

Acerca de las fronteras del lenguaje: las dificultades de la analítica existencial en el desarrollo proposicional del ser

Esteban LYTHGOE

Recibido: 29 de marzo de 2005

Aceptado: 25 de abril de 2005

Resumen

La analítica existencial toma como manifestación lingüística de partida a la proposición. Sin embargo, en la medida en que Heidegger intentaba establecer los fundamentos ontológicos de la lógica, no permaneció dentro de esta esfera. El presente escrito analiza de qué manera la elección de este punto de partida influyó en el derrotero de este filósofo. En primer lugar describiremos el proceso de *ontologización* que establece de qué manera toda articulación lingüística se funda en una referencialidad pre-lingüística. En segundo paso nos estudiaremos en el problema de *las fronteras del lenguaje*, esto es, el modo en que Heidegger describe aquello que como condición de posibilidad de todo lenguaje proposicional no puede ser descrito proposicionalmente. Nos adentraremos a la indicación formal como posible metodología para llevar a cabo una ontología que evite la ontificación y la objetivación. Para concluir nos detendremos en los obstáculos metalógicos que presenta esta propuesta, y evaluaremos las consecuencias que supone para el desarrollo de una ontología.

Palabras clave: Analítica existencial, proposición, fronteras del lenguaje, indicación formal.

Abstract

The existential analysis' linguistical point of departure is proposition. However, Heidegger did not stay in the logical sphere, because he wanted to establish its ontological foundation. This paper studies how the election of this point of departure

affected in his philosophy. In first place, we will describe the *ontologization process* which shows how every linguistic articulation is prelinguistic founded. In second place, we will study the problem of the *limits of language*, that is, the way in which Heidegger describes that as condition of possibility of every propositional language cannot be described propositionally. We will consider the formal indication as a possible ontological methodology, which does not fail in ontification or objetivation. We will finish showing the metalogical obstacles of this proposal, and evaluate its consequences for an ontological development.

Keywords: existential analysis, proposition, limits of language, formal indication.

1. Lógica y ontología

Martin Heidegger es un filósofo sobre el cual aún hoy en día existen posiciones polarizadas. Para sus detractores su obra, en tanto compendio de sin sentidos, puede ser considerada como el paradigma de la mala metafísica. Sus seguidores, en cambio, lo toman como un ejemplo sobre la necesidad de buscar alternativas al pensamiento tradicional que no oculte al ser y permita solucionar las terribles consecuencias que ha traído aparejado este tipo de pensamiento. A pesar de ello, hay algo en que coinciden ambas líneas exegéticas y es en ubicar a este filósofo en las antípodas de todo pensamiento logicista. Sus múltiples críticas a esta rama del conocimiento, particularmente a partir de los años treinta, permiten sustentar esta afirmación. Paradójicamente, sus comienzos estuvieron fuertemente ligados con la lógica, fundamentalmente debido a sus estrechos vínculos con las *Investigaciones lógicas* de Husserl y la filosofía de Aristóteles. Como ya ha sido señalado por J. N. Mohanty desde su disertación de 1914 y hasta su curso de 1929/30, "...el propio acceso de Heidegger a los problemas de la ontología y la metafísica han sido determinados por su reflexión sobre la lógica."¹ A pesar de que durante el período mencionado el filósofo reconoce otras manifestaciones lingüísticas diferentes a la proposición, como son el caso de las órdenes, peticiones, etc., considera a ésta como la modalidad por excelencia del discurso y, por lo tanto, se constituye en el centro de sus análisis lingüísticos. El motivo de dicha primacía se debe ante todo a su propiedad de ser verdadera o falsa, esto es, a su capacidad de hacer patente aquello que se habla, que es lo que distingue los sonidos animales de las voces articuladas humanas. A diferencia de la percepción, que no puede encubrir, sino cuanto mucho *no*-percibir, la capacidad sintética de la proposición no sólo es la condición de posibilidad de la verdad

¹ Mohanty, J. N. (1992), p. 93. cf. tb. Fay, T. A. (1991), pp. 1-23.

sino también de la falsedad. Según nos lo explica el propio Heidegger, “el ‘ser verdad’ del *lógos* como *alétheien* quiere decir: en el *légein* como *apofáinestai*, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como no-oculto (*alethés*). Igualmente quiere decir el ‘ser falso’, *pseudestai*, lo mismo que engañar en el sentido de encubrir: poner algo ante algo (en el modo del permitir ver) y hacerlo pasar *por* algo que ello *no* es.”² Aún cuando la proposición esté constituida por otros elementos, como los nombres y los verbos, ella es la instancia fundamental: “*Hónoma* y *réma* sólo pueden surgir como modificaciones del *lógos* original.”³ Esta preeminencia de la proposición dio lugar a que, durante el período de Marburgo, Heidegger estuviera al tanto de los desarrollos lógicos de su época, y reconociera los aportes de Frege, Russell, Whitehead, Meinong y Bolzano, entre otros. Sin embargo, a diferencia de sus colegas, no se satisfizo con permanecer dentro de la esfera de la lógica, pues desde ahí no se encuentra en condiciones de descubrir sus fundamentos. T. Fay señala que “desde su punto de vista, la lógica simbólica y la formalización no alcanzan al último fundamento de los problemas lógicos. Permanece en el nivel de las matemáticas, mientras que para Heidegger las preguntas más profundas conciernen al orden de fundamentación. Los conceptos y métodos de la lógica simbólica no pueden dar cuenta de los problemas de la lógica en su nivel más profundo.”⁴

El objetivo del presente escrito consiste en analizar de qué manera afectó al pensamiento de este filósofo el haber tomado a la proposición como la manifestación lingüística por excelencia. En una primera instancia describiremos brevemente el proceso de *ontologización* de la lógica que se lleva a cabo en la analítica existencial. Lo que sostiene el autor de *Ser y tiempo* es que toda articulación lingüística se funda en una referencialidad pre-lingüística. A esta última se la puede catalogar de lenguaje en un sentido amplio y no heideggeriano, y en tanto tal, se podrían comparar estos planteos con los de los pragmatistas. Con todo, el objetivo de Heidegger no ha sido el de quedarse en esta afirmación sino el de describir las condiciones de posibilidad de dicha referencialidad. Este paso hacia lo que podríamos denominar junto con R. Rorty, la *frontera del lenguaje*, nos introduce en lo que constituye el centro de nuestro interés y que consiste en establecer de qué manera se busca describir aquel fenómeno que es el fundamento de todo lenguaje y que, por lo tanto, no puede ser descrito en palabras. Nos adentraremos a la indicación formal como posible metodología para llevar a cabo una ontología que evite toda ontificación, esto es, confundir el ser con algún ente, y toda objetivación, o sea, que a lo largo de su tematización devenga un objeto más de estudio. Para concluir nos detendremos en los obstáculos metalógicos que presenta esta propuesta, y evaluaremos las consecuencias que supone para el desarrollo de una ontología.

² Heidegger, M. (1927), p. 43-44, 56, 33.

³ Heidegger, M. (1923/4), p. 19.

⁴ Fay, T. A. (1991), p. 3, cf. tb. Mohanty, J. N. (1992), p. 97.

