*), que no es otra cosa que la realización misma, la puesta en acto, de la modalidad teórica (*Vollzugsart*). Mediante la “percepción” se aprehende lo visto mediante dos modalidades de la misma: el referirse a ello (*Ansprechen*) y el determinarlo discursivamente como algo (*Besprechen von etwas als etwas*). El percibir, con sus dos modalidades, se vuelve un determinar (*Bestimmen*). De aquí surge la posibilidad de expresar mediante enunciados lo percibido. Las distintas fases que recorre la actitud teórica son, entonces, las siguientes: mirar hacia (*Hinsicht*), percepción (*Vernehmen*), referencia y determinación discursivas (*Ansprechen-Besprechen*), determinar, enunciado teórico (*theoretische Sätze*).

La modalidad teórica recién caracterizada en sus distintas fases no es otra cosa que la estructura interpretativa supuesta en el enunciado teórico. El enunciado lleva al plano del lenguaje lo que ya está abierto (*ersch-*

lossen) en la actitud teórica. Esta afirmación requiere una explicación previa.

Para Heidegger, la posibilidad de descubrir un ente como un objeto de consideración presupone la modalidad teórica con todas sus fases y la estructura semántica en la que se articula esa modalidad. Por "estructura semántica" entiendo la articulación del sentido que surge cuando el *Dasein* se proyecta en alguna posibilidad suya. Proyectar una posibilidad, por ejemplo la posibilidad de la investigación científica, lleva consigo una primera estructuración de aquello en vista de lo cual (*Woraufhin*) uno se proyecta. Heidegger denomina "sentido" (*Sinn*) a este "en vista de lo cual" sentido (Cfr. SuZ: 150-151). Por decirlo así: el sentido es el trasfondo u horizonte puramente virtual y atemático que surge cuando el *Dasein* despliega una posibilidad suya. Que posea el máximo grado de potencialidad no significa que carezca de estructuración. Para Heidegger, posee un armazón formal constituida por el "tener previo" (*Vorhabe*), "ver previo" (*Vorsicht*) y "concebir previo" (*Vorgriff*).

La actitud teórica se articula semánticamente de acuerdo con estos tres componentes: a) el tener previo (*Vorhabe*) da cuenta de la orientación de sentido específica del *Dasein* hacia el ente. Esa orientación es del nivel de la deixis-modalidad (SuZ: 157). De acuerdo con ella se tiene una direccionalidad epistémica determinada respecto del ente, b) el ver previo (*Vorsicht*) tiene como función liberar las determinaciones que están atemáticamente contenidas en el ente indicado en el tener previo, y c) el comprender previo, finalmente, es el que provee el esquema significativo (*Bedeutungsmässige Gestaltung*) en el que se articula el tener y ver previos. Este esquema o estructura (*Gestalt*) puede formalizarse así: S es P. Heidegger propone las siguientes paráfrasis: "El martillo es pesado" "Lo pesado se predica del martillo", "El martillo tiene la propiedad de la pezadez" (Cfr. SuZ: 157).

2.3.2 Explicación genética del “en tanto que” (*als*) apofántico

El fin de la explicación genética radica en exponer la transformación del sentido que va desde las relaciones semánticas puramente pragmáticas de la vida cotidiana a la modalidad teórica del enunciado. Tal como dije en el capítulo anterior, el recorrido de esta explicación va de lo no-originario al origen, o desde lo teórico a lo pre-teórico. Esta orientación, si es considerada en sentido contrario, implica una pérdida de sentido o degeneración (*Entartung*) (SuZ: 36). Esto significa: cada vez que el sentido se aleja del origen, gana y pierde algo al mismo tiempo: se vuelve cada vez más explícito (esto representa una ganancia), pero pierden su condición mundana, esto es, pierden la riqueza de las múltiples relaciones de sentido que encierra la vida práctica. Este es el motivo por el que Heidegger denomina a este proceso de pérdida de sentido como “desmundanización” (*Entweltlichung*).

En este caso se trata de explicar cómo se modifica la interpretación de la vida práctica en la interpretación teórica del enunciado. O como lo dice Heidegger: ¿cómo se pasa del “en tanto que” hermenéutico al “en tanto que” apofántico del enunciado? La expresión “en tanto que” (*als*) designa la estructura de la interpretación. Para explicar brevemente su sentido preciso, voy a recurrir a la exposición que Heidegger hace en la lección *Logik*. Creo que los análisis de esta *Vorlesung* son mucho más simples que la exposición sistemática de *Sein und Zeit*:

El punto de partida es el análisis de una serie de enunciados “este pizarrón es negro” (GA 21: 148) o “esta tiza es blanca” (GA 21: 156). Heidegger señala que, para que los predicados (“negro”, “blanco”) aparezcan primero, tiene que ser accesible de algún modo el sobre qué (*Worüber*) se predicán, es decir, es necesario que primero tengamos algún tipo de acceso a la referencia. La pregunta que surge es ésta: ¿cuál es el modo de acceso a la referencia?

El pizarrón y la tiza se muestran en el uso, es decir, en el “para qué sirven, en aquello en tanto que se usa” (GA 21: 143). La idea es que en el uso práctico (cuando, por ejemplo, el profesor usa el pizarrón y la tiza para escribir) esos objetos en virtud de su remisión a la finalidad práctica (escribir) aparecen en tanto pizarrón y en tanto tiza. A esta estructura interpretativa donde los entes aparecen como útiles en función de la finalidad práctica en la que se insertan Heidegger la denomina “en tanto que” hermenéutico y la distingue del “en tanto que” apofántico del enunciado (Cfr. SuZ: 158).

Para dar cuenta de la condición pragmática de esta interpretación Heidegger dice que en el mundo, concebido como una totalidad de relaciones, se descubre a los entes sobre el fondo de esas relaciones. Lo que confiere significación a un ente es su utilidad. A partir de ella, de su “para qué” (*Wozu*) se descubre, por ejemplo, un pizarrón y se dice que significa. El significado (*Bedeutung*) de pizarrón no está vinculado primariamente con el significado léxico, sino con esta estructura interpretativa del “en tanto que”: el martillo significa en la medida en que tiene algo que ver con mis intereses (*Damit-zu-tun-haben*). Esa relación con mis intereses prácticos es la que se estructura como un “en tanto que” antepredicativo, estructura que provee de significación a las cosas:

Nuestro estar orientado hacia las cosas y al hombre se mueve en esta estructura del: algo en tanto algo –brevemente: tiene la estructura del en tanto que-. Esta estructura del en tanto que no está necesariamente vinculada a la predicación. En el tener que ver con algo no se realiza ningún enunciado temáticamente sobre ello (GA 21: 144).

Cuando emitimos un enunciado como los anteriores, se produce una desmundanización (todavía no muy marcada porque el pronombre demostrativo indica el contexto enunciativo o mundo). Pero comienza un proceso gradual donde hay muchas fases entre la máxima originalidad y la máxima

teorización⁷⁶. Heidegger sólo se concentra en los extremos del recorrido, a saber, en la interpretación inherente a la vida práctica que caractericé más arriba como una preocupación que abarca con la vista o circunspecta (*umsichtig-besorgende Auslegung*) y el enunciado teórico. De lo que trata este último punto del capítulo es de la explicación de la génesis del enunciado teórico a partir de la interpretación práctica.

Esta derivación puede ser descrita como una transformación del sentido, o como el pasaje del “en tanto que” hermenéutico al “en tanto que” apofántico. Cuando el *Dasein* alcanza la actitud teórica, transforma su tener previo. La totalidad de relaciones de sentido que constituyen su mundo circundante, desde las cuales los entes aparecen como útiles, es decir, en función de los intereses prácticos del hombre, se retira (*Entziehung*). Este retiro es el que posibilita la aparición del campo referencial del enunciado. Heidegger lo expresa de una manera muy gráfica, a saber, aquello con lo cual (*das Womit*) teníamos una relación de significación meramente práctica, ahora, por efecto de la actitud teórica, se vuelve el referente de un enunciado (*Worüber*) (SuZ: 158). La transformación del “tener previo” lleva consigo la transformación del “ver previo”. En efecto, al retirarse el útil, pues la totalidad de relaciones desde las que se lo comprende se ocultan, el ver previo descubre un nuevo modo de ser de ese mismo ente, el ser ob-

⁷⁶ Heidegger enumera una serie de géneros discursivos intermedios (*Zwischenstufe*) entre la máxima teorización y la interpretación pragmática. Estos son: enunciados sobre sucesos del mundo circundante, caracterizaciones de lo “a la mano” (útiles), informes de situación, descripción de una situación objetiva, narración de algo sucedido (SuZ: 158). Si se presta atención a esta lista, se puede apreciar que los ejemplos de enunciados mencionados “esta tiza es blanca” y “este pizarrón es negro” no representan el máximo grado de objetivación, sino un cierto grado. Si se los compara con los análisis de K. Bühler sobre el enunciado, se puede ver claramente que, en la medida en que están formulados en tercera persona, se logra el máximo grado de objetividad posible para una lengua natural. Es más, representa el límite de la desubjetivización (*Ensubjektivierung*) (Bühler, 1999: 381-382).

jeto (*das Vorhandensein*). Este ocultamiento (*Verhüllung*) posibilita el surgimiento de la predicación. Finalmente con el cambio del tener previo y del ver previo, se produce una transformación del concebir previo, es decir, de la estructura del "en tanto que" (als). Esta se vuelve un "sólo hacer ver determinante de objetos" (SuZ: 158).

Como se puede apreciar, el sentido de la actitud teórica, es decir, de aquello en vista de lo cual el filósofo mira, describe el surgimiento de los distintos rasgos estructurales del enunciado: el "tener previo", da cuenta de la referencia teórica o apofántica; el ver previo da cuenta de la predicación; y el comprender previo provee la forma lógico-gramatical en la que se articulan la referencia y la predicación como resultado del proceso de desmundanización por el que el "en tanto que" hermenéutico se vuelve un "en tanto que" apofántico. El único rasgo que no está explicado es la comunicación. Quizás sea porque Heidegger presupone que la actitud teórica no sea una conducta individual sino comunitaria.

Como resumen de los análisis anteriores se puede decir que el enunciado se articula en dos niveles. El nivel estructural da cuenta de sus tres rasgos constitutivos: referencia, predicación y comunicación. El nivel modal expresa la específica transformación modal (actitud teórica) del *Dasein*, desde la cual surgen genéticamente los rasgos estructurales. Es por eso que el nivel modal es más originario que el estructural.

Capítulo 7

Conclusiones: El iceberg de la enunciación

En este último capítulo presentaré la filosofía de Heidegger como una teoría de la enunciación. Para ello me valdré de las conclusiones de la primera parte de la tesis. Como se puede apreciar en el título del capítulo, tomaré como marco teórico para justificar mi hipótesis la concepción de la enunciación elaborada por H. Parret.