2. La ontologización de la lógica

Como mencionamos más arriba, lo que aleja a Heidegger de la tradición logista es su intención de encontrar un fundamento de la lógica en la ontología, en un proceso al que Volpi denomina *ontologización*.⁵ Dicho proceso consiste en retrotraer los elementos lingüísticos a su condición de posibilidad pre-lingüística. Basándose en *Sobre la interpretación* de Aristóteles, el filósofo alemán toma como punto de inicio a las predicaciones copulativas, como, por ejemplo, “esta mesa es negra”. Toda predicación es o una afirmación o una negación, y tanto una como la otra tienen la capacidad de descubrir o encubrir al ente sobre el que se habla. Pese a que existe un nexo entre ambos pares, el mismo no es término a término. Afirmar no supone necesariamente un descubrimiento, así como la negación tampoco implica un ocultamiento. Es posible ocultar o descubrir tanto por medio de una afirmación como por una negación. Ahora bien, lo que hace la afirmación y la negación no es otra cosa que juntar o separar el ente del que se habla con otros entes o atributos. De modo que, a los dos pares antes mencionados, le debemos añadir un tercero que consiste en unir y separar. Heidegger le reconoce a Aristóteles el haber fundado los otros dos pares en esta último. “Juntar y separar se encuentran antes que el afirmar y el negar como condición de su posibilidad y como condición de posibilidad de encubrir y descubrir.”⁶ A diferencia de la relación anterior, donde tanto la negación como la afirmación descubren o encubren pero no ambos a la vez, toda proposición es a la vez juntar y dividir. “Aristóteles vio de un modo más radical: todo *logos* es *síntesis* y *diéresis* al par, no o lo uno – digamos como ‘juicio afirmativo’ – o lo otro – como ‘juicio negativo’. Toda proposición es, por el contrario, ya sea afirmativa o negativa, verdadera o falsa, con igual originalidad *síntesis* y *diéresis*. El indicar es juntar y dividir. Sin embargo, Aristóteles no llevó la cuestión analítica hasta hacer de ella este problema: ¿qué fenómeno es el que dentro de la estructura del *logos* permite y exige caracterizar toda proposición como *síntesis* y *diéresis*.”⁷ En síntesis, si bien se destaca al estarigita el haber descubierto la importancia de la síntesis y la diéresis en la articulación de una proposición, se le reprocha el haber permanecido en este punto y no haber indagado acerca de aquello que permite que toda proposición sea a la vez síntesis y diéresis, pues le hubiera permitido llevar a cabo el salto de un análisis lógico de la proposición a uno de tipo ontológico.

El pasaje de la lógica a la ontología se apoya en la *estructura del como*. Según se explica, el fenómeno que Aristóteles pretendió explicar a través de las estructuras del unir y el separar es lo que Heidegger denomina *como apofántico*. Estas estructuras pretendían fundamentar cómo era posible que en una proposición ‘algo

⁵ Cf. Volpi, F. (1996), p. 37.

⁶ Heidegger, M. (1925/6), p. 140.

⁷ Heidegger, M. (1927), 177-8, 182, 159.

fuera descubierto como algo'. Lo que el estarigita no observó es que una proposición es una manifestación derivada y cristalizada de otro fenómeno más originario: el *como hermenéutico existenciarlo*⁸. La expresión de una proposición conduce a una serie de modificaciones en este fenómeno que lo alteran de manera esencial. La tradición ha errado su camino al limitar su interés a la manifestación derivada. La lógica sólo se podrá justificar una vez que se haya descrito esta instancia originaria.

En sus primeros escritos acerca de la lógica Heidegger se coloca en una posición antipsicologista junto con Husserl y Frege, pues considera que el psicologismo no logra comprender la naturaleza de la realidad lógica, ya que al buscar su génesis en lo psicológico confunde un ámbito con el otro.⁹ Tras haber rechazado la vía psicologista, al filósofo le quedan otras tres alternativas sobre las cuales basar las condiciones de posibilidad de la validez lógica: a. buscar sus fundamentos trascendentales en la estructura de la conciencia, al estilo Kant o Husserl; b. establecer dichos fundamentos a partir de la estructura del mundo, *more* metafísica platónica; c. indagar en la relación intencional del ser humano con el mundo. Heidegger se inclinará por esta última alternativa en lo que Mohanty denomina *tesis hermenéutica*.¹⁰ La misma consiste en reunir como un todo dos elementos fundamentalmente diferentes. Por una parte, se encuentra lo que Mohanty llama la vía metafísica, que consiste en el análisis de lo que en el § 12 de *Ser y tiempo* se dio en llamar el ser-en, consistente en la redefinición del ser humano como *Dasein* y sus implicaciones en su modo de ser-en-el-mundo. Por la otra, está la vía práctica, centrada en la definición que se da de mundo. En la medida en que tratamos a los entes primeramente como útiles y luego como objetos, el filósofo plantea la primacía de las relaciones frente a una concepción del valor intrínseco del ente. El ente no vale por lo que es en sí, sino por el haz de relaciones que lo ligan con los otros entes.

Las loas de R. Rorty a la hermenéutica heideggerina se centran específicamente en este último aspecto, pues al haber establecido la prioridad ontológica del ser-a-la-mano por sobre el ser-ante-los-ojos, ha puesto en evidencia el hecho de que algo vale no por lo que es en sí sino por su ser en relación.¹¹ Esta tesis, explica, permite reforzar las posiciones naturalistas contra las fundacionistas. En efecto, tradicionalmente la filosofía ha contrapuesto entidades de bajo nivel o de tipo B y de tipo A. Mientras las primeras necesitan ser fundadas pero no pueden ser fundamentos de nada, las segundas explican a las primeras pero ellas mismas no pueden ser expli-

⁸ Cf. Heidegger, M. (1927), p. 167, 173, 149: "La articulación de lo comprendido en el acercarse interpretativamente los entes siguiendo el hilo conductor del 'algo como algo' es *anterior* a toda proposición temática sobre ellos."

⁹ Cf. Fay, T. A. (1991), p. 5.

¹⁰ Cf. Mohanty, J. N. (1992), p. 108

¹¹ Cf. Rorty, R. (1993), p. 339: "...the young Heidegger had no explicit doctrine of things that cannot be put into words, of *das Unaussprechliche*. Dasein was linguistic through and through, just as it was social through and through."

cadras o contextualizadas. Dentro de este último grupo se encontrarían las formas platónicas, las categorías kantianas o los objetos lógicos de Russell. Para Rorty, el hecho de que un ente sólo se explique a partir de su relación con otros apoyaría su tesis naturalista frente a los fundacionistas de que no existe una condición de posibilidad no causal. En este sentido, la primer parte de *Ser y tiempo* podría ser comparada con la obra del segundo Wittgenstein, en el sentido en que, en lugar de buscar principios incondicionados para explicar la realidad cotidiana, "...ambos dejan de lado la presunción que la filosofía debe explicar lo no oculto sobre la base de lo oculto, y que debería explicar la disposicionalidad y relacionabilidad sobre la base de algo intrínsecamente no disponible ni relacionable."¹² Como contracara de este reconocimiento, este intérprete reprocha que el desarrollo intelectual de Heidegger, inverso al de Wittgenstein, lo haya conducido a una reificación del lenguaje.

Frente a lo que hemos venido desarrollando, se observa que el reconocimiento de Rorty a Heidegger surge a partir de una lectura sesgada y fuera de contexto. En primer lugar no comparto la tesis que la concepción heideggeriana del lenguaje sea instrumentalista.¹³ Si tomamos el concepto de lenguaje en sentido amplio en el que se abarca a la referencialidad ante-predicativa, no se puede sostener que éste sea simplemente un instrumento, que sólo sirve para comunicar y ordenar nuestra aprehensión previa de la realidad. Sólo excluyendo a la referencialidad del ámbito lingüístico, es posible concebir al lenguaje como un útil o como una cosa ante-los-ojos despedazable¹⁴. Si este fuera el sentido del lenguaje, entonces, Rorty no podría sostener que el *Dasein* es lingüístico de cabo a rabo.¹⁵ Por otra parte, este intérprete también saca de contexto los planteos heideggerianos de la referencialidad al omitir lo que hemos denominado más arriba la *vía metafísica*. Para hacerlo no sólo se desvincula la primera sección de *Ser y tiempo*, de la segunda sección, hecho explícitamente asumido por Rorty, sino también de su introducción. Heidegger coincide con el pragmatismo que cotidianamente nos encontramos con útiles que nos remiten uno a otro, pero la analítica existencial no se conforma con esta afirmación. Su proyecto consiste, antes bien, en desarrollar una vía para superar la actitud inmediata ante los entes para descubrir y describir al fenómeno que lo fundamenta.

En lo que sigue analizaremos la propuesta metodológica de la analítica existencial para describir al ser sin ontificarlo ni objetivarlo. En un primer paso, nos centraremos en el concepto de *formalización* como vía para superar lo que hemos denominado *la trampa de la ontificación*. Compararemos la solución propuesta por Husserl con la de Heidegger y los motivos de sus diferencias. Esto nos conducirá al

¹² Rorty, R. (1993), p. 348.

¹³ Cf. Rorty, R. (1993), p. 339: "By contrast, the pragmatist young Heidegger, the philosopher of inescapable relationality (*Bezüglichkeit*), had been content to let them [the sentences] be tools."

¹⁴ Cf. Heidegger, M. (1927), p. 180, 184, 161.

¹⁵ Cf. nota 11.

concepto de *indicación* como vía para escapar de la *objetivación*. Seguidamente, retornaremos hacia algunas de las objeciones planteadas por Rorty al fundacionismo, pues *grosso modo* son análogas a las que se le presentan a Heidegger en su desarrollo de la analítica existencial. Esto nos conducirá, por último, a señalar algunas de las vías alternativas para evitar caer en dichas dificultades.

3. La indicación formal como modo de evitar la ontificación y objetivación

La ontología de Heidegger se basa en la obra de varios filósofos, entre los que se encuentra su mentor E. Husserl. Entre los descubrimientos que retomará de este último se encuentran el carácter esencialmente relacional con el que la *intencionalidad* define a la conciencia, el carácter *intuitivo* de la aprehensión de las categorías, sean estas esencias o formas, y la anterioridad en el orden de la constitución del ser del *a priori*. Sin embargo, el mayor de todos sus aportes a la analítica existencial es, sin lugar a duda, el fundamento metodológico que le proporciona. La fenomenología es el marco para el planteo y desarrollo de la pregunta acerca del sentido del ser; a punto tal que en *Ser y tiempo* se admite que “las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre la base puesta por E. Husserl, con cuyas *Investigaciones Lógicas* hizo irrupción la fenomenología.”¹⁶ Heidegger supera las discrepancias metodológicas que pudieran producirse a raíz de las diferencias en los fenómenos tematizados formalizando el concepto ‘fenomenología’. Este paso le permite sostener que el método no predetermina el objeto a investigar, sino que, a la inversa, éste diseña el procedimiento metodológico. La fenomenología así considerada se limita a establecer *que sólo* pueden tratarse los fenómenos, esto es, aquello que se muestra por sí mismo, y *el modo en que* se lo debe hacer, esto es, por medio de descripciones. Ambos componentes son reunidos en la máxima: ‘¡a las cosas mismas!’.

Desde la perspectiva del autor de *Ser y tiempo* los entes no son ni pueden ser el objeto de estudio de la filosofía, sino que sólo lo puede ser aquello que les da sentido, es decir, el ser¹⁷. Dicho con sus propias palabras, “*el ser es el más propio y único tema de la filosofía.*”¹⁸ La intuición categorial le permite sostener que, en tanto se muestra por sí mismo, el ser es un fenómeno y, en consecuencia, pasible de

¹⁶ Heidegger, M. (1927), p. 49, 61, 38.

¹⁷ Con relación a la posición multiplicidad de regiones del ser y la unidad de la idea de ser, cf. Heidegger, M. (1928), p. 192: “Der Titel ‚Sein‘ ist in dieser Weite, daß er alle möglichen Regionen umspannt, gemeint. Das Problem der regionalen Mannigfaltigkeit des Seins aber schließt in sich, gerade wenn es universal gestellt wird, die Frage nach der Einheit dieses allgemeinen Titels ‚Sein‘, nach der Weise der Abwandlung der allgemeinen Bedeutung ‚Sein‘ zu den verschiedenen regionalen Bedeutungen. Das ist das Problem der *Einheit der Seinsidee und ihrer regionalen Abwandlungen*.”

¹⁸ Heidegger, M. (SS 1927), p. 15. Cf. tb. Heidegger, M. (1921/2), p. 58 : “das Sein, der Seinsinn, ist das philosophisch Prinzipielle jedes Seienden...”

ser analizado fenomenológicamente. Su mayor obstáculo es cómo tematizarlo sin caer en las dos trampas que afectaron a sus predecesores: la ontificación y la objetivación. Ya desde el inicio de *Ser y tiempo* es claro el intento de evitar caer en la ontificación, para lo cual prescinde de categorías materiales y, en su lugar, nos remite a estructuras formales. “El ‘ser’ es el ‘más universal’ de los conceptos.”¹⁹, pero dicha universalidad no hace referencia al género más abstracto: “...la ‘universalidad’ del ‘ser’ no es la del *género*. El ‘ser’ no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados ‘estos con arreglo a los conceptos de género y especie: *oute to on géno*s. La ‘universalidad’ del ser es ‘*superior*’ a toda universalidad genérica. El ‘ser’ es, según el término de la ontología medieval, un ‘*transcendens*’.”²⁰ Esta observación nos remite a la distinción husserliana entre regiones materiales y formales y los métodos de aprehensión de sus estructuras fundamentales. Según explica el creador de la fenomenología todas las ciencias fácticas están articuladas según regiones materiales. Cada una de estas regiones se encuentra regida por un género material supremo, que es el punto en el que la abstracción material alcanza su grado máximo, y se constituye en el objeto de estudio una ontología material particular. Más allá de las regiones materiales nos encontramos con otra región cualitativamente diferente: la región formal. Pese a las aparentes similitudes, la región formal: “...no es propiamente hablando una región, sino la forma vacía de la región en general...”²¹. Por lo tanto, todas las ontologías materiales se le subordinan.

Las estructuras fundamentales de cada región material son aprehendidas por medio de la *generalización*, que da cuenta acerca de *qué* es algo. Este proceso da lugar a una paulatina abstracción que permite ordenar y clasificar los distintos conceptos en géneros y especies: “toda esencia, sea material o vacía (y por tanto puramente lógica) se ubica en una *escala de generalidad y de especialidad* que posee necesariamente dos límites que nunca coinciden. Descendiendo por esta escala llegamos a las *diferencias específicas de grado más bajo*, o dicho de otro modo, a las *singularidades eidéticas*; al remontarla y, tras atravesar todas las esencias específicas y genéricas, llegamos a un *género supremo*”²². El contenido material arraiga a lo generalizado a una región material determinada. Uno puede decidir de acuerdo a qué criterios llevará a cabo la abstracción, pero una vez que una dirección organizativa es asumida, debe ser mantenida hasta el final; no es posible pasar de una dirección a otra. El género material supremo es la instancia más abstracta que se puede lograr por medio de la generalización. Para continuar con el proceso de abstracción se vuelve preciso recurrir a la *formalización*. Este proceso implica vaciar a una proposición de contenido, y, por lo tanto, liberarla de cualquier materialidad. En

¹⁹ Heidegger, M. (1927), p. 12, 26, 3.

²⁰ Heidegger, M. (1927), p. 12, 26, 3.