La tesis que intentaré desarrollar se puede resumir del siguiente modo: la concepción genética del sentido no es más que una teoría del sujeto de la enunciación. Este sujeto puede asumir distintos roles (deícticos, modales, narrativos, según Parret) que poseen diversos grados de profundidad. Mi tesis radica en que la preocupación fundamental de Heidegger respecto del sujeto de la enunciación se halla en el nivel más profundo de análisis, es decir, en el nivel narrativo. Su teoría de la subjetividad originaria y derivada, origen de las relaciones deíctico-modales y criterio primario de distinción semántica tanto de los significados como de los enunciados, se apoya, en última instancia, en una concepción narrativa del sujeto. El tema específico que Heidegger aborda en este nivel de análisis es algo que ya apareció al final del capítulo cinco, a saber, la cuestión de la transparencia y opacidad enunciativa. La metáfora del iceberg, introducida por Parret para describir los diversos niveles de profundidad semántica supuestos en el enunciado, puede ser aplicada perfectamente a la filosofía de Heidegger. Sirve para mostrar la ausencia de isomorfismo entre en nivel más superficial del análisis gramatical y las estructuras profundas en las que se juega una teoría de la subjetividad.

El capítulo seguirá el siguiente recorrido: en primer lugar, voy a mostrar la relación que hay entre la teoría de la significación que se desprende de las conclusiones de la primera parte con la concepción del sentido de Heidegger. En segundo lugar, presentaré la estructura enunciativa

de la filosofía heideggeriana. Aquí abordaré específicamente los conceptos de opacidad y transparencia.

1. Teoría de la enunciación y Semántica genética

Al final de la primera parte intenté sistematizar en distintos puntos las constantes que atraviesan las diversas teorías de la enunciación. Traté de mostrar que había un hilo conductor y que, como consecuencia de ello, el recorrido por cada uno de los autores se transformaba en una opción teórica coherente. En este primer punto del capítulo voy a comparar las conclusiones de la primera parte con lo expuesto sobre la filosofía de Heidegger. La finalidad no es más que establecer un primer paralelismo entre la Teoría de la enunciación y su semántica. En el segundo punto aparecerá la estructura enunciativa propiamente dicha de la filosofía de Heidegger.

1.1 Sujeto y lenguaje: el ejemplo de la cópula

El estudio de las teorías de Benveniste, Bühler y Parret arrojaron como resultado que la subjetividad tiene un rol decisivo y fundamental en el análisis del lenguaje. Es el punto de referencia desde donde se establece la significación. Asimismo esa subjetividad tiene un estatus trascendental. Esto significa dos cosas: en primer término, que la condición de posibilidad del significado lingüístico se halla en el sujeto y, en segundo lugar, que ese sujeto tiene un carácter translingüístico, es decir, no se manifiesta completamente en el nivel de la superficie.

Es evidente que para Heidegger todo sentido lingüístico remite a la subjetividad. Quizás esta afirmación resulte aventurada para la interpretación canónica de Heidegger (von Herrmann, 1985) (Raffoul, 1999). En efecto, identificar al *Dasein* con el sujeto lleva consigo graves dificultades textuales puesto que Heidegger permanentemente reniega del uso de este

concepto para caracterizar la vida humana. Sin embargo, creo que es posible esa caracterización, si se hacen ciertas restricciones.

Cuando Heidegger se refiere a la noción de sujeto la identifica con lo que en el capítulo 5 denominé "sujeto ontológico", es decir, con la tradición filosófica moderna que va desde Descartes hasta Husserl. Von Herrmann expresa claramente esta restricción al afirmar que Heidegger piensa el hombre como *Dasein* para dar cuenta de una consideración mucho más concreta que la de la filosofía del yo tradicional:

Más concreta en cuanto que, en tanto el sujeto humano cuando se lo concibe como *Dasein* y existencia, no sólo no puede ser descrito como el yo idéntico formal de los modos de la conciencia del yo, del dudar, comprender, negar, querer, no querer, imaginar o percibir, como en Descartes; tampoco puede ser pensado como autoconciencia pura formal en su originaria apropiación de las diversidades puras de la intuición, como en Kant, ni tampoco puede ser exhibido por medio de una epoché fenomenológica y reducción trascendental como ego formal-trascendental, en cuyas vivencias trascendentales se constituya el mundo de la experiencia espacio-temporal, como en Husserl. (Von Herrmann, 1985: 9)

Esta triple imposibilidad no niega que el *Dasein* (la vida humana) carezca de subjetividad. El sujeto humano es de carácter práctico; se define por los roles que cumple en la multiplicidad de tareas que la vida cotidiana le impone, es decir, por aquello que le interesa y en que está enfrascado. Heidegger usa la expresión "sí mismo" (*Selbst*), para expresar justamente esta alternativa a la filosofía de la subjetividad moderna. Se podría reformular el problema de la subjetividad en Heidegger recurriendo al pensamiento de Ch. Taylor, cuando dice que la identidad humana se define

por aquello que me resulta significativo; "ser" yo es establecer una relación con algo que me significa⁷⁷.

En lo que se refiere al estatus trascendental del sujeto no hay dudas de que, para Heidegger, las estructuras constitutivas del *Dasein* poseen un carácter ontológico-existencial. Esta expresión da cuenta de la condición *apriori* de la constitución fundamental del *Dasein*: el-ser-en-el-mundo (Cfr. SuZ: 364 y ss.).

De acuerdo con las conclusiones de la primera parte, la instancia de la enunciación posee también un estatus trascendental. La distinción hecha por Parret entre dos concepciones del *apriori*, una sustantiva y otra formal, puede aplicarse a la estructura fundamental del *Dasein*. El ser-en-el-mundo es el *apriori* formal supuesto en toda secuencia discursiva. Del mismo modo que al final de la primera parte mostraba que la translingüística de la instancia enunciativa se deducía de su condición *apriori*, es decir, daba cuenta de la ausencia de isomorfismo entre la enunciación y el enunciado, se puede hablar también en Heidegger de una translingüística del *Dasein*. El sentido de esta afirmación es el siguiente: El *Dasein* es el supuesto de toda manifestación discursiva como la condición de producción de todo sentido.

En vez de argumentar deductivamente, como recién lo hice, me gustaría mostrar, a título de ejemplo, cómo el análisis genético heideggeriano remite a estructuras *apriori* que están supuestas en determinados aspectos del enunciado. Para ello voy a exponer el análisis semántico del uso copulativo del verbo "ser" que aparece en todos los ejemplos que Heidegger

⁷⁷ El texto de Taylor dice así: "No somos yos de la misma manera que somos organismos, o no poseemos yos de la misma manera que poseemos hígados o corazones. Somos seres vivientes con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien" (Taylor, 1996: 50).

propone: "El pizarrón es negro", "La tiza es blanca", etc. Heidegger trata temáticamente este problema en la lección del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24).

Tradicionalmente el tratamiento del verbo ser como cópula pertenece al campo de la lógica. La tarea de Heidegger consiste en mostrar que la caracterización lógica del verbo ser debe remitirse a sus raíces ontológicas. Por este motivo se pueden distinguir dos momentos estructurales bien definidos. En el primero Heidegger precisa el papel del ser como cópula en el enunciado categórico. En el segundo momento reinterpreta el significado de la cópula a la luz de la descripción del *Dasein* como ser-en-el-mundo. En este punto se puede advertir una diferencia entre *Sein und Zeit* y *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Mientras que en *Sein und Zeit* pareciera que la interpretación lógica del ser se halla totalmente alejada de los problemas ontológicos (SuZ: 160), en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger se preocupa de integrar las dos lecturas, esto es, mostrar cómo la tesis lógica es un derivado de la tesis ontológica.

Para la lógica, el "es" se caracteriza por dos rasgos que se implican mutuamente. En primer término, se lo llama cópula por la posición intermedia de enlace que ocupa en la proposición. La cópula tiene una función de relación (*Beziehung*), enlace (*Verbindung*) o vínculo (*Band*). El origen, por decirlo así, de esta concepción se funda en una interpretación del enunciado que lo entiende como un conjunto de palabras que están dadas ante nosotros. Evidentemente, la cópula se origina en una interpretación del lenguaje, que desconoce la unidad fenoménica de *Dasein*, mundo, entes y lenguaje (GA 24: 292).

El segundo rasgo es una consecuencia del primero. En efecto, porque el "es" tiene una mera función de enlace, su significación es indiferente (*indifferent*) o indeterminada (*Unbestimmtheit seiner Bedeutung*). Este rasgo aparece mencionado en *Sein und Zeit* en el § 1. Allí Heidegger se enfrenta con los prejuicios de la ontología antigua. En el tercer prejuicio señala que la expresión "ser" aparece en todo comportamiento y enunciado.

La mención especial al uso copulativo surge cuando expone los siguientes ejemplos: "Cualquiera comprende: «el cielo es azul», «soy feliz» y expresiones semejantes"(SuZ: 4). El prejuicio radica en la evidencia del término (*selbstverständlicher Begriff*). Del hecho de que en un enunciado categórico (y en general en todo comportamiento) el verbo "ser" sea evidente y no necesite de ninguna aclaración más que la de que cumple una función de enlace, se sigue la indeterminabilidad de su significado, es decir, su capacidad indefinida para enlazar cualquier ente. Que se tenga por evidente esta indeterminación es un prejuicio arraigado en la ontología y que debe ser explicado por la analítica existencial.

Esta última afirmación es la que conduce al segundo momento. Aquí Heidegger pone en evidencia la raíz ontológica de la caracterización lógica del ser. El primer paso consiste en explicar el origen de la indeterminabilidad. El argumento se puede sintetizar así: la indeterminación significativa del ser en el enunciado categórico da cuenta del carácter derivado y secundario de todo enunciado (GA 24: 301). En efecto, antes de que el *Dasein*, por decirlo así, produzca explícitamente un enunciado, se mueve ya en un mundo, es decir, se comporta comprensivamente respecto de aquellos entes que guardan una relación con él. De este modo el *Dasein* comprende fácticamente la diversidad de los modos de ser de los entes antes de anunciar formalmente una proposición, los comprende por la referencia que los entes tienen a los distintos mundos fácticos, es decir, a sus propios intereses. Y es precisamente en esta comprensión anterior al enunciado donde yace, por un lado, la diversidad significativa del ser del ente y, por otro, donde se fija una determinada significación. El sentido indeterminado de la cópula en la proposición categórica debe ser remitido a la fuente originaria de su sentido, esto es, a las diversas posibilidades fácticas en las que el *Dasein* existe y respecto de las cuales comprende los diversos modos de ser de los entes. Que en la cópula no se exprese la riqueza multifacética de los entes intramundanos se debe, en primer lugar, al hecho de que el enunciado es una derivación secundaria de la interpreta-

ción, y por otro, al hecho de que todo enunciado es fundamentalmente referencial, esto es, remite al mundo significativo desde el cual el *Dasein* se comprende.