²¹ Husserl, E. (1913), p. 39.

²² Husserl, E. (1913), p. 47.

este sentido, el análisis formal nos permite acceder a los principios de la *objetividad en general*. Este proceso carece de un orden de escala como se da entre géneros y especies, y es posible realizarlo independientemente del grado de abstracción de la proposición tratada. Lo formalizado no responde a la pregunta acerca de *qué* es algo; en su lugar, da cuenta del sentido relacional de la proposición, a *cómo* son sus relaciones.

En la medida en que el ser es un *trascendens* no puede ser aprehendido por medio de la ideación, pues implicaría mantenerlo ligado a una cierta región material, es decir, se lo ontificaría. La única manera de escapar a la regionalidad es recurriendo a la formalización como alternativa metodológica. De hecho, este punto da lugar a una dificultad que certeramente diagnostica Henry Philipse. Este intérprete observa que “como el ‘ser’ es una categoría formal, Heidegger debería haberse inclinado a una lógica formal y a una ontología formal a fin de responder su pregunta sobre el ser, así debería haber pensado Husserl. Dado que Husserl concibió a la lógica y la ontología formal como neutrales, debería haber considerado un serio error por parte de Heidegger el querer resolver el problema del ser primariamente por medio de un análisis de la existencia humana, esto es, elaborando una ontología regional específica. ¿Por qué, entonces, Heidegger no aplicó la distinción entre ontología formal y ontologías materiales como una base para elaborar su pregunta del ser?”²³ Frente a esta observación cabe responder que el hecho de que el autor de *Ser y tiempo* no haya desarrollado esta distinción de la misma manera en que lo hizo su mentor, no significa necesariamente que no la haya tenido presente. Como hemos venido viendo, en este caso dichos planteos se tuvieron en cuenta, pero existen ciertas diferencias en los supuestos de base de ambos filósofos que llevaron a que la analítica existencial se alejara de la fenomenología.

Durante su curso de invierno de 1920-21, *Introducción en la fenomenología de la religión*, durante el desarrollo de la distinción entre formalización y generalización, se analizan las implicaciones filosóficas de la formalización tal como es concebida por Husserl. Como mencionamos más arriba, la formalización no establece una escala material ni queda restringido a una región material determinada. Las estructuras que surgen de abstraer el contenido material son precisamente las estructuras propias de la objetividad en general.²⁴ Ahora bien, y esto es la objeción de Heidegger, en la medida en que la formalización nos limita a la región de la objetividad, y *categoriza* a toda variación de la misma como objetual, hay una regionalización *en sentido amplio*: “la determinación se desvía de la materialidad del objeto, trata al objeto desde la perspectiva en que está dado; es determinado *como apre-*

²³ Philipse, H. (1998), p. 111.

²⁴ Cf. Husserl, E. (1913), p. 40: “Partamos de la ontología formal (siempre identificada a la lógica pura siguiendo su extensión más basta y elevada así a las proporciones de la mathesis universales); es, lo sabemos, la ciencia eidética del objeto en general.”.

hendido; como aquello *hacia donde* se dirige la referencia cognoscitiva”²⁵. Lo que se busca entonces es huir de esta categorización. Los planteos acerca del ser deben ser formales sin identificarse por ello con la formalización matemática.

Detrás de la objeción a la objetivación nos encontramos con uno de los puntos centrales de la distancia entre Heidegger y Husserl y es la relación entre filosofía y ciencia. Ambos filósofos coinciden en que el científico limita sus investigaciones a la región material que le concierne, dejando de lado aquellas cuestiones que se encuentran a la base de su actividad.²⁶ El proyecto husserliano de la ontología formal consiste justamente en abordar estas problemáticas fundamentales pero no tratadas por los científicos: “Ahora bien, con esto queda señalada la esfera de una disciplina nueva, y, como veremos pronto, compleja, disciplina cuya peculiaridad consiste en ser ciencia de la ciencia y que podría llamarse ‘teoría de la ciencia’ en el sentido más señalado de esta palabra.”²⁷ Para Heidegger, en cambio, *la filosofía no es una ciencia*: “la ciencia es en principio diferente a la filosofía.”²⁸ Es cierto que tanto en *Ser y tiempo* § 7 C como en los *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger califica a la ontología de ciencia²⁹. Sin embargo, cuando se realiza esta calificación, se toma al término ‘ciencia’ en un sentido amplio, que implica un modo de describir y descubrir los entes. Así encontramos las siguientes acepciones: “Ciencia ‘de’ los fenómenos quiere decir: *tal forma* de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente.”³⁰ y “la ciencia es un modo de descubrimiento. El reconocimiento tiene el carácter fundamental de desvelamiento. El estado de desvelado de algo lo caracterizamos como verdad.”³¹ Esta acepción no debe confundirse con ciencia en sentido estricto, es decir, en tanto modo teórico de relacionarse con los entes. Incluso, aún cuando califica a la ontología de ciencia, explícitamente sostiene la diferencia esencial entre las ciencias ópticas, cuyo horizonte de descubrimiento es el ser, y la ontología, que se proyecta en la temporalidad. Calificar a la filosofía de científica supone perder de vista sus peculiaridades cognoscitivas y metodológicas³². A diferencia de los científicos que dan por válida su metodología y la región de entes estudiada, la *inseguridad fundamental* propia de

²⁵ Heidegger, M (1921), p. 61.

²⁶ Cf. Husserl, E. (1900/01), p. 38: “Ni siquiera el matemático, el físico o el astrónomo necesita llegar a la intelección de las últimas raíces de su actividad, para llevar a cabo las producciones científicas más importantes...” y Heidegger, M. (1921), p. 7: “los investigadores nunca se interesan tanto por las preguntas introductorias como por los auténticos, concretos problemas científicos.”

²⁷ Husserl, E. (1900/01), p. 41.

²⁸ Heidegger, M. (1921), p. 9.

²⁹ Cf. Heidegger, M. (1927), p. 45, 57, 34 y Heidegger, M. (SS 1927), p. 460.

³⁰ Heidegger, M. (1927), p. 45, 57, 34.

³¹ Heidegger, M. (SS 1927), p. 455.

³² Cf. Heidegger, M. (1921/2), p. 46.

los filósofos los obliga a volver constantemente sobre los principios³³. De este modo, la filosofía se encuentra en condiciones de determinar qué es la ciencia, pero no existen explicaciones científicas acerca de qué sea la filosofía. “En este sentido, la filosofía es *ontología* principal [*prinzipielle Ontologie*], y lo es de un modo que las ontologías regionales, mundanas, determinadas, singulares reciben el fundamento y el sentido de sus propios problemas de la ontología de la facticidad.”³⁴.

Las notorias diferencias respecto de la relación entre ciencia y filosofía llevan, entonces, a respuestas totalmente contrapuestas acerca de si la formalización en el sentido tradicional perjudica o no al desarrollo de la filosofía. Desde la perspectiva fenomenológica la respuesta es claramente negativa. La forma vacía de la región formal establece las determinaciones analíticas fundamentales de la objetividad en general, en tanto que cada región material aporta las determinaciones sintéticas propias de la región. Si, por el contrario, se rechaza la posibilidad de que la filosofía sea una ciencia *sui generis*, la formalización no es sino un modo de mantener vigente esta posición, pues transforma a todo lo tematizado en ella en objeto. Desde la posición de Heidegger resulta imposible utilizar una formalización tradicional. La inseguridad fundamental de la fenomenología supone no dar por supuesto el carácter de lo estudiado, sino que lo debe mantener en vilo. En efecto, “...como la determinación formal es completamente indiferente en el contenido, es desde el punto de vista de las relaciones de los fenómenos y de su ejecución funesto – porque prescribe un sentido de relación teórico o por lo menos lo co-prescribe. Oculta el orden de la *actualización* – si posible, eso es aún más funesto – y se dirige unilateralmente al *contenido*.”³⁵

Esta formalización *sui generis* que intenta salvar a la ontología de la objetivación Heidegger la denomina *indicación formal*. Al igual que la lógica formal y la ontología formal o *mathesis universalis*, la indicación formal también tematiza a las relaciones pero desde su misma actualización. En tanto preparatorio de la *explicación fenomenológica* se constituye en una advertencia acerca de la necesidad de que el carácter de ser de las relaciones y de su actualización queden en suspenso y en un modo de evitar los prejuicios en que cayeron los acercamientos formales anteriores. *Ser y tiempo* es un análisis formal que constantemente busca evitar que se lo confunda con la formalización de tipo matemático. Podemos cotejar este punto a partir de la siguiente cita: “el plexo de referencias que como significatividad constituye la mundanidad puede tomarse formalmente en el sentido de un sistema de relaciones. Sólo hay que observar que semejantes formalizaciones nivelan los fenómenos hasta tal punto que se pierde el efectivo contenido fenoménico, principal-

³³ Cf. Heidegger, M. (1921/2), p. 61: “Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem.”

³⁴ Heidegger, M. (1992), p. 368.

³⁵ Heidegger, M. (1921), p. 63.

mente tratándose de relaciones tan ‘simples’ como las que alberga en sí la significatividad. Estas ‘relaciones’ y ‘relatos’ del ‘para’, ‘por mor de’, del ‘con qué’ de una conformidad se resisten por su contenido fenoménico a toda funcionalización matemática; tampoco son nada pensado, nada puesto únicamente en un ‘pensar’, sino relaciones en que se detiene en cada caso ya el ver-en-torno curándose-de en cuanto tal.”³⁶ Aunque esta expresión apenas si se la menciona en *Ser y tiempo*, resume en gran medida el modo en que la analítica existencial busca evitar las trampas en la que cayeron sus antecesores. Como Heidegger le explica a K. Löwith en una carta, “la indicación formal, la crítica de la doctrina habitual del *a priori*, la formalización y otras cosas parecidas, se encuentran todavía ahí [en *Ser y tiempo*] para mí, incluso si por el momento no hablo de ellas”³⁷.

Mientras para algunos intérpretes como Kisiel, “...la indicación formal es quizás el corazón y alma del Heidegger temprano.”³⁸, otros ponen en duda el carácter formal de la analítica existencial. Este es el caso de Dreyfus y Haugeland. Aún cuando coinciden en sostener que Heidegger rechaza el par esencia-existencia y recurre a la referencialidad como alternativa a la ontología tradicional, afirman que, para dar cuenta de los objetivos de *Ser y tiempo*, es preciso recurrir a las esencias y no a un análisis de tipo formal. Según nos explican, “el problema es que la *ontología*, como es concebida en los trabajos tempranos, apenas puede buscar la naturaleza interna especial de las cosas – i.e., intentar trascender la mera naturaleza fáctica de los entes y caracterizar qué es, o debería ser para ellos, sean ellos o no. La ontología, en este sentido, parece llevar inevitablemente a hablar sobre esencias”³⁹. Algunos pasajes de *Ser y tiempo* incluso parecen darles la razón. Así, por ejemplo, en la introducción misma leemos que “la primacía óntico-ontológica del *Dasein* es, pues la razón de que al *Dasein* le quede oculta su específica constitución de ser – entendida en el sentido de la estructura ‘categorial’ que le es propia.”⁴⁰ Aquí se está aplicando la expresión categoría, cuando se había establecido que no se debían recurrir a ellas para describir al *Dasein*, sino a los existenciales⁴¹. Sin embargo, como señala Von Herrmann, “la palabra ‘categorial’ está entre comillas, porque

³⁶ Heidegger, M. (1927), p. 103, 115, 88.

³⁷ Citado por Kisiel en Kisiel, T (1996), p. 205.

³⁸ Kisiel, T. (1993), p. 172. Cf. tb. p. 152: “la kairológica y la indicación formal juntos constituyen el más esencial, pero ampliamente callado, núcleo de *Ser y Tiempo* mismo.”

³⁹ Dreyfus & Haugeland, (1978), p. 231.

⁴⁰ Heidegger, M. (1927), p. 26, 40, 16.

⁴¹ Cf. Heidegger, M. (1927), p. 56, 70, 44: “Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de categorías.” En el texto del § 9 se está identificando categorías con esencias. Eso se puede corroborar con el hecho de que este parágrafo, que versa sobre las esencias y el *Dasein*, concluye identificando la pregunta ‘quién’ con los existenciales y el *Dasein* y la pregunta ‘qué’ con las categorías y los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*. Pero justamente el ‘qué es’ es la esencia, es decir, el producto de la generalización.

corresponde a la aprehensión de la constitución del ser del *Dasein* ver que sus estructuras del ser no tienen el carácter de categorías, sino de existenciales.”⁴². De hecho, Heidegger utiliza este término en otras situaciones en que su significado no es el tradicional. Así en su curso de invierno de 1925/6, al explicar el modo de predicar acerca del tiempo, sostiene que “...cuando al expresarnos usamos el giro, el tiempo es esto y esto, el tiempo es temporal, este ‘es’ tiene el significado de una *posición categorial específicamente fenomenológica*, que como dicho debe tener la estructura de una expresión mundana, cuyo sentido primario no es la indicación de algo a-la-mano, sino el dejar comprender al *Dasein*.”⁴³. Si, a pesar de estos argumentos, aún nos mantuviéramos aferrados en sostener que para llevar a cabo sus investigaciones la analítica existencialista debe recurrir a las esencias, nadie mejor que Husserl para hacernos notar la debilidad de esta posición. En efecto, al margen de la siguiente serie de cuestiones planteadas por su discípulo, “¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía?”⁴⁴, Husserl plantea las siguientes observaciones, “¿puede haber un ejemplo privilegiado en la cuestión de las esencias universales? ¿No es exactamente eso lo que está excluido?”⁴⁵. En un análisis esencialista, donde no existen lugares privilegiados, no es pertinente tomar al *Dasein* como ejemplo privilegiado. Sin embargo, el análisis formal heideggeriano, al buscar destacar las peculiaridades de cada una de las relaciones, no le resulta indiferente ni el punto de partida que se tome ni la preferencia de un ente por sobre los demás.

4. El rol de la proposición en el proceso de objetivación

Más arriba hemos calificado a las consideraciones de Rorty acerca de que los planteos de la analítica existencialista eran cercanos a la posición naturalista por él defendida de sesgadas y fuera de contexto. El análisis heideggeriano es fundacionista, en tanto busca describir una instancia de tipo A, que, si bien no es un ente sino el ser, busca dar cuenta de qué manera descubrimos nuestro ser en torno. En tanto tal se enfrenta a las mismas dificultades que Rorty observa en toda la tradición filosófica al enfrentarse con los límites de real, pues la indicación formal intenta tematizar lo no tematizable. La pregunta que debemos responder ahora es si logra superar

⁴² Herrmann, F. W. Von (1987), p. 160.

⁴³ Heidegger (1925/6), p. 410.

⁴⁴ Heidegger, M. (1927), p. 16, 30, 7.

⁴⁵ Citado por Dreyfus & Haugeland como marginalia con la siglas ‘K X Heidegger I’ en Dreyfus & Haugeland (1978), p. 232.

las dificultades que se le presentaron a quienes lo precedieron en dicha tarea y, si lo hace, de qué modo lo hace.