En el segundo paso Heidegger reinterpreta el otro rasgo de la cópula, su carácter de enlace. Algo de ello ya apareció al decir que la noción de cópula como enlace procede de un desconocimiento de la mutua pertenencia entre mundo, entes y lenguaje. Sin embargo, Heidegger propone la siguiente dificultad: "El carácter del «es» como palabra-vínculo (*Verbindungswort*) estará captado superficialmente, pero este carácter copulativo del «es» no puede ser hasta tal punto casual" (GA 24: 302). Por decirlo en términos ajenos al pensamiento de Heidegger, la posición que adopta se puede calificar de realista. La predicación, al unir o separar, sigue las indicaciones del ente dado previamente en un mundo. En otras palabras: la unión de la cópula es una exigencia del ente. El enlace copulativo tiene una función referencial, apunta a las conexiones intramundanas entre los entes. Por eso puede decir Heidegger:

Entonces el "es" no sería un concepto-vínculo, porque funcione en la proposición como cópula, sino al revés, él es sólo cópula, palabra-vínculo en la proposición, porque su sentido designa -en la expresión del ente- el ente, y porque está expresado el ser del ente por medio del uno-junto-a-otro y la conectividad. (GA 24: 302-303)

En síntesis: se puede decir que, para Heidegger, la cópula mantiene una significación indeterminada si se la considera superficialmente, es decir, como un mero término de enlace semántico. Pero, si se la restituye a la constitución fundamental del *Dasein*, el "es" indeterminado de la cópula señala la diversidad fáctica de la existencia, donde el *Dasein* comprende antepredicativamente, y de un modo diferenciado, la multiplicidad de los entes que le salen al encuentro en el mundo.

El ejemplo de la cópula muestra gráficamente el concepto de translingüística. Lo que en las conclusiones de la primera parte, siguiendo la cita de M. Foucault, denominé el “límite del lenguaje”. Desde el punto de vista lógico-gramatical, el sentido de la cópula se reduce a su función de vínculo. Desde la perspectiva que mira toda secuencia discursiva desde el punto de vista de la producción, es decir, desde las estructuras constitutivas del *Dasein*, el sentido de la cópula no se reduce a lo dicho en la superficie, sino que oculta (en virtud del carácter derivado de la proposición) la pluralidad de roles que el sujeto humano puede asumir, muestra el abismo que hay entre la superficie del iceberg y su base oculta.

Es cierto que podemos llevar a la superficie ese abismo oculto en la cópula con otros recursos del lenguaje. Así por ejemplo, cuando Heidegger trata la diferencia semántica entre estos dos enunciados “la tiza es blanca” y “la tiza está demasiado arenosa”⁷⁸, muestra que para interpretar la segunda es necesario remitirla al contexto de su enunciación, es decir, a la praxis del mundo circundante de la vida universitaria. El adverbio “demasiado” es el indicador lingüístico del contexto enunciativo o marcador de la subjetividad:

Este enunciado: “La tiza está demasiado arenosa” no es sólo una determinación de la tiza, sino al mismo tiempo una interpretación de mi conducta y del no poder comportarte –no poder escribir “bien” [...] El enunciado está relacionado, por lo tanto, interpretativamente con la conducta que escribe, esto significa, con el trato primario del escribir mismo” (GA 21: 157).

1.2 El problema del acceso a la subjetividad: la catálisis

Al final de los estudios de la primera parte resultó evidente que el método de análisis lingüístico que unía las tres teorías de la enunciación

⁷⁸ En alemán se usa el verbo ser: “Die Kreide ist zu sändig”.

era la comprensión. La ausencia de isomorfismo entre el sujeto de la enunciación y sus producciones lingüísticas planteaba la dificultad del acceso a la fuente de la significación. Si no hay un paralelismo completo entre los marcadores lingüísticos y el sujeto, entonces es necesario plantear el problema de la interpretación como la modalidad adecuada para dar cuenta de la instancia enunciativa. Este problema de neto corte epistemológico fue tratado especialmente por H. Parret. Para justificar el análisis enunciativo recurre al concepto de "catálisis" de Hjelmslev. La subjetividad está elidida (encatalizada) en el discurso y es necesario explicitarla de alguna manera. Mediante una labor de perífrasis interpretativa, se parte de las secuencias discursivas y se cataliza, se reconstruye, la presencia del sujeto. La idea de la que parte es que el sujeto es un concepto *in absentia*.

Esta misma argumentación apareció en la teoría semántica general de Heidegger y en los análisis de la formación de conceptos y del enunciado teórico. La semántica genética puede ser presentada como el esfuerzo por reconstruir ese término *in absentia* de la teoría de la enunciación. En vez de llamarlo "sujeto", término vinculado a la tradición filosófica moderna, Heidegger lo llama *Dasein*. El método con el que Heidegger explicita el sujeto de la enunciación (*Dasein*) es el de la indicación formal, con su doble aspecto de destrucción y construcción. Cumple la misma función que la catálisis-interpretativa: destruye y construye la genealogía del sentido desde lo no-originario hasta el sí mismo original mediante un camino interpretativo que recién va a quedar aclarado en el punto siguiente cuando exponga el problema de la transparencia y opacidad.

Sin embargo, el argumento heideggeriano es más complejo que el de la teoría enunciativa. Para Heidegger, el problema se presenta en las secuencias discursivas que eliden por completo el sujeto de la enunciación. Digo que es más complejo por el siguiente motivo: es necesario elaborar para este tipo de secuencias una determinada teoría de la subjetividad, explicar por qué el sujeto humano tiene la posibilidad de eliminarse como enunciador y qué consecuencias semánticas tiene semejante posibilidad.

En este punto se puede notar una diferencia fundamental con las teorías estudiadas en la primera parte. Tanto Benveniste, Bühler como Paret se mantienen en un nivel de análisis que se puede llamar descriptivo: constatan la elipsis del sujeto, explican mediante qué recursos lingüísticos se puede llegar a esa mirada totalmente objetiva (por ejemplo, los análisis de Bühler de la tercera persona), pero no se preguntan por las consecuencias filosóficas de la objetividad.

Cuando Heidegger describe el discurso objetivo expresado en el enunciado categórico (teórico u apofántico) no sólo hace una descripción, sino que emite un juicio de valor. Lo califica como lo no-originario. Hay un proceso de pérdida de sentido. Incluso va mucho más lejos, designa este proceso como una degeneración del sentido (*Entartung*). Estas afirmaciones sólo pueden entenderse en referencia a una determinada toma de posición filosófica de Heidegger que yo querría explicar comparándola con la de un filósofo contemporáneo de él. Me refiero a M. Bajtín.

En el texto *Hacia una filosofía del acto ético* (ca. 1924), Bajtín considera que la filosofía contemporánea⁷⁹ (Cfr. Bajtín, 1997: 18-19), toma como punto de partida de sus análisis una realidad que tiene un carácter secundario y derivado: la cognición teórica (Cfr. Bajtín, 1997: 26). Toda la argumentación se dirige a mostrar que el panorama intelectual contemporáneo pretende ser una filosofía primera, pero se equivoca pues toma como punto de partida absoluto la actitud teórica.

⁷⁹ La filosofía dominante en Europa continental a finales del siglo XIX y comienzo del XX era el neokantismo con sus dos escuelas: la escuela de Baden (Windelband, Rickert, Lask) y la escuela de Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer). Junto con los neokantianos convivían otras corrientes muy influyentes: la fenomenología de Husserl y las diversas filosofías de la vida (Dilthey, Simmel, Spengler, Bergson). Este es el mapa intelectual que Bajtín tiene *in mente* cuando hace su balance crítico del presente (Cfr. Bajtín, 1997: 15), que es el mismo en el que vivió Heidegger.

Bajtín polemiza con cada una de las corrientes de su tiempo. A todas ellas les dirige el mismo argumento: la teoría toma como punto de partida la escisión entre el contenido semántico y el acto histórico que lo produjo. Asimismo sostiene que la interpretación del sentido del contenido semántico es independiente del acto de producción. De esta manera surge la dicotomía que contrapone dos mundos: el mundo autónomo del sentido y el mundo histórico. Bajtín usa otras expresiones para decir lo mismo: “mundo de la cultura” y “mundo de la vida” (Cfr. Bajtín, 1997: 9), “conocimiento” y “vida” (Cfr. Bajtín, 1997: 14).

La actitud teórica queda encerrada en esta dicotomía. No la puede superar. La razón de ello se debe a que la absolutización del contenido semántico impide explicar el acto histórico que le da origen. Si al plano del acontecer histórico se lo caracteriza como el obrar de un yo individual que es responsable de sus actos, entonces es imposible encontrar semejante realidad en el plano autónomo del sentido. El mundo teórico es un dominio que surge como un acto de eliminación o abstracción del yo histórico (Cfr. Bajtín, 1997: 35). Por eso no puede fundamentar el acto de responsabilidad individual característico del obrar humano histórico. Bajtín lo expresa de este modo:

Una vez separado el aspecto de contenido semántico de la cognición del acto histórico de su realización, sólo mediante un salto podemos salir de ahí hacia el deber ser [...] Del contenido del acto de cognición aislado se apropia la ley que le es inmanente y según la cual el acto parece desarrollarse espontáneamente. Puesto que ya entramos en él, es decir, hemos cometido un acto de abstracción, ya nos encontramos en el poder de su legislación autónoma, o más exactamente, ya no nos encontramos en él como seres individuales responsablemente activos. (Bajtín, 1997: 14)

Bajtín usa el argumento del Barón de Münchhausen para explicar la misma idea: querer extraer el acto ético individual del universo semántico

teórico es como querer sacarse a sí mismo de un poso tirándose del pelo (Cfr. Bajtín, 1997: 14). Es interesante notar que Heidegger en su crítica al dominio de la actitud teórica en la filosofía contemporánea usa el mismo argumento, pero en sentido contrario. En la lección del semestre de emergencia por la guerra del año 1919, Heidegger habla del problema espiritual de Münchhausen (*das Münchhausenproblem des Geistes*) (Cfr. GA 56/57:16). La misma paradoja que Bajtín utiliza para mostrar la imposibilidad de fundamentar la historicidad del obrar humano en la teoría es la que menciona Heidegger para señalar precisamente lo contrario: que el acto ético histórico se fundamenta a sí mismo.

El carácter negativo que asume la objetivación, tanto en Heidegger como en Bajtín, está vinculado a la afirmación de la preeminencia ontológica de la praxis frente al discurso objetivante. El origen es -dicho en términos de Bajtín- el acto ético responsable, en términos de Heidegger, el *Dasein* humano. La riqueza semántica de las relaciones pragmáticas se pierden o, como lo dice Heidegger de una manera mucho más gráfica, empalidecen (*verblassen*).