Para comenzar establezcamos que el lenguaje de la analítica existencial, es decir, sus indicaciones formales, son proposiciones. Cuando Heidegger sostiene el carácter fenomenológico de su ontología, desglosa el sentido de la expresión *fenomenología*. Al referirse al *lógos*, el filósofo es reticente a traducirlo como proposición, pero ello no se debe a que sus atributos no estén vinculados a este concepto, sino debido a la acepción cercenada con que se utiliza dicho término en filosofía. “Incluso en el caso de entender *lógos* en el sentido de proposición, y proposición como ‘juicio’ cabe no dar con esta traducción aparentemente correcta en la significación fundamental, sobre todo si se toma el juicio en el sentido de una de las actuales ‘teoría del juicio’. *Lógos* no quiere decir, o en todo caso no quiere decirlo primariamente, juicio, si por éste se entiende un ‘unir’ o un ‘tomar posición’ (reconocer-rechazar).⁴⁶ En todo caso, lo que se está llevando a cabo es una *destrucción* del concepto de proposición para *re-construirlo* sobre bases más amplias.

Heidegger define a la proposición como una *indicación determinante comunicativamente*.⁴⁷ La indicación es el atributo principal, mientras los otros dos son modalizaciones del mismo. Ésta hace referencia a la capacidad de la proposición de permitir descubrir a los entes por sí mismos en su ser-a-la-mano, sin recurrir a una representación. Ahora bien, la proposición como tal se caracteriza por ser *predicativa*: de un sujeto se enuncia un predicado, donde el primero es *determinado* por el segundo. La determinación centra nuestra atención en un ente, y deja en las penumbras a su entorno. Según explica el filósofo, “el determinar no es lo que descubre, sino que como modo de la indicación *encierra* inmediatamente al ‘ver’ justo *en los límites* de lo que se muestra – el martillo – en cuanto tal, para hacer por medio del expreso *arrancar los límites* de la mirada que lo patente se torne *expresamente* patente en su determinación.”⁴⁸ Esta peculiaridad de destacar los entes en detrimento del horizonte conduce a objetivar los entes, convertirlos en algo ante-los-ojos. Dicho con otras palabras, el destino de toda proposición es objetivar aquello sobre qué habla. “En el *lógos* se ve algo ante-los-ojos y tal es la exégesis que se hace de él, e igualmente tienen los entes que él indica el sentido del ser-ante-los-ojos. Ni siquiera se destaca y diferencia este sentido del ser de otras posibilidades del ser, confundándose con él incluso el ser en el sentido del formal ser algo, hasta el punto de no haberse podido lograr simplemente una pura división regional de ambos.”⁴⁹ El tercer atributo, la comunicación, hace alusión a la capacidad que tiene el *Dasein* de ser relativamente a los entes, sin ponerse necesariamente en una experiencia con

⁴⁶ Heidegger, M. (1927), p. 42-3, 55, 32.

⁴⁷ Cf. Heidegger, M. (1927), p. 175, 180, 156.

⁴⁸ Heidegger, M. (1927), p.173, 178, 154.

⁴⁹ Heidegger, M. (1927), p. 179, 183, 160.

ella. Lo transmitido ensancha el círculo de lo común. Heidegger se aleja de las concepciones subjetivistas tradicionales acerca de la comunicación en la que se lo concibe como un transporte de vivencias del interior de un sujeto a otro. En tanto esencialmente ser-con la comunicación del *Dasein* supone un coencontrarse y cocomprender a sus semejantes. La comunicación proposicional sería sólo un modo particular de la comunicación, y no particularmente un modo ejemplar. De hecho, el filósofo es bastante negativo respecto a las consecuencias de la misma que se asocia irremisiblemente con el uno. Según explica “el ser-ahí se apropia en muchos casos del estado-de-descubierto no por medio de un descubrir peculiar, sino oyendo lo que se dice. El absorberse en lo que se dice es inherente a la forma de ser del uno.”⁵⁰

Como se ve a través de este esbozo de las características de la proposición, pareciera que salvo la indicación, la determinación y la comunicación son objetivantes *más allá de la forma en que esté articulado*. Dicho con otras palabras, *independientemente de que se realice una descripción de esencias o una indicación formal, el hecho mismo de utilizar un lenguaje proposicional objetiva aquello sobre lo que se habla*. Se podría defender la posibilidad de que hubiera instancias intermedias que pudieran salvar este problema. De hecho, Heidegger hace referencia a la existencia de fases intermedias entre juicios teóricos y la ontología de lo a-la-mano, aunque no lleva a cabo ningún desarrollo sobre la cuestión. Mohanty señala que dicho vacío ha sido llenado por la lógica hermenéutica, dentro de la cual podemos encontrar filósofos como Lipps o König, mediante un desarrollo de una *lógica de la vida práctica*⁵¹. Quizás por esa vía se podría haber salvado la cuestión. Con todo, mi tesis es algo más escéptica en este punto. *Considero que Heidegger ya había tomado consciencia de la dificultad que se le presentaba, y que es uno de los factores que lo conducen a abandonar este proyecto*. Veamos los elementos que me conducen a esta conclusión

En primer lugar, se encuentra la afirmación de que desde el punto de vista formal no hay diferencias entre la indicación formal y una proposición acerca de cosas. En su curso de *Lógica* de 1925/6 se sostiene que, pese a las diferencias ontológicas en torno a lo que se dice, el formato de las proposiciones con que se describe la analítica existencial y las intramundanas es el mismo: “y si en la proposición utilizamos el giro, el tiempo es esto y aquello, el tiempo es temporal, entonces este ‘es’ tiene el significado de una específica posición fenomenológico categorial, que como expresada debe tener la estructura de una proposición mundana, pero cuyo sentido primario no es la mostración de algo a-la-mano, sino el dejar comprender del *Dasein*.”⁵² Justamente ha sido a raíz de esta similitud estructural que los grie-

⁵⁰ Heidegger, M. (1927), p. 245, 244, 224.

⁵¹ Cf. Mohanty, J. N. (1992), p. 113-4.

⁵² Cf. Heidegger, M. (1925/6), p. 410: “Und wenn wir im Aussagen die Wendung gebrauchen,

gos acabaron confundiendo las proposiciones ontológico-*categoriales* con aquellas sobre los entes intramundanos y tratado al ser como un ente. Es en este punto donde se nos señala dónde reside la diferencia entre una y otra proposición: “una proposición mundana sobre lo ante-los-ojos, también si es ejecutada en una simple mención, puede referir a lo dicho directamente, mientras que una proposición sobre el *Dasein* y además cada proposición sobre el ser, cada proposición categorial para su comprensión precisa necesariamente la *reconversión* de la comprensión, la *reconversión* a lo indicado mismo, que por principio nunca es ante-los-ojos.”⁵³ Dicho con otras palabras, *las diferencias no residen en alguna peculiaridad de las proposiciones sino en un cambio de actitud por parte de quien comprende*. El *Dasein* debe modificar su modo de ser antes de poder comprender el sentido ontológico de lo que se dice.