2. El iceberg enunciativo

En este último punto del capítulo voy a recoger todo lo dicho anteriormente sobre Heidegger y la teoría de la enunciación para poder expresar por qué la filosofía de Heidegger puede ser vista como una teoría de la enunciación. Para ello intentaré situar los análisis de Heidegger sobre semántica genética en la estructura piramidal con la que H. Parret describe todo el campo enunciativo. La tesis que voy a exponer es la siguiente: la semántica genética de Heidegger como concepción general del sentido es una teoría de la enunciación porque remite el significado de las palabras (formación de conceptos) y de los enunciados (por lo menos, el enunciado que a Heidegger le interesa, el apofántico) a las condiciones de producción del sentido. Estas no son otra cosa que una teoría general de

la subjetividad. De todos los roles subjetivos que Parret distingue en la pirámide enunciativa, los análisis de Heidegger deben situarse en el nivel más profundo. El sujeto (*Dasein*) que está en juego en su filosofía es anterior al sujeto gramatical, al sujeto proposicional y al sujeto ilocutivo. Se identifica, por el contrario, con el sujeto axiológico. En este nivel de máxima profundidad enunciativa es donde deben ser ubicados los análisis de Heidegger. La problemática que atañe al sujeto axiológico es la de la transparencia y opacidad o, dicho de otro modo, la cuestión que se decide a este nivel es la de la adquisición de la competencia epistémica desde donde es posible la filosofía misma y el análisis semántico de los conceptos y del enunciado.

El desarrollo de esta tesis tendrá dos momentos: en el primero intentaré presentar de un modo formal cómo se estructura la semántica genética desde la heurística modal y deíctica de Parret. En el segundo abordaré el problema de la opacidad y transparencia.

2.1 La heurística modal y deíctica en la semántica genética de Heidegger

Parret incorpora a su teoría de la enunciación las nociones de modalidad y deixis como dos vías de acceso distintas al sujeto de la enunciación. Tienen, por lo tanto, un valor epistemológico: garantizan y justifican la estructuración piramidal de la instancia enunciativa. Según expuse en las consideraciones críticas de la primera parte, me parece que la modalidad y la deixis no son fenómenos distintos, sino complementarios. Ciertamente, la deixis tiene una primacía sobre la modalidad, pero aquella no desaparece en ésta. Al contrario, la modalidad tiene una estructura deíctica. Con ello tomaba yo distancia de la afirmación de la existencia dos heurísticas distintas, creo, más bien, que se trata de una sola, a saber, la heurística deíctico-modal. En aquel momento de la exposición adopté esa tesis no sólo porque la argumentación de Frawley me parecía más convincente, sino también porque permitía resolver un problema de la teoría de Parret:

la distinción entre el carácter egocéntrico de la deixis y el carácter egofugal de la modalidad. La estructura deíctico-modal es siempre egocéntrica, supone una referencia esencial al sujeto. La cuestión de esta relectura consiste en explicar qué transformaciones adopta el sujeto para elidirse a sí mismo o, dicho de otra manera, para instaurar una perspectiva que mira desde ningún lugar.

El punto de partida para la determinación de la estructura enunciativa de la filosofía de Heidegger (iceberg enunciativo) es la afirmación de K. Bühler de que el campo mostrativo se constituye por un eje de coordenadas constituido por tres deícticos: el “yo”, el “aquí” y el “ahora”. A la unidad de los tres la llama “el origen” (*origo*). A esta descripción formal de la deixis es necesario añadir que, en virtud de que uno de sus componentes es el “yo”, ya están implicadas en el origen las competencias modales. Dicho de otra manera: los deseos y creencias del yo.

Todo sistema de referencias parte del origen, se organiza en torno de él. La noción de sentido, en su significación más simple, expresa justamente la orientación espacio-temporal del sistema deíctico. El sentido es, en esta primera caracterización, el sistema de direcciones que toma como punto de referencia las coordenadas de la deixis (Fontanille, 1998: 21). Ahora bien, cuando se quiere transponer esta estructura a la semántica genética de Heidegger resulta imprescindible hacer una serie de aclaraciones:

En primer lugar, el eje de coordenadas deíctico-modal, el origen (*Ursprung*), es el *Dasein* humano. Los tres deícticos que, según Bühler, determinan el sistema de referencias describen tres estructuras distintas del *Dasein*: el yo no tiene sólo un valor formal, a saber, designar la fuente de la voz tal como se desprende de la situación de comunicación, sino que, además de señalar el locutor (enunciador), lo describe bajo dos posibilidades distintas: la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). Como se verá en el punto siguiente, estos conceptos mientan los mo-

dos posibles de la identidad humana, aquella por la que el yo existe desde sí mismo, y aquella por la que no existe por sí, sino por los otros.

El cambio más profundo que experimenta el sistema de coordenadas ocurre a nivel de la espacialidad y temporalidad. La razón de ello es que Bühler, Benveniste y Parret describen estos conceptos en su acepción corriente, esto es, el espacio como lugar, y el tiempo como el instante (*nunc* de la enunciación). Para Heidegger, el espacio y el tiempo son estructuras constitutivas de la vida humana. Por decirlo de esta manera: Heidegger semantiza las relaciones espacio-temporales. Esto significa que, en el caso del espacio, lo decisivo no es el lugar físico que ocupan las cosas, sino la lejanía o proximidad que tienen en función de los intereses prácticos del hombre⁸⁰. En el caso del tiempo, la transformación heideggeriana es mucho más radical. La temporalidad (*Zeitlichkeit*) es el sentido del ser del *Dasein*. Si llamamos “ser” al sentido (Klausen, 1997: 173-174), la temporalidad es el sentido del sentido, es la condición de posibilidad última de todas las determinaciones semánticas (relaciones significativas prácticas, conceptos, enunciados), e incluso de las relaciones temporales que surgen del entorno de la situación de comunicación⁸¹.

El ejemplo más claro de que el sistema de coordenadas deíctico-modal con sus tres categorías (“yo”, “aquí” y “ahora”) queda incorporado y

⁸⁰El espacio humano no es la pura extensión indiferenciada. Por el contrario, cuando el hombre habita un espacio lo que hace es recortar la pura extensión en unidades discontinuas. Estas unidades discontinuas de la extensión pura no tienen un valor cuantitativo, sino semántico. En efecto, el sentido primigenio de la vida humana para Heidegger es la praxis: el hombre cotidianamente vive en un mundo que está delineado por todas sus actividades. Son precisamente estas actividades en las que está envuelto las que segmentan y reticulan la extensión pura en unidades cargadas de sentido. Las zonas o parajes (*Gegend*) de los que habla Heidegger en *Sein und Zeit* (SuZ: § 22-24) tienen que ser interpretados como la carga semántica que el *Dasein* atribuye a la extensión en razón de las actividades que en ese momento está desarrollando. Por su actividad, el hombre impregna de sentido los espacios puros y de este modo los transforma en espacios humanos.

⁸¹ Es lo que Heidegger llama la “intratemporalidad” (*Innerzeitlichkeit*).

subsumido bajo las diversas estructuras del *Dasein* aparece cuando Heidegger en *Sein und Zeit* se refiere a la teoría de von Humboldt sobre el origen de los pronombres personales a partir adverbios de lugar (SuZ: 119). Ya se había enfrentado a este problema en la lección del semestre de verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, de una manera mucho más clara. Allí decía refiriéndose a la tesis de von Humboldt:

Se ha discutido mucho sobre cuál es el significado original de estas expresiones "aquí", "ahí", "allá", si son adverbiales o pronominales. La discusión se queda sin fundamento el día que se vea que estos adverbios de lugar, en su sentido, poseen una relación al "Yo" qua *Dasein* mismo. Tienen en sí mismos aquello que antes caracterizamos como la *orientación* al mismo *Dasein*. El "Aquí", "Ahi", "Allá" no son determinaciones reales en tanto carácter de cosas del mundo mismo, sino que son *determinaciones del Dasein*. Con otras palabras: estas determinaciones del *Dasein*, "aquí", "ahí", en tanto "yo", "tú", "él" no son en absoluto adverbios de lugar, tampoco son expresiones para el "Yo", "Tú", "El" en un sentido acotado, de modo tal que significan, en cierta manera, cosas específicas que existen, sino que son *adverbios del Dasein* (*Daseinsadverbien*) y en tanto que tales, *pronombres*. (GA 25: 343) (subrayado en el original)

El argumento de Heidegger consiste en que la discusión puramente lingüística deja de ser relevante, cuando se comprende que la deixis espacial, pronominal y temporal señalan un único fenómeno, el "yo" en tanto *Dasein*, esto es, determinaciones constitutivas suyas: los adverbios de lugar, lo que Heidegger llama la espacialidad (*Räumlichkeit*), los pronombres personales, el sí mismo (*das Selbst*) y los adverbios de tiempo, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como origen y fundamento último de las demás determinaciones.

En segundo lugar, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre el estatus del "yo" en tanto *Dasein*. El pronombre personal de primera perso-

na calificado como un sujeto histórico (*Dasein*) es el sujeto de la enunciación. Heidegger lo describe con el máximo grado de concreción. Para dar cuenta de ello acuña dos expresiones muy difíciles de traducir, *Jemeinigkeit* (SuZ: 42) y *Jeweiligkeit* (BZ: 13). Ambas se complementan y significan lo siguiente: la *Jemeinigkeit* expresa el hecho de que el que existe soy, en cada caso (*je*), yo mismo, lo que se pone en juego en la vida es mi propia existencia. La *Jeweiligkeit*, por su parte, designa la condición temporal de mi propia existencia; expresa el instante en el que, en cada caso (*je*), yo existo.

Esa descripción daría cuenta de un sujeto de la enunciación puramente individual y efímero. Si esto fuera así, la instancia enunciativa sería inaprensible. Valdría la crítica que Parret le hace a Benveniste, cuando le dice que concebir la enunciación como el acontecimiento individual por el que el sujeto se apropia de la lengua tiene como consecuencia epistemológica la imposibilidad de hacer un discurso sobre ella. Por eso, para Parret, es necesaria una regularidad, algo que, en cierta manera permanezca invariante en la sucesión de acontecimientos enunciativos.

Que el término "*Dasein*" designe la máxima concreción de la individualidad o, como lo diría Bajtín, el acto ético responsable, no significa que se hunda en el devenir de los acontecimientos. Para Heidegger, el *Dasein* está constituido por dos tipos de estructuras: las existenciarias (*existenzial*) y existenciales (*existenziell*) (SuZ: 12-13). Las primeras son constitutivas del *Dasein*, lo determinan estructuralmente y, por lo tanto, son *apriori* (la espacialidad, la temporalidad, el ser-en-el-mundo son de esta índole). Las otras dan cuenta de la condición histórica del *Dasein*, son contingentes. Pero su contingencia, por decirlo así, no es efímera, sino duradera en el sentido de que describen una determinada situación histórica en la que el *Dasein* concreto e individual existe. El *Dasein* en toda su concreción no es más que la cristalización de esa situación histórica.