En la medida en que el lenguaje proposicional que se utiliza para tematizar la ontología es estructuralmente el mismo que se proponía justificar ontológicamente, nos enfrentamos a un dilema análogo al descrito por Rorty cuando se procura describir lo indescriptible. Heidegger sortea esta dificultad planteando que hay que modificar el modo de comprender dicha proposición. Esto nos conduce al segundo elemento que refuerza nuestra posición y consiste en el pasaje del modo de ser impropio al propio. Cotidianamente el *Dasein* está preocupado por el día a día, por las cosas que se presentan y todo lo comprende desde esa óptica. De ahí que todo análisis acerca del sentido del ser en general no pueda surgir de esta modalidad de ser, sino que precise otro modo de ser, en donde pierdan sentido los menesteres cotidianos. Este modo de ser propio es el precursor estado-de-resuelto donde el par habla-oír cumplirá un rol fundamental. La importancia de este par ya había sido observada en cursos anteriores a *Ser y tiempo*. Este es el caso, por ejemplo, del curso sobre *Agustín y el neoplatonismo*, donde se afirma: “Todo depende, pues, del oír verdadero, del *cómo* de la actitud que se asume al preguntar, del querer oír. En modo alguno que sobre ti se especule simplemente a efectos de una curiosidad cómoda. Todos buscan allí – *de allí* es de donde quieren algo – consejo, pero no siempre *oyen* lo que realmente quieren. Toman aquello por lo que en ese preciso momento se esfuerzan como lo propio, sin preguntar, esto es quieren oír algo *en vista de ello*; esto es, en el fondo no son capaces de oír, de mantenerse en actitud abierta.”⁵⁴ En su obra de 1927 el habla también cumple un rol central a la hora de entender el proceso de caída y ‘redención’. Si el *Dasein* cae, ello se debe a que desde la indiferencia del uno es ‘contravocado’ a volverse al uno mismo. Es por este

Zeit ist das und das, Zeit ist zeitlich, so hat dieses ‘ist’ die Bedeutung eines spezifisch phänomenologischen kategorialen Setzens, das als aussprechendes die Struktur der weltlichen Aussage haben muß, dessen primärer Aussagesinn aber nicht Aufweisung eines Vorhandenen ist, sondern Verstehenlassen von Dasein.”

⁵³ Heidegger, M. (1925/6), nota, p. 410. La cursiva es mía.

⁵⁴ Heidegger, M. (1921), p. 204.

motivo que sólo otra modalidad del habla, en este caso la vocación, es la que instará al *Dasein* caído a precursar-su-muerte. Como lo explica el propio Heidegger, “es necesario romper este ‘oír a’, es decir, es necesario que el *Dasein* mismo le dé la posibilidad de un oír que lo interrumpa. La posibilidad de semejante ruptura reside en el ser invocado directamente. La vocación rompe el oír el *Dasein* al uno dejando de oírse a sí mismo cuando respondiendo a su carácter de vocación despierta un oír que se caracteriza por ser en todo lo contrario del oír del estado-de-perdido.”⁵⁵

Ahora bien, si la indicación formal resulta ser un instrumento lo suficientemente poderoso para evitar que el ser se confunda con los entes o se lo objective, la vocación podría consistir sencillamente en indicaciones formales acerca del *Dasein* y sus estructuras existenciales. Pero ese no es el caso. Aquí no estamos ante un lenguaje proposicional porque la vocación es un modo del habla vinculado con el callar,⁵⁶ el cual es definido como un modo de hablar alternativo al proposicional. “*El callar como un modo de ser del habla es un determinado hablar sobre algo a alguien*. Quien calla en el ser-con-otro, puede propiamente abrir y ‘dar a entender’, i.e. hablar en un sentido de ser más originario, que el que lo hace con muchas palabras”⁵⁷. Por si quedara alguna duda de que la vocación pudiera ser proposicional, Heidegger disocia la idea de la vocación con el comunicarse con otros *Daseins*. De hecho, es el sí mismo propio quien voca al sí mismo caído a precursar-su-muerte.⁵⁸ Dicho con otras palabras, para comprender las proposiciones en un sentido ontológico hay que modificar la comprensión y para eso se precisa alguna suerte de “comunicación” no proposicional.

⁵⁵ Heidegger, M. (1927), p. 295, 290, 271.

⁵⁶ Cf. Heidegger, M. (1927), p. 298, 293, 273

⁵⁷ Heidegger, M. (1925), p. 368 (cf. Tb. Heidegger, M. (1927), p. 181, 183, 160). De hecho, en distintas oportunidades Heidegger evoca diversas anécdotas que se basan en esta concepción de la comunicación. Así, en ocasión de una propuesta de nombramiento en la universidad de Berlín, el filósofo recuerda: “Por último, he recibido una segunda oferta de nombramiento en la Universidad de Berlín. En tales ocasiones dejo la ciudad y me retiro a mi *cabaña*. Escucho lo que las montañas, los bosques y las granjas me dicen. Así es que he venido a visitar a mi viejo amigo, un campesino de 75 años. Ha leído en el periódico la oferta de Berlín. ¿Qué dirá? Deja caer lentamente su mirada segura, de ojos claros, en los míos, mantiene la boca rigurosamente cerrada, pone su mano leal sobre mis espaldas con un gesto de gravedad y *sacude* imperceptiblemente la cabeza. Eso quiere decir, inexorablemente: ¡No!” (citado por Farías, V. (1998), p. 331).

⁵⁸ Cf. Heidegger, M. (1927), p. 301, 296, 277: “¿y si fuese el *Dasein* que se encuentra en el fondo de su inhospitalidad el vocador de la vocación de la conciencia?”

“En contra no habla nada; a favor, todos los fenómenos puestos de manifiesto hasta aquí como característicos del vocador y de su vocar.”

5. Sobre las fronteras del lenguaje proposicional

A lo largo de este trabajo hemos analizado de qué manera Heidegger busca encontrar un fundamento ontológico a la lógica. Su análisis de la proposición nos condujo a lo que él dio por llamar el *como apofándico* que a su vez nos retrotrajo al *como hermenéutico*. Es en este punto, donde se inicia, para utilizar la expresión de Mohanty, la *fundamentación hermenéutica* de la lógica. Ella supone la confluencia de una vía metafísica, que alude a las estructuras existenciales del *Dasein* en tanto ser-en, y una vía práctica, que nos remite a la referencialidad con que está constituida la realidad. La idea entonces es retrotraer la lógica a fenómenos ontológicos más originarios que son su condición de posibilidad. Sin embargo, estos fenómenos se enfrentan al problema de cómo poder ser descritos, sin con ello ontificarlos ni objetivarlos. Heidegger propone a la indicación formal como el modo proposicional de intentar llevar a cabo dicha tarea. Con todo, y como lo admite el mismo autor de *Ser y tiempo*, estas proposiciones no tienen una diferencia estructural con las proposiciones acerca de las cosas. Lo único que distingue una de otra es el modo en que se las comprende, y como hemos visto, estos modos no se pueden modificar de manera proposicional. En este punto, objetamos la lectura de Rorty que sólo destaca la vía práctica de la fundamentación hermenéutica esbozada, dejando de lado su componente metafísico. Nuestra posición es que el joven Heidegger no tiene una posición cercana al naturalismo de su colega americano, sino que se inserta en la tradición fundacionista de Platón y de Kant. Si hemos rescatado la interpretación rortiana es debido a que sus críticas a la tradición fundacionista son también aplicables a Heidegger, y fue justamente ese punto el que quise establecer en la segunda parte del trabajo.