Esto aparece claramente formulado, por ejemplo, en la lección del semestre de verano de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Heideg-

ger se plantea el problema del punto de partida y acceso a la filosofía. Tal como lo vimos en el análisis semántico de la formación de conceptos⁸², la vía de acceso de la filosofía es la situación contemporánea de la filosofía, lo que Heidegger en el año 1923 llama la categoría del hoy (*Heute*). Esta determina y constituye la facticidad del *Dasein*. La pregunta que surge es la siguiente: ¿cuál es la situación fáctica desde la que tiene que hablar la filosofía? ¿desde dónde habla el *Dasein*? A propósito de ello dice:

El *Dasein* habla de sí mismo, se ve de un modo u otro y, sin embargo, es sólo una máscara que pone delante para no asustarse de sí mismo. (GA 63: 32)

A continuación ejemplifica esta idea con la cita de una carta de van Gogh a su hermano:

"Prefiero morir de una muerte natural a que la Universidad me prepare para ello [...] Hoy: la situación de las ciencias y de la Universidad se ha vuelto más cuestionable. ¿Qué sucede? Nada. Se escriben folletos sobre la crisis de las ciencias, sobre la vocación de la ciencia. Uno dice al otro que se dice, como se oye, que las ciencias han llegado a su fin. Hoy existe ya una bibliografía específica sobre la pregunta de cómo debería ser. Pero no sucede nada más" (GA 63: 32-33).

Heidegger establece una relación directa entre la condición de máscara con que se presenta hoy el *Dasein* y la situación universitaria: las ciencias y la Universidad dan cuenta del hoy como de una circunstancia donde el *Dasein* se oculta de sí mismo. La vida académica es una estructura histórica y constante que cumple una función de enmascaramiento desde la cual habla el *Dasein* concreto: yo en tanto individuo que existo aquí y ahora me comprendo a partir de la situación de la vida universita-

⁸² Cfr. Capítulo 5

ria, es decir, de la vida científica⁸³. Esta es una caracterización histórica, pero que no reviste el carácter de lo inefable, sino, por el contrario, que puede ser expresado.

Con este ejemplo se puede apreciar claramente que el sujeto de la enunciación no es un individuo que se pierde en cada acontecimiento enunciativo irrepetible, sino que es un sujeto histórico, o mejor dicho, una instancia histórica con regularidades de dos niveles: fácticas (como es el caso de la vida científico-universitaria) y estructurales (comprensión, encontrarse y discurso).

Esta última distinción me permite pasar a un tercer comentario. El sistema de coordenadas del campo mostrativo apunta al *Dasein* como el origen de la deixis y de la modalidad. En los comentarios anteriores quedó en claro el sentido de la deixis, ahora es necesario hacer algunas consideraciones sobre la competencia modal del *Dasein*. Cuando en las consideraciones críticas de la primera parte, me referí a la descripción de la estructura deíctica de la modalidad en la semántica lingüística de Frawley, resultaba evidente que, para este autor, la competencia modal estaba constituida por una determinada teoría del sujeto, a saber, aquella que lo concibe como una mente. La modalidad da cuenta de dos aspectos de la mente, su sistema de creencias y sus deseos. Del primero surgen las modalidades epistémicas y del segundo, las deónticas.

Heidegger rechaza el concepto de mente para describir las estructuras constitutivas del *Dasein*. Recurre a otro tipo de categorías que no tienen un estatus mental. Estas son las estructuras del ahí (*Da*) del *Dasein*: comprensión (*Verstehen*), encontrarse (*Befindlichkeit*) y discurso (*Rede*). Su

⁸³ En la lección del semestre de invierno de 1928-1929 *Einleitung in die Phänomenologie* Heidegger vuelve a afirmar que el punto de partida y acceso a la filosofía es el *Dasein* actual, que vive aquí y ahora. El aquí y ahora, es el presente de la lección, es decir, la universidad, con lo cual, el punto de partida de la filosofía es la existencia científica, de acuerdo con la concepción alemana de la Universidad (GA 27: 4-7).

función es abrir (*erschliessen*) el ser del hombre. La comprensión designa, dicho muy brevemente, la proyección de distintas posibilidades que abren un horizonte de sentido dentro del cual aparecen los entes. Por la comprensión, el *Dasein* se despliega como existencia, es decir, como posibilidad. El encontrarse expresa los estados de ánimo que revelan que el *Dasein* ya se encuentra existiendo en determinadas posibilidades que él no proyectó. El discurso, por su parte, es la articulación de esas posibilidades como una totalidad de relaciones significativas.

Hablar de una competencia modal del *Dasein* significa, en primer término, renunciar a los posibles estados mentales que pudiera tener frente a lo dicho o frente a lo que se muestra en el campo deíctico. En segundo lugar, significa describir la fuente del saber, como diría Frawley, desde una concepción estrictamente modal del ser humano, a saber, aquella que lo describe como posibilidad. El yo que está en el origen o sistema de coordenadas no es la conciencia ni la mente de la filosofía contemporánea, sino un sujeto que se despliega en distintas posibilidades, abiertas por la comprensión, situadas en los estados de ánimo y articulada significativamente en el discurso. Desde ellas se comprende a sí mismo, a los otros y a los entes. El yo *qua Dasein* es un ser posible.

Así entonces, la semántica genética que establece un recorrido del sentido que va desde lo no-originario hasta lo originario puede ser descrita como una heurística deíctico-modal, es decir, como una vía de acceso al sujeto de la enunciación (*Dasein*) que se presenta como el origen de las relaciones semánticas espacio-temporales y las modales. Este último aspecto de la afirmación no resulta todavía muy evidente. En efecto, de todo el sistema modal que Parret propone en su concepción piramidal de la enunciación ¿cuáles son las que están en juego en la semántica genética? ¿se trata de los modos gramaticales, modalidades lógico-lingüísticas, maneras ilocutorias o modalización axiológica? En el próximo punto del capítulo responderé a estas preguntas. Con ello quedará establecido el nivel de análisis en el que se ubica la filosofía de Heidegger.

2.2 El sujeto axiológico: transparencia y opacidad

La tesis central del trabajo radica en que la filosofía de Heidegger puede ser considerada como una teoría del sujeto de la enunciación. La metáfora del iceberg es perfectamente adecuada para describir esta teoría. En efecto, la punta del iceberg la constituyen las secuencias discursivas analizadas en el capítulo anterior: los conceptos-palabras y los enunciados. Desde las indicaciones que en ellas aparecen (en el caso de los conceptos, la reconstrucción de los enunciados y las situaciones en las que se fijan la diversidad de sentidos, y en el caso de los enunciados apofánticos la ausencia de marcas de la subjetividad, el sentido de la cópula⁸⁴, por ejemplo) se puede reconstruir genéticamente las condiciones de producción del sentido de esas secuencias. Estas remiten, tal como se vio en el capítulo quinto, a un sujeto que Heidegger denomina "*Dasein*". Éste ocupa la base del iceberg. Este es el motivo por el que perfectamente se puede aplicar la descripción de la enunciación de Parret a la filosofía de Heidegger y decir que se trata de un efecto de enunciado. El enunciado es el que, al llevar las marcas de la enunciación, constituye e indica al sujeto.

Ahora bien, la pregunta que surge es ¿a qué nivel de profundidad enunciativa trabaja la filosofía heideggeriana? El sujeto ontológico que constituye el origen y el sujeto epistemológico que describe lo derivado ¿a qué tipo de sujetos de la enunciación pertenecen?

⁸⁴ En la lección del semestre de invierno de 1925-1926 Heidegger muestra cómo el sentido del verbo ser como cópula tiene que ser tomado como un índice que apunta a algo más profundo, a la constitución temporal del *Dasein*. Porque el *Dasein* se modifica temporalmente bajo el presente estructura discursivamente el enunciado apofántico: "El «es» no tiene la función de la cópula, sino es el índice de la función fundamental del enunciado, de su presentificar (*Gegenwärtigen*) en tanto un puro presentificar, puro hacer ver la presencia (*Anwesenheit*) del ente o sea del ente en su presencia" (GA 21: 414).

Mi tesis es que el nivel de análisis de Heidegger corresponde a lo que Parret llama "sujeto axiológico" o "sujeto narrativo". La condición última de producción del sentido es una trayectoria narrativa cuyo sentido radica en la adquisición de la transparencia enunciativa, es decir, de la competencia epistémica desde donde es posible trazar la genealogía del sentido. Para justificar esta afirmación, voy a retomar lo dicho en el capítulo quinto sobre la indicación formal y que, por otra parte, fue el hilo conductor de los análisis de la formación de conceptos y del enunciado.

El análisis de la indicación formal puso en evidencia que la competencia epistémica que permite deconstruir el proceso genético implicado en los enunciados y conceptos tradicionales no es algo dado inmediatamente. Por el contrario, es necesario, por decirlo así, salir a buscar esa competencia. Desde ella surge el sistema de coordenadas que estructura el campo de la deixis ontológica. Tomo esta última expresión del proyecto filosófico que van Peursen denominó "ontología deíctica" (van Peursen, 1971). En efecto, la adquisición de la competencia hermenéutica (es decir, de la mirada originaria) lleva consigo no sólo la constitución de una nueva subjetividad (una nueva manera de comprender el yo, el aquí y el ahora que coordinan el campo de la deixis), sino también abre el horizonte desde donde se miran los entes y se redefinen conceptos como "ser", "ente", "realidad", "cosa", etc.

La pregunta que se impone es la que sigue: ¿dónde se halla esa competencia? La respuesta de Heidegger es muy sencilla: su búsqueda se libra en el interior mismo de la vida humana (*Dasein*). La competencia epistémica de la fenomenología hermenéutica es una modificación existencial (*existenziell*) del ser del hombre. Esta idea ya apareció en el punto anterior cuando expuse la indicación formal. Reducción y construcción expresan la decisión libre que instaaura la mirada hermenéutica. La respuesta a la pregunta por la adquisición de la competencia epistemológica saca a la luz la teoría del "sujeto" implicada en la semántica genética. Es precisamente la decisión libre que instaaura la modalidad del sujeto ontológico

la que se articula narrativamente. No voy a exponer todos los detalles que la constituyen. Simplemente me voy a limitar a señalar su sentido y sus implicaciones modales.

El sujeto humano no es una realidad dada, sino que puede asumir dos tipos de actitudes, cada una de las cuales responde a un determinado rol subjetivo. Por decirlo así, en el *Dasein* conviven dos subjetividades que no son otra cosa que dos posibilidades. Heidegger la denomina: "impropiedad" (*Uneigentlichkeit*) y "propiedad" (*Eigentlichkeit*). La impropiedad es aquella posibilidad por la que el *Dasein* entrega la responsabilidad de su ser a los otros, cae en el mundo de sus preocupaciones y lleva una vida impersonal en la que todo se decide sin su participación. El motivo de esta caída es la huida ante la propia finitud y culpabilidad. El *Dasein* no tolera su propia negatividad y huye de sí mismo. La propiedad, por el contrario, es la posibilidad por la que el *Dasein* asume responsablemente las riendas de su propio ser. Se decide (*Entschlossenheit*) por ser sí mismo y asume sin ningún tipo de máscaras su propia finitud. Al sujeto impropio Heidegger lo denomina el "se" (*man*); en cambio, al sujeto propio lo denomina "el estado de resultado precursando" (*die vorlaufende Entschlossenheit*).

Esta teoría de la subjetividad no es inocente, tiene supuestos históricos determinados que Heidegger reconoce explícitamente (Cfr. SuZ: 310). Es el resultado de una determinada elección histórica y sólo desde la aceptación de esos supuestos puede construirse teóricamente. Lo que me interesa resaltar aquí es el valor modal que Heidegger le asigna a las dos subjetividades. La propiedad es el modo de ser posible del *Dasein* no sólo por el que existencialmente asume la responsabilidad de su ser, sino fundamentalmente por el que alcanza la competencia epistémica que le permite reconstruir la genealogía del sentido. La propiedad le confiere al *Dasein* la transparencia (*Durchsichtigkeit*)⁸⁵ de su propio ser (Cfr. SuZ: 300) y la ver-

⁸⁵Quisiera evitar cierto equívoco de la expresión "contexto enunciativo transparente". La transparencia que alcanza el *Dasein* no se vincula en absoluto con la certeza clara y dis-

dad de su existencia (Cfr. SuZ: 307). De este modo, el sí mismo propio es el contexto enunciativo epistémicamente transparente desde donde es posible recorrer el sentido.

Por el contrario, la impropiedad cumple la función de opacar, enmascarar o desfigurar (*Vestelltheit*) (Cfr. SuZ: 222) al *Dasein*. La fuente de toda comprensión no originaria proviene de este contexto enunciativo opaco, por medio del cual el sujeto humano pierde la posibilidad de una consideración originaria del sentido. Esta idea de que no hay un acceso inmediato y transparente a las estructuras constitutivas de la vida humana es un tema permanente de la obra temprana de Heidegger. En la lección del semestre de invierno de 1921-1922 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger describe el carácter esencialmente opaco de la vida :

Así como la vida es sí misma un desvío (*umwegig*), del mismo modo es también brumosa (*diesig*). La mirada propia tiene que ser formada (*ausbilden*). (GA 61: 88)

El imperativo de constituir la competencia epistémica a partir de la modalidad opaca de la vida es la que se estructura como el programa narrativo que constituye el sujeto de la enunciación. Entiendo por "narración" la transformación sucesiva desde un estado inicial a un estado final (Cfr. Courtes, 1997: 100). El paso de un estado a otro son las condiciones mínimas que definen el relato. En el plano del lenguaje es el verbo el que expresa la transformación. Por eso G. Genette define el relato mínimo co-

tinta de la tradición cartesiana. La transparencia del sí mismo lleva consigo esencialmente una opacidad, es decir, un elemento constitutivo del contexto que escapa al control del yo. Heidegger tematiza la opacidad enunciativa cuando describe la condición finita del *Dasein*, cuando muestra que el no ser es un elemento determinante de su constitución. La transparencia alude, por lo tanto, a la visión (*Sicht*) sin ningún tipo de máscaras de la opacidad de su propio ser.

mo la expansión de un verbo (Genette, 1989: 84; 1998: 16). El relato mínimo que estructura el método fenomenológico es un relato de adquisición de la competencia y su expresión es la siguiente: "Yo soy". Este enunciado designa el estado final de la transformación existencial por la que el *Dasein* se apropia de sí mismo. El "yo soy" expresa lo que Heidegger llama la propiedad de la existencia (*Eigentlichkeit*).

En cuanto resultado de una modificación existencial el enunciado "yo soy" presupone otro contrario: "yo no soy yo mismo". Éste designa el enunciado narrativo que está en el punto de partida de la transformación. Corresponde a lo que Heidegger denomina la impropiedad de la existencia (*Uneigentlichkeit*). La impropiedad designa el hecho de que el *Dasein* inmediatamente no tiene en sus manos su ser sino que lo entregó a los otros.

La estructura narrativa que relata el paso de la impropiedad a la propiedad no es sólo una modificación existencial, sino que junto con ello narra la conquista de la competencia epistémica de la filosofía, pues, al existir propiamente, el *Dasein* enuncia en el "yo soy" la transparencia (*Dursichtigkeit*, SuZ: 299) de su propio ser. Es decir, el punto de vista modal desde donde le es posible reconstruir la génesis de todo sentido. En la medida en que esta modalidad epistémica es inmanente a la vida humana, es decir, alude a una reflexividad (GA 24: 226-227) por la que la vida se comprende a sí misma ateóricamente, el programa narrativo por el que se constituye el sujeto de la enunciación es, al igual que la teoría de Parret, una *mise en abyme*, es decir, un relato de la vida sobre la vida misma.

Consideraciones críticas

En epílogo de la tesis querría hacer algunos comentarios sobre tres dificultades teóricas de la reconstrucción de la filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación:

a) La primera dificultad, que creo que es evidente, se refiere al problema de la modalidad teórica. Según lo expuesto a lo largo de los capítulos de la segunda parte, los enunciados teóricos y los significados tradicionales atribuidos a los conceptos en la filosofía suponen un tipo de sujeto que denominé "sujeto epistemológico", es decir, una subjetividad que toma distancia de la totalidad de relaciones semánticas de la vida práctica y considera los entes como objetos. Todo este proceso de eliminación de las condiciones fácticas de la enunciación tiene, para Heidegger, una consecuencia negativa: se produce una pérdida de sentido. La conclusión obvia de esta descripción del recorrido del sentido sería que el sujeto epistemológico no sea más que una modalidad de la impropiedad de la existencia, ya que fue caracterizada como la fuente de toda opacidad. La pregunta que se impone es si la opacidad del *Dasein* respecto de sí mismo puede equipararse con la opacidad enunciativa, es decir, con la ausencia de las marcas del sujeto de la enunciación. En otras palabras: ¿el tipo de reflexividad por medio de la cual el *Dasein* impropio se desfigura, huye de sí, se entrega al mundo y se comprende por el modo de ser de los entes, es el que está en la base del discurso objetivante de la ciencia? ¿es el sujeto epistemológico?

Confieso que estas preguntas son muy difíciles de responder ateniéndome a los textos de Heidegger, ya que la posición sobre la actitud teórica y la ciencia es muy cambiante. Ciertamente, domina la idea de que el discurso objetivante (filosófico o científico) tiene connotaciones negativas. Con lo cual se podría concluir que el sujeto epistemológico no es más que la impropiedad de la existencia. Heidegger entiende la ciencia en términos existenciales, es decir, no como un conjunto de enunciados y teorías cohe-

rentes, sino como un modo de ser del *Dasein* que se cristaliza en una institución, la Universidad. Si se analizan las afirmaciones que Heidegger hace sobre la Universidad, se tiene que concluir que el sujeto epistemológico no es más que un enmascaramiento del *Dasein*, es decir, representa su impropiedad. O, dicho de otra manera: si se miran los análisis que Heidegger hace de la impropiedad en *Sein und Zeit* se puede concluir que, al igual que la propiedad tenía supuestos históricos, la impropiedad también lo tiene, a saber, la filosofía académica de su momento.

No obstante, en *Sein und Zeit* las afirmaciones contra la objetivación científica están matizadas porque en la segunda sección la tematización científica tiene su fundamento en la temporalidad propia (SuZ: 363), es decir, es un modo de ser originario. Por eso creo que, a raíz de esta afirmación, la modalidad teórica daría cuenta de las filosofías contemporáneas que toman como ideal del conocimiento la objetivación científica más que la investigación científica misma.

b) La segunda consideración es sobre el tipo de discurso que da cuenta de lo originario. Todas las obras de Heidegger son un conjunto de enunciados del tipo que analicé en el capítulo sexto. Desde el punto de vista lógico-gramatical no existe ninguna diferencia entre un enunciado del tipo "La tiza es blanca" -prototipo del enunciado teórico- o "El *Dasein* es existencia" -prototipo del enunciado hermenéutico (Cfr. Coriando, 1998). No obstante para Heidegger hay una diferencia fundamental: el primer ejemplo es un modo derivado y el segundo es un modo originario. A la hora de encontrar un criterio lingüístico para diferenciarlos se cae en la cuenta de que no existe.

En la lección del semestre de invierno 1925-1926 Heidegger distingue dos tipos de enunciados: los enunciados sobre el mundo (Cfr. GA 21: 237) y los enunciados sobre el ser del *Dasein* (Cfr. GA 21: 410). La diferencia de carácter originario de los enunciados no está en la superficie textual, por decirlo así, no hay ningún marcador lingüístico absoluto ni de la originalidad ni de la derivación, sino en el plano del sujeto de la enuncia-

ción. Este es uno de los textos donde Heidegger identifica el sujeto de la enunciación de los enunciados sobre el mundo con el *Dasein* impropio:

Este ser cabe al mundo, que podemos caracterizar como el ocuparse impropio, tenemos que fijarlo como una modalidad fundamental del *Dasein*, e ingresamos directamente en este fenómeno, porque nuestro proyectar (*Vorhaben*) se mueve ante todo en el campo de los enunciados sobre el mundo. Los enunciados naturales [...] se mueven en la modalidad (Art) del enunciar sobre cosas del mundo que comparecen, un enunciar desde el preocuparse, desde el trato con el mundo. (GA 21: 250)

El horizonte desde donde el sujeto enuncia y se refiere a objetos del mundo es el trato cotidiano con los entes. Según la descripción de la impropiedad, el *Dasein* cae en ese mundo y se comprende por los entes. La interpretación del enunciado “la tiza es blanca” como un enunciado derivado depende de su remisión al contexto enunciativo impropio, derivado o no originario. Por el contrario, los enunciados sobre el ser del *Dasein* llevan consigo una indicación (deixis) de la transformación (*Umstellung*) modal de la comprensión, es decir, llevan implícitos una referencia al *Dasein* propio, gracias a la cual, no se los interpreta de un modo objetivo:

Todo enunciado sobre el ser del *Dasein*, toda proposición (*Satz*) sobre el tiempo, toda proposición sobre la problemática de la temporalidad tiene, en tanto proposiciones enunciadas (*ausgesprochene Sätze*), el carácter de una indicación: indican solamente el *Dasein*. (GA 21: 410)⁸⁶

⁸⁶ En nota al pie de página Heidegger aclara que esta referencia del enunciado a la transformación modal de la comprensión no sólo está indicada en la proposición, sino que nunca puede ser algo objetivo (*vorhanden*).