Señalamos que este filósofo propuso la aplicación de la indicación formal como modo de evitar que las descripciones acerca del ser lo redujeran a un ente más o incluso a concebirlo como un objeto de estudio. Sin embargo, hemos sostenido que la estructura de cualquier indicación formal es proposicional y en tanto tal se enfrenta al meta-problema de cómo recurrir a las proposiciones sin por ello caer en la objetivación. Heidegger toma cuidado en el modo en que describe los fenómenos ontológicos e insiste en no perder de vista las diferencias ontológicas entre lo descrito y los entes a-la-mano y ante-los-ojos. Caso contrario se terminaría *haciendo saltar el fenómeno* y no sería posible recomponerla. “Lo decisivo bajo el punto de vista ontológico está, justamente, en guardarse por adelantado de hacer saltar el fenómeno, es decir, en asegurarse la posesión de su contenido fenoménico positivo.”⁵⁹ Esta necesidad de evitar hacer saltar el fenómeno y asegurarse su contenido positivo, ha conducido a que las construcciones heideggerianas hayan sido compa-

⁵⁹ Heidegger, M. (1927), p. 149, 152, 136.

radas por R. Safranski con una colonia de algas, pues “dondequiera que la cojamos, tendremos que arrancarla siempre como un todo.”⁶⁰

A pesar de ello, la proposición, tal como es definida por la analítica existencial, acaba por reducir a todo fenómeno que describe al grado de objeto. Es cierto que Heidegger menciona instancias lingüísticas intermedias entre el mundo práctico de la vida cotidiana y la objetivación de las proposiciones y que éstas podrían brindar una solución a este dilema. Incluso hemos señalado que existen corrientes hermenéuticas que han buscado establecer en qué consistirían dichas estructuras intermedias. Sin embargo, consideramos que ya en el período de Marburgo Heidegger empezaba a tomar conciencia de que esta dificultad era insalvable. Tomamos como pauta paradigmática de nuestra hipótesis el hecho de que articula un momento tan central dentro de la analítica existencial, como lo es el precursor-estado-de-resuelto, por medio de la vocación que es un modo no proposicional del habla. Con todo, éste es solo uno de los aspectos sobre los que podemos apoyar nuestra postura. También hemos observado que en el período de *Ser y tiempo* Heidegger reconoce otros tipos de comunicación, no proposicionales que son destacados por tener un mayor peso existencial que el del lenguaje proposicional, como es el caso del lenguaje poético. De él se enfatiza su capacidad de transmitir nuestras posibilidades. Así leemos que “la comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia puede venir a ser meta peculiar del habla ‘poética’.”⁶¹ o “...el habla expresada puede permitir a aprehender por primera vez posibilidades, que hasta el momento se habían experimentado implícitamente. Por medio de la palabra puede ponerse de manifiesto el estado-de-descubierto del *Dasein*, en especial el encontrarse del *Dasein*, a tal punto, que por medio de ella son puestas en libertad ciertas nuevas posibilidades de ser del *Dasein*. Así el habla, sobre todo la *poesía*, libera nuevas posibilidades del *Dasein*.”⁶² A pesar de todas estas menciones, dentro de la analítica existencial no prosperó ningún desarrollo sobre el tema.

La necesidad de centrarse en el cambio de modo de ser para comprender el sentido ontológico de una proposición en lugar de aquello sobre qué se habla, supone replantear en qué consiste el lenguaje. T. Fay señala que este hecho comenzará a observarse ya a finales de los años veinte y principios de los 30. Así, por ejemplo, en el curso de 1929/30 la indicación pierde su carácter fenomenológico de hacer patente aquello de qué se habla, asociándose antes bien con exhortaciones para romper con el modo impropio de ser. Así leemos que, “los únicos *conceptos* que lo rompen [el hiato entre la existencia propia e impropia] son sólo comprensibles, si no son tomados como significaciones de condiciones y dotaciones de algo ante-los-

⁶⁰ Safranski, R. (1997), p. 191.

⁶¹ Heidegger, M. (1927), p. 181, 183, 160.

⁶² Heidegger, M. (1925), p. 375-6.

ojos, sino como *indicaciones* para que el comprender se arranque de las concepciones vulgares y se transforme en el *Da-sein* propio.”⁶³. La libertad del *Dasein* impide que le impongamos la propiedad. Por lo tanto, la filosofía debe proceder cual mayéutica socrática, formando a quien comprende para que alcance él mismo lo indicado. De este modo, “el contenido significativo de estos conceptos no alude ni dice directamente, aquello a lo que se relaciona, proporciona sólo una indicación, una referencia, en la que el que comprende este contexto es exhortado a llevar a cabo una transformación de sí mismo en el *Dasein*.”⁶⁴. Sin embargo, las consecuencias de estos cambios no se restringirán sólo al lenguaje, sino que afectará también a su relación con la ontología. A partir de ese momento se dejarán de buscar las raíces ontológicas de la lógica a través de un proceso de destrucción, y en su lugar se intentará superar a la metafísica y, por lo tanto, a la lógica como una de sus manifestaciones más significativas.⁶⁵

Referencias bibliográficas

- DREYFUS & HAUGELAND, (1978): “Husserl and Heidegger: Philosophy’s Last Stand” en *Heidegger and Modern Philosophy – Critical Essays* (Ed. M. Murray), New Haven & London, Yale University Press.
- FARÍAS, F. (1998): *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- FAY, T. A. (1991): “Heidegger and the formalization of Thought”, en *Phenomenology and Formal Sciences* (T. M. Seebohn, D. Føllesdal y J. N. Mohanty Ed.), Kluwer Academic Publishers, Netherland.
- HEIDEGGER, M. (1921): *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (Gesamtausgabe Band 60), V. Klostermann, Frankfurt, 1995.
- HEIDEGGER, M. (1921/2) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Einführung in die phänomenologische Forschung)* (Gesamtausgabe Band 61), Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1985.
- HEIDEGGER, M. (1923/4): *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Gesamtausgabe Band 17), Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1994
- HEIDEGGER, M. (1925/6): *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe Band 21), Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1976.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963. Traducción de J. Gaos, Fondo de cultura económica, México, 1990, y traducción de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Chile, 1997.

⁶³ Heidegger, M. (1929/30), p. 428.

⁶⁴ Heidegger, M. (1929/30), p. 430.

⁶⁵ Cf. Fay, T. A. (1991), pp. 16 y ss.

- HEIDEGGER, M. (SS 1927): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe Band 24), V. Klostermann, Frankfurt, 1975.
- HEIDEGGER, M. (1928): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (Gesamtausgabe Band 26), V. Klostermann, Frankfurt, 1978
- HEIDEGGER, M. (1929/30): *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe Band 29/30), V. Klostermann, Frankfurt, 1983.
- HEIDEGGER, M. (1992): “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation.” (trad. Michael Baur), en *Man and World* 25.
- HERRMANN, F. W. Von (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- HUSSERL, E. (1900/01): *Investigaciones Lógicas*, Altaza, Barcelona, 1998
- HUSSERL, E. (1913): *Idées directrices pour une phenomenology*, Librairie Gallimard, Paris, 1950.
- KISIEL, T. (1993): *The Genesis of Heidegger’s “Being and Time”*, University of California Press, Berkeley.
- KISIEL, T. (1996) : “L’indication formelle de la facticité: la genèse et sa transformation” en *Heidegger 1919-1929 – De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* (J. F. Courtine editor), Vrin, Paris.
- MOHANTY, J. N. (1992): “Heidegger on logic”, en *Martin Heidegger: Critical Assessment*, vol III, (C. Macann Ed.), Routledge, London
- PHILIPSE, H. (1998): *Heidegger’s Philosophy of Being - A Critical Interpretation*, Pinceton University Press, Princeton.
- RORTY, R. (1993): “Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language”, en *The Cambridge Companion to Heidegger* (C. Guignon, Ed), Cambridge University Press, New York.
- SAFRANSKI, R. (1997): *Un maestro de Alemania*, Tusquets editores, Barcelona
- VOLPI, F. (1996) : “La question du logos chez le jeune Heidegger”, en *Heidegger 1919-1929 – De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* (J. F. Courtine editor), Vrin, Paris.

Esteban Lythgoe
 Universidad de Buenos Aires
 lythgoe@arnet.com.ar