Así entonces, la diferencia interpretativa entre uno y otro enunciado se da en el nivel del sujeto deíctico-modal axiológico. Con sus dos modalidades fundamentales: propiedad e impropiedad. La consecuencia directa de esta toma de posición es la imposibilidad de establecer criterio alguno para diferenciarlos. La alternativa es: o bien existo propiamente o bien existo impropriamente.

c) El tratamiento de la transparencia y la opacidad tiene también su aspecto problemático. Al reducir esas nociones a dos modos posibles de existencia, se sigue como consecuencia que no haya un criterio óntico ni de transparencia ni de opacidad. Por criterio óntico me refiero al hecho de que los entes que no son el hombre tienen sentido en la medida en que pueden insertarse en la trama de significados del mundo. El sentido es una producción del *Dasein*. No hay nada del lado de los entes que pueda ser considerado como productor de sentido. Ciertamente que una postura semejante conduciría a una metafísica del sentido. En efecto, si los entes son transparentes en sí mismos, es porque poseen una estructura que los ilumina y que el hombre de alguna manera refleja. Por eso, la transparencia óntica supone un planteamiento metafísico.

La opacidad óntica, sin embargo, es un problema semántico muy complejo que puede plantearse de la siguiente manera: ¿qué sucede cuando irrumpe en el mundo un ente totalmente desconocido, un ente que no puede ser insertado en la totalidad de relaciones significativas de mi mundo circundante? ¿cómo le atribuyo un sentido? ¿cómo se negocia la significación? Heidegger plantea este problema en la lección de emergencia por la guerra del año 1919. Hace un experimento mental donde se pregunta qué vivencia significativa de la cátedra (desde la que en ese momento está hablando) tendría un senegalés que en ese preciso instante fuera trasladado en el aula universitaria. La cátedra sería un ente opaco para su mundo:

Hagamos abstracción de esta afirmación y traigamos nuevamente el carácter de dado de la vivencia del negro de Senegal. Incluso

cuando él viera la cátedra como un mero algo que existe, tendría para él un significado, un momento significativo. Pero existe la posibilidad de llevar a la evidencia que es imposible, un contrasentido, no una contradicción (en su significación lógico formal), la hipótesis de que el negro de Senegal transplantado de repente hasta aquí (que carece de ciencia, aunque no de cultura) viera la cátedra como un mero algo que existe. Más bien el negro va a ver la cátedra como algo que no sabe para qué sirve. El carácter significativo del "ser extraño del útil" y el carácter significativo "cátedra" son, en su núcleo esencial, absolutamente idénticos. (GA 56/57: 72)

Heidegger se limita a decir que la vivencia de un ente totalmente desconocido es significativa, pero en su modalidad deficiente es decir como ausencia de significado (*bedeutunglos*). La cuestión que plantea este ejemplo es cómo negociaría el senegalés el significado, ¿puede ser su propio *Dasein* lo único que produzca sentido? ¿o hay del lado del ente otra fuente del sentido?

En toda la filosofía del período de *Sein und Zeit* Heidegger se mantiene fiel a su semántica genética que establece que las condiciones de producción del sentido están del lado del *Dasein* y la transparencia y opacidad son de índole, por decirlo así, "subjetivas". Creo advertir un cambio de postura en la conferencia del año 1936 "Der Ursprung des Kunstwerkes" donde introduce un criterio óptico de opacidad. Querría, para finalizar, con estas consideraciones críticas sintetizar muy brevemente estos dos puntos de vista divergentes.

La pregunta central que recorre "Der Ursprung des Kunstwerkes" es la misma que Heidegger plantea en las *Vorlesungen* de los años 1919-1927: ¿cuál es el origen del sentido? La respuesta a esta pregunta en los años de formación de *Sein und Zeit*, tal como expuse en el capítulo quinto, se halla en una teoría de la subjetividad práctica. Todo sentido se define por relación a un yo que obra aquí y ahora conforme a sus preocupacio-

nes. Esta semántica genética (*Sinngensis*) que tiene como tarea desarrollar una teoría del sujeto (*Dasein*) alcanza su máxima expresión conceptual en *Sein und Zeit*. Es desde el horizonte de esta concepción pragmática de la subjetividad como se perfila el sentido fundamental del ser. Si la realidad originaria es la preocupación del sí mismo, si el origen es este yo que vive en el mundo de sus intereses y se relaciona con las cosas no como si fueran objetos neutros, sino como *prágma*, es decir, como objetos que guardan una relación axiológica con sus preocupaciones, entonces se siguen dos consecuencias: a) el ente paradigmático respecto del cual este sujeto práctico se relaciona es el útil y b) el sentido fundamental del ser se desprende de este tipo de subjetividad. En el *Natorpsbericht* (1923), cuando interpreta un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, dice:

Pues el sentido del ser es originariamente ser-producido. Este ente existe, en aquello que es, originariamente sólo para el trato productor [...] y el ser es relativo a la producción" (NB:52)

Todos los conceptos ontológicos fundamentales tienen su origen semántico en esta significación primaria del ser. En el año 1936 cuando Heidegger pronuncia la conferencia "Der Ursprung des Kunstwerkes" se hace la misma pregunta sobre el origen del sentido, pero responde de otra manera. ¿qué es lo que cambia? Ya no es más una teoría de la subjetividad: el origen es ahora la obra de arte (UK: 66). Con esta afirmación Heidegger produce un cambio decisivo en su propia semántica: mientras que la filosofía de *Sein und Zeit* privilegia el mundo del trabajo⁸⁷ como punto de partida de la génesis conceptual del ser y del ente paradigmático, en "Der

⁸⁷ Este punto de partida es el mismo que está en la base de la teoría de K. Bühler. Tal como reconoce explícitamente, el lenguaje tiene desde el punto de vista epistemológico la condición de praxis y poiesis; desde el punto de vista antropológico supone, la noción de *homo faber*.

Ursprung des Kunstwerkes" la obra de arte se vuelve el punto de referencia de la semántica ontológica.

Los conceptos fundamentales que describen la diversidad de entes que no son el hombre son los siguientes: "cosa" (*Ding*), "útil" (*Zeug*), "obra" (*Werk*). La obra tiene una relación especial con la cosa y el útil. En efecto, comparte con las cosas el hecho de que existen (*vorhanden*) en los museos, las plazas, en las colecciones, etc. Con los útiles comparte el rasgo de ser algo producido, acabado. Pero no se reduce ni a la cosa ni al útil porque tiene un carácter simbólico en el sentido etimológico del término, reúne en su materialidad algo distinto de ella.

La tradición filosófica, cuando intentó comprender el sentido de estos conceptos o, como lo diría Heidegger, cuando interpretó el ser de la cosa, tomó como modelo el útil y lo interpretó ontológicamente de diversas maneras (sustancia y accidente, la unidad de múltiples sensaciones, materia moldeada por la forma). Este último par de conceptos ontológicos (materia y forma) tuvieron una especial primacía en la tradición filosófica ya se presentaron como nociones universalísimas aplicables a todo tipo de realidad. El origen de esa universalidad radica en que se concibieron a partir del modo en que el hombre obra y produce. A este tipo de subjetividad implicado en el origen ontológico del útil, Heidegger la denomina "*homo fa-ver*" (*anfertigender Mensch*) (Heidegger, 1994: 14; 17). En su comentario a "Der Ursprung des Kunstwerkes" von Herrman lo llama hombre productor (*herstellender Mensch*) (von Herrmann, 1994: 88). Por eso, el útil y su interpretación ontológica tradicional como materia y forma se volvieron el hilo conductor universal de la interpretación de todo tipo de realidad.

Esto vale incluso para su propia filosofía. Los análisis del ser del útil en *Sein und Zeit* como "ser a la mano" (*Zuhandenheit*) remiten siempre a las relaciones de sentido que un sujeto histórico crea (*Dasein*): O como aparece claramente formulado en la cita del *Natorpsbericht*: el ser siempre tiene sentido en relación con la producción (*Herstellung*) de un yo cuya vida está signada por sus intereses. La verdad del útil, es decir, la manifes-

tación de la constitución del ser del útil se vuelve accesible en *Sein und Zeit* y en todo el período que va de 1919-1927 por referencia a las modificaciones que adopta el mundo circundante para un sujeto práctico (Heidegger, 1986: § 15 y 16). Ahora bien, mientras que en el período de formación de *Sein und Zeit* proponía una teoría de la subjetividad como contexto enunciativo originario, ahora el nuevo contexto enunciativo es la obra de arte. ¿Por qué? Una respuesta plausible, a mi juicio, es esta: porque referir el origen del sentido a un sujeto que con su obrar lo funda, a pesar de que este sujeto sea vea limitado por la muerte y la facticidad, no hace justicia a la resistencia que ponen los entes cuando quieren ser comprendidos, no es capaz de explicar la esencial opacidad óptica.

Dicho de otra manera: la estrategia de la ingeniería inversa de Steven Pinker⁸⁸ supone la idea de que el objeto que queremos comprender es totalmente transparente y lúcido. El sentido de un útil se agota en su utilidad, no tiene ningún misterio desde la óptica de su productor. Si la semántica de Heidegger adopta el punto de vista de la producción del sentido y si ésta es la del *homo faber*, entonces se vuelve una semántica de la transparencia que admite un único criterio de opacidad: la finitud humana

Me atrevería a decir que la tesis fuerte de "Der Ursprung des Kunstwerkes" consiste en sacar a la luz otra fuente de opacidad: la estructura resistente de las cosas. El modelo de esta nueva resistencia es la obra de arte.

⁸⁸ S. Pinker propone esta analogía para explicar el método de la psicología cognitiva: "Desde este punto de vista, la Psicología es, por decirlo así, una ingeniería inversa. En la ingeniería proyectual se diseña una máquina para hacer algo; la ingeniería inversa trata de averiguar la función para la que una máquina fue diseñada. De hecho es lo que hacen los científicos industriales de Sony cuando la Panasonic anuncia el lanzamiento de un nuevo producto, o viceversa. Compran uno, lo llevan al laboratorio, lo desmontan e intentan averiguar cuál es la finalidad que cumplen todas las piezas y de qué modo se combinan para hacer que el aparato funcione". (Pinker, 2000: 40)

La estructura semántica del arte pone en evidencia el fracaso de la estrategia de la ingeniería inversa. En efecto, cuando nos enfrentamos a una obra de arte (por ejemplo, el cuadro de van Gogh sobre los zapatos) nos hallamos ante dos aspectos de la misma: lo que Heidegger llama el "mundo" y la "tierra". El mundo –tal como es descrito en *Sein und Zeit*– es el plexo de significados que la obra propone, la *intentio operis* de Umberto Eco (Eco, 1995). El encuentro con el mundo de la obra es una experiencia de choque (*Stoss*) donde la *intentio operis* se cruza con la *intentio lectoris*.

El choque muestra, por un lado, el desajuste entre lo que la obra propone y nuestro sistema de expectativas. El efecto de esta discordancia es un cambio de perspectiva en el sentido que Victor Sklovsky le asignaba a la poesía, es decir, frente a la mirada automatizada de la *intentio lectoris*, la mirada de la obra –la *intentio operis*– tiene una función desestructurante, reveladora. Una vez que ajustamos nuestra mirada de lectores a la mirada que propone la obra y desde la obra miramos la realidad, advertimos que el sistema de significados que ella propone, es inagotable. Mejor dicho: la obra se retrae, se resiste a ser interpretada. La exposición del mundo (*Aufstellung der Welt*) y la producción de la tierra (*die Herstellung der Erde*) como los dos momentos estructurales del ser de la obra dan cuenta de las dos facetas de la experiencia de choque: la constitución de una estructura semántica (en la que todavía, por decirlo así, funciona la estrategia de la ingeniería inversa) y al mismo tiempo el retraimiento de la obra, su fracaso semántico o su resistencia a la interpretación.

Es curioso que el punto de vista de la producción (*Herstellung*) se le imputa, en "Der Ursprung des Kunstwerkes", no a una subjetividad práctica, sino a la resistencia de la obra, a lo que podríamos llamar, la opacidad de los entes. Su rol semántico es estrictamente negativo, produce sentido bajo el modo del retraimiento, caracteriza lo que Heidegger llama la no-verdad.

Bibliografía y siglas

1. Obras de Heidegger

1.1 Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923):

-(GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1999).

-(GA 58) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1992).

-(GA 59) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (1993).

-(GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).

-(GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).

-(GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).

1.2. Marburger Vorlesungen (1923-1928)

-(GA 17) *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).

-(GA 18) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (2002).

-(GA 19) *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1992).

-(GA 20) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).

- (GA 21) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).
- (GA 22) *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1993).
- (GA 24) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1997).
- (GA 26) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1990).

1.3. Textos editados fuera de la edición de las obras completas:

- (AK) „Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen» (1919-1921)“ en Heidegger M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, (1996).
- (BZ) *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (1995).
- (NB) *Interprétations phénoménologiques d' Aristote*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress (1992).
- (PhuTh), „Phänomenologie und Theologie“ en M. Heidegger *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1996).
- (SuZ) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (1986).
- (UK) „Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)“ en Heidegger M., *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, (1994).
- (ZSD) *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer (1998).
- (BAKL), „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Lowith“ en Pöggeler O. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1990).

1.4. Textos de las Freiburger Vorlesungen (1928-1944)

- (GA 27), *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (1996).

2. Bibliografía

AGAMBEN, G.

-2002, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos.

AUSTIN, J. L.,

-1990, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Piados.

BAJTÍN, M.

-1997 "Hacia una filosofía del acto ético" en Bajtín *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*, Barcelona, Anthropos.

-2002, *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo XXI.

BENVENISTE, E.

-1995^a, "Estructura de las relaciones de persona en el verbo" en E. Benveniste *Problemas de Lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI.

-1995^b, "La naturaleza de los pronombres" en E. Benveniste *Problemas de Lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI.

-1995^c, "De la subjetividad en el lenguaje" en E. Benveniste *Problemas de Lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI.

-1995^d, "Los verbos delocutivos" en E. Benveniste *Problemas de Lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI

-1995^e, "Filosofía analítica y lenguaje" en E. Benveniste *Problemas de Lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI.

-1995^f, "Los niveles del análisis lingüístico" en Benveniste E. *Problemas lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI.

-1995^g, "El lenguaje y la experiencia humana" en Benveniste *Problemas de lingüística general I*, Madrid, Siglo XXI".

-1995^h, "Forma y sentido del lenguaje" en Benveniste E. *Problemas de lingüística general II*, Madrid, Siglo XXI.

- 1995i, "Estructura de la lengua y estructura de la Sociedad" en E. Benveniste *Problemas de lingüística general II*, Madrid, Siglo XXI.
- 1995j, "Semiología y sentido de la lengua" en Benveniste E. *Problemas de lingüística general II*, Madrid, Siglo XXI.
- 1995k, "El aparato formal de la enunciación" en Benveniste E. *Problemas de lingüística general II*, Madrid, Siglo XXI.

BECKER, O.

- 2002, „*Vier Briefe an Martin Heidegger*“, en Gethmann-Siefert A. und Mittelstrass J. (Hrsg.), *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, Wilhlem Fink.

BÜHNER, K.,

- 1999, *Sprachtheorie*, Stuttgart, Lucius & Lucius UTB.

CARMAN T.,

- 2002, "Was Heidegger a Linguistic Idealist?" en *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 45, N° 2, June.
- 2003, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, Cambridge.

COMRIE, B.

- 1989, *Universales del lenguaje y tipología lingüística*, Madrid, Gredos.

CORIANO, P. L.,

- 1998, „Die formale Anzeige und das Ereignis“, *Heidegger Studies*, Vol 14, Berlin, Dunker & Humblot.

COURTES J.,

- 1997, *Análisis semiótico del discurso. Del Enunciado a la enunciación*, Madrid, Gredos

ECO, U

- 1995, *Interpretación y sobreinterpretación*, Londres, Cambridge University Press.

FIGAL, G.,

-1996, „Vollzugssinn und Faktizität“ en Figal G., *Der Sinn des Verstehens*, Reclam, Stuttgart, 1996.

-2000, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum, Weinheim, 2000.

FONTANILLE, J.

-1998 *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM.

FRAWLEY, W.,

-1992, *Linguistic Semantics*, Hillsdale-New Jersey-Hove-London, Lawrence Erlbaum Associates.

GETHMANN, C. F.

-1986-987, „Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu «Sein und Zeit»“ en Rodi F (Hrsg.) *Dilthey-Jahrbuch*, Band 4 (1986-1987), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

-2002, „Hermeneutische Phänomenologie und Logischer Intuitionismus. Zu O. Beckers Mathematische Existenz“, en Gethmann-Siefert A. und Mittelstrass J. (Hrsg.), *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*, Wilhem Fink.

GREIMAS, A.

-1987, *Semántica Estructural. Investigación Metodológica*, Madrid, Gredos.

GREIMAS, A. y COURTES J.

-1990, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.

-1991, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje II*, Madrid, Gredos.

GREISCH, J.

-1994, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, P.U.F., Paris.

-2000, *L'Arbre de vie et L'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf.

HUSSERL, E.

-1992, *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Meiner.

KELKEL, L

-1980, *La légende de l'être, langage et poésie chez Heidegger*, Paris Vrin.

KIESIEL, TH

-1993, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press.

-1996 „L'indication formelle de la facticité: sa genese et sa trasformation“, in Cortine J. F (Hrsg), *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J Vrin.

-1997, „Die formale Anzeige : Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen auf der Wandtafel“, in: Happel, Markus: *Heidegger - neu gelesen*. Würzburg : Königshausen und Neumann.

KLAUSEN, S. H.

-1997, *Verfahren oder Gegebenheit. Zur Sinnfrage in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Tübingen, Attempto.

LAFONT, C

-1997, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza.

LOHMANN, J

-1948, „M. Heidegger ontologische Differenz und die Sprache“, Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsbildung I.

-1949, „Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache“, Lexis II. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsbildung.

-1965, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin, Duncker & Humblot.

MACANN, CH.,

-1992, "Genetic phenomenology: towards a reconciliation of transcendental and ontological phenomenology" en Ch. Macann (Ed.) *Martin Heidegger. Critical Assessments*, London-New York, Routledge. Volume I: Philosophy.

MÜLLER-LAUTER, W.,

-1970, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter.

NIELSEN, K. H.,

-1979, "De la production du sens: Heidegger et la sémiotique" en *Semiotica*, Vol. 17.

OUDEMANS, TH.,

-1990, „*Heideggers Logische Untersuchungen*“, Heidegger Studies, Vol 6, Berlin, Dunker & Humblot.

PARRET, H.,

-1976, „Pragmatique des modalités“ en *Langage* 10, pp. 47-62

1980, „Pragmatique philosophique et epistemologie de la pragmatique. Connaissance et Contextualite“ en AA.VV. *Le Langage en Contexte. Etudes philosophiques et linguistiques de pragmatique*, Amsterdam, John Benjamins.

-1983, „La Enonciation en tant que déictisation et modalisation“ en *Langage* 70, pp. 83-97.

-1987, *Prolégomènes à la théorie de l' énonciation. De Husserl à la pragmatique*, Berne-Frankfurt a.M.-New York-Paris, Peter Lang.

-1987, „La enunciación y su puesta en discurso. Dos nociones de diccionario“ en *Cruzeiro Semiótico* N° 6, Enero (traducción por Corina García Gonzalez).

-1993, *Semiótica y Pragmática*, Buenos Aires, Edicial.

-1995, „Decir las propias pasiones“ en *De la semiótica a la estética*, Buenos Aires, Edicial.

PINKER, S.

-2000, *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Ediciones Destino.

TODOROV, T.

-2003, *La conquista de America. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.

RAFFOUL, F.

-1999, *Heidegger and the Subject*, New York, Humanity Books.

RÈCANATI, F.,

-1981, *La transparencia y la enunciación. Introducción a la pragmática*, Buenos Aires, Edicial.

SEARLE, J. S.

-1994, *Actos de Habla*, Madrid, Cátedra.

TAYLOR, CH.

-1996, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Piados.

VAN DIJK, R. J. A,

-1990, “Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger”, *Heidegger Studies*, Vol 7, Berlin, Dunker & Humblot.

VANDEVELDE, P,

-1993a, *Être et discours. La question du langage dans l'itinéraire de Heidegger (1927-1938)*, Gembloux, Classe des Lettres,.

-1993, “L'oeuvre d'art comme discours. Heidegger et la question de la discursivité” en *Heidegger Studies*, Vol 9, Berlin, Dunker & Humblot.

-2001, „Deux Paradigmes du rôle du langage dans la formation du sens: John Searle et Martin Heidegger“, en *Existencia*, Vol XI, 2001, Budapest, Fasc. 1-2.

VAN PEURSEN, C. A.

-1971, *Wirklichkeit als Ereignis. Eine deiktische Ontologie*, Freiburg/München, Alber, 1971)

VOLOSHINOV, V.

-1992, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.

VON HERRMANN, F. W.

-1985, F. W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

-1987, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, Band I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

-1991, „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur Zweiten Hälfte von „Sein und Zeit“, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

-1994 *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

-2000, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

VON HUMBOLDT, W.

-2002 *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, en Von Humboldt, *Werke III: Schriften zur Sprachphilosophie*, Paderborn/München/Zürich, UTB.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas