

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

MONOGRÁFICOS

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 98
2021 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 98, 2021-2 pp. 495-510

La cuestión del lenguaje (Sprache) en el camino del pensar de Martín Heidegger

The Question of Language (Sprache) in Heidegger's Way of Thought

Martín Abraham

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7051-6702>

Universidad Nacional de Jujuy

Jujuy – Argentina

martinabraham_924@hotmail.com

Este trabajo está depositado en Zenodo:

Resumen

DOI

Sobre la cuestión del lenguaje en la filosofía heideggeriana se han producido, por lo menos, dos lecturas diferentes. La intención de este artículo es incursionar en esta polémica exegética y arribar a ciertas conclusiones en torno al tratamiento heideggeriano de la temática del lenguaje. Para ello, no concentraremos nuestra labor teórica sólo en *Sein und Zeit* (1927), sino que también involucraremos a los escritos acerca del lenguaje que Heidegger redactó a lo largo de la década del 50' del siglo pasado y que fueron publicados, primeramente, en el libro *Unterwegs zur Sprache* (1959) y posteriormente, en el tomo 12 de la *Gesamtausgabe*.

Palabras clave: Fenomenología hermenéutica; *Sprache*; *Rede*; *Denkenswert*.

Abstract

About the question of language in Heideggerian philosophy there have been at least two different readings. The intention of this article is to delve into this exegetical polemic and reach certain conclusions regarding the Heideggerian treatment of the theme of language. To do this, we will not concentrate our theoretical work only on *Sein und Zeit* (1927), but we will also involve the writings about language that Heidegger wrote throughout the 50s of the last century and that were published, first, in the book *Unterwegs zur Sprache* (1959) and later, in volume 12 of the *Gesamtausgabe*.

Keywords: Hermeneutical phenomenology; *Sprache*; *Rede*; *Denkenswert*.

Introducción

Entre los intérpretes de la filosofía de Martin Heidegger existen muchas discusiones sobre cómo es tratado el lenguaje (*Sprache*) en la reseñada elaboración teórica. La obra publicada en abril de 1927 -*Sein und Zeit*-, sin embargo, es la que más controversia interpretativa generó. Al respecto se han desplegado, por lo menos, dos lecturas diferentes y contrapuestas entre sí. Una que Cristina Lafont denomina interpretación pragmatista y cuyos representantes son -entre otros- Kuno Lorenz y Jürgen Mittelstraß con su artículo “*Die Hintergebarkeit der Sprache*” (1967)¹. Y, en segundo lugar, otra desarrollada primero por Karl-Otto Apel y proseguida luego por la ya nombrada Cristina Lafont en su tesis doctoral² dirigida por Jürgen Habermas en la Universidad de Frankfurt. Para esta última labor exegética, cabría hablar en *Sein und Zeit* de una *Sprachphilosophie*, contra la opinión del propio Heidegger de que la filosofía debe abandonar la “filosofía del lenguaje”, para interesarse, más bien, por las “cosas mismas” (“*Sachen selbst*”)³, como reza el método fenomenológico. Para la primera, en cambio, el lenguaje es tematizado por Heidegger en el escrito de 1927 como un fenómeno derivado o secundario dependiente de la *Rede* (discurso o habla) y no como un modo de ser de la apertura (*Erschlossenheit*), como aseguran Karl-Otto Apel y Cristina Lafont. La intención de esta exposición de ideas es introducirse en esta polémica exegética de larga data⁴ acerca de la temática del lenguaje en la tematización de Martin Heidegger. Para eso, concentraremos nuestra tarea de interpretación tanto en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, como en el tomo 12 de la *Gesamtausgabe*, donde fueron publicados finalmente los textos reunidos en *Unterwegs zur Sprache* (1959) y bosquejados por Heidegger a lo largo de la década del 50'. Además, buscaremos dilucidar si efectivamente hay un cambio de perspectiva -o no- en el

- 1 Lafont agrega también a Ernst Tugendhat y a Dreyfus. Cfr. LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 39.
- 2 *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers* es el título de la investigación doctoral emprendida por Cristina Lafont y publicada en 1994. Al momento de desarrollar los agradecimientos en el prólogo a la publicación de este trabajo, Lafont enuncia que Karl-Otto Apel influyó decisivamente en su tematización y que su interpretación sobre Heidegger fue un impulso en la tarea de investigación, amén de las clases y seminarios dictados por Apel a los que Lafont también había asistido. Cfr. *Ibidem*, p. 20. Notoriamente, esto explica su posición sobre la cuestión del lenguaje en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger que seguidamente expondremos.
- 3 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, p. 166. Las comillas pertenecen al original.
- 4 Karl-Otto Apel publica *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* en 1963 y allí bosqueja una interpretación sobre el lenguaje en la obra de Martin Heidegger. Posteriormente, el ya nombrado teórico alemán aborda el mismo asunto en “*Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik*” (1967) y en el volumen 1 de la *Transformation der Philosophie* (1973). La respuesta crítica de Lorenz y Mittelstraß a la exegesis apeliana se produce en 1967 en el artículo ya citado y que fuera publicado en la revista *Kantstudien*.

Denksweg heideggeriano en lo que refiere a la cuestión del lenguaje. Seguidamente, expondremos que ocurre con el lenguaje en *Sein und Zeit* en las miradas de Karl-Otto Apel y Cristina Lafont, para subsiguientemente introducirnos en los puntos de vista alternativos.

1. El lenguaje en *Sein und Zeit*

En su obra *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (*La idea del lenguaje en la tradición del humanismo de Dante hasta Vico*) (1963), Karl-Otto Apel sostiene que la fenomenología de Husserl nunca había concebido al lenguaje vivo (*lebendige Sprache*) como una condición de posibilidad para el análisis de la conciencia, a pesar de sus aportes a la filosofía del lenguaje y a la lingüística modernas con sus conceptos de intencionalidad (*Intentionalität*) y significado (*Bedeutung*)⁵. Según Apel, se puede creer que en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger se prosiguen estas posiciones teóricas, al pensar que el lenguaje es un modo futuro (*“abkünftiger Modus”*) o un “derivado extremo” (*“extremes Derivat”*), que contrastaría, por otra parte, con el Heidegger tardío⁶ de las décadas del 40’ o 50’. Sin embargo, esta labor de interpretación -para Apel- no da verdaderamente con el planteo heideggeriano en torno al lenguaje, puesto que Heidegger realiza un giro respecto de la fenomenología de Husserl, pero que no tiene que ver exclusivamente con la intromisión de la hermenéutica en la fenomenología, sino también, con idea de que el *Dasein* goza de una “anticipación” lingüística (*sprachlichen „Vorgriffs“*) que antecede al aparecer de los fenómenos. En la perspectiva de Apel, Heidegger ya había reconocido en *Sein und Zeit* que el acceso no-lingüístico (*außersprachliche Zugang*) al mundo a través de la intuición fáctica directa o inmediata (*unmittelbare Sachintuition*) de la fenomenología de Husserl era impracticable, puesto que no es posible la eliminación tanto de todos los elementos sensoriales, como de lo lingüístico, para llegar al denominado hecho puro o fenomenológico⁷. Para Apel, en el escrito consagradorio de 1927, el maestro de Alemania entiende al comprender (*Verstehen*)⁸ como un existenciario implicado implícitamente en el lenguaje⁹ y cuya

5 APEL, K-O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1975, p. 53.

6 Ibidem, p. 54.

7 LORENZ, K. y MITTELSTRAß, J., “Die Hintergebarkeit der Sprache”, en: *Kantstudien*, 58, 1967, p. 195.

8 Este existenciario junto con la *Rede* (discurso o habla) y la *Befindlichkeit* (disposición afectiva) son -para Heidegger- los modos de ser de la apertura (*Erschlossenheit*). Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 220.

9 APEL, K-O., “Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik”, en: *Philosophisches Jahrbuch*, 75, 1967, p. 93.

característica distintiva es la pre-teoricidad (*vortheoretische*). Por lo tanto, habría un lenguaje teórico que se fundamenta en un lenguaje ante-predicativo. Asimismo, la circularidad heideggeriana del comprender es pensada por Apel como un círculo de la situación lingüística-hermenéutica (*Zirkel der sprach-hermeneutischen Situation*)¹⁰.

La *Rede* (discurso o habla) -propia del distinguido heideggeriano *Rede-Sprache* del § 34 de *Sein und Zeit*-, por otra parte, es interpretada por Apel como un modo fundamental de ser del lenguaje. En otras palabras, hay una primacía del lenguaje como discurso o habla y que -según Apel- reconoce como su antecedente teórico al concepto humboldtiano de *Energeia*¹¹. Igualmente, la conceptualización de *Sprache* (lenguaje) de la reseñada dicotomía es leída por Apel como una conceptualización que ya no remitiría al lenguaje como discurso o habla, sino, más bien, como lo-a-la-mano intramundano (*innerweltlich Zuhandenem*) o que simplemente está-ahí-delante (*Vorhandenem*) y que Heidegger formula en base a la noción humboldtiana de *Ergon*¹². Esta distinción -dice Apel- luego es abolida por el término lenguaje¹³ en el filosofar del *Ereignis* o pensar onto-histórico.

Por lo tanto, Heidegger en el texto cumbre de 1927 ya dejaría establecido -en la visión de Apel- que el lenguaje es un medio universal posibilitante de la experiencia hermenéutica, como lo hace Gadamer en *Wahrheit und Methode* (1960)¹⁴. Consecuentemente, el *Dasein* se abre al mundo lingüísticamente -no pre-lingüísticamente como sostenía Husserl- y además, no habría un cambio de perspectiva entre *Sein und Zeit* y el Heidegger tardío o por lo menos, no sería sustantivo. Siguiendo esta línea interpretativa, Cristina Lafont considera que, en *Sein und Zeit*, Heidegger reemplaza la aprehensión directa y no mediada de la fenomenología de Husserl (*Als-frei*) por lo *Verstehen* (comprender) y de este modo, logra la transformación hermenéutica de la fenomenología e inicia el giro lingüístico que se consumará en el denominado filosofar de *Ereignis*¹⁵. Para Lafont, el comprender o la experiencia

10 APEL, K.-O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, op. cit., p. 57.

11 *Ibidem*, p. 56.

12 *Idem*.

13 *Idem*.

14 Cfr. GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode* (GW I), Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, pp. 387-409.

15 LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, op. cit., p. 30. En esta tarea, según Lafont, Heidegger prosigue y radicaliza la tradición alemana respecto de la filosofía del lenguaje o giro lingüístico compuesto por Hamann, Herder y Humboldt. Cfr. LAFONT, C., *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*, Massachusetts Institute Technology Press, Massachusetts, 1999, p. 55. Según Lafont, esta tradición se diferencia de la filosofía del lenguaje anglo-estadounidense y se caracteriza por dos cuestiones: 1) por cuestionar la concepción instrumental del lenguaje de las filosofías de la conciencia, lo que implica entenderlo como constitutivo del pensamiento y reconocerlo en su estatus doble: empírico y trascendental; 2) por concebir a la razón desde un punto de vista no-trascendental, lo que acarrea que ésta quede en medio de una

de sentido es lingüística. Por lo tanto, el distingo heideggeriano *Rede-Sprache* (discurso-lenguaje) no es ni más ni menos que una diferencia metodológica entre dos perspectivas acerca del tratamiento de la cuestión del lenguaje, como las que se presentan en Humboldt (*ergon/energeia*) y Saussure (*langue/parole*)¹⁶. En *Sein und Zeit* de Martin Heidegger -según Lafont-, el lenguaje deja de ser concebido como un instrumento -siguiendo la línea teórica de la tradición Hamann¹⁷, Herder y Humboldt- y comienza a ser pensado en su función cognitiva y en la dimensión dialógica de la *Rede*¹⁸. Ésta no es algo distinto del lenguaje sobre lo que este último se fundamenta, sino sólo un mismo fenómeno enfocado desde perspectivas diferentes. Para Lafont, el lenguaje en la analítica del *Dasein* tiene un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo y merced a esa idea es que se logra romper con la tesis instrumental del fenómeno lingüístico¹⁹. De esta manera, en la óptica de Lafont, Heidegger logra la transición, en definitiva, desde una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje.

Ahora bien, este giro lingüístico de la tradición filosófica es leído por Cristina Lafont como una tendencia al relativismo y al idealismo, en la medida en que se absolutiza la función del lenguaje en tanto apertura del mundo. La objetividad de la experiencia desaparece, puesto que toda experiencia se basa en lenguas históricamente constituidas, lo que acarrea que se pierda toda referencia trascendental²⁰. Dice Lafont:

.....
 pluralidad de lenguajes naturales y no se pueda garantizar, por ende, la unidad de la razón desde un sujeto trascendental al estilo kantiano. Cfr. *Ibidem*, p. 3. Para Lafont, las denominadas filosofías de la conciencia o del sujeto se representan al lenguaje es una herramienta que media en una relación sujeto-objetual y como consecuencia de ello, se constituye en un medio de expresión de pensamientos pre-lingüísticos.

- 16 LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, op. cit., p. 94.
- 17 Según Lafont, Hamann con su crítica a Kant es el iniciador del giro lingüístico en la tradición alemana. Este autor postulaba que el lenguaje es la raíz del entendimiento y de la sensibilidad kantianas de la *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*), lo que significó que se dote al lenguaje de una dimensión empírica y trascendental. Cfr. *Ibidem*, p. 22. Obviamente -destaca Lafont-, el planteo humboldtiano sobre el lenguaje es mucho más elaborado que el de Hamann y tiene mucha más influencia sobre la filosofía alemana contemporánea. Cfr. LAFONT, C., *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*, op. cit., p. 4. Para Heidegger, sin dudas, Humboldt es una referencia tanto en *Sein und Zeit*, como en *Unterwegs zur Sprache*, ya sea para diferenciarse o para proseguir el punto de vista humboldtiano.
- 18 *Ibidem*, p. 57.
- 19 LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, op. cit., p. 22.
- 20 En la noción de *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo) encuentra también Lafont un momento de destrascendentalización de la experiencia de mundo del *Dasein*, puesto que no existe algo así como lo extra-mundano. Cfr. LAFONT, C., *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*, op. cit., p. 61.

“«referencia» y «verdad» se convierten en dimensiones inmanentes al lenguaje”²¹. Por lo tanto, en la medida en que se destrascendentaliza la razón a través del lenguaje, se pierden los referentes objetivos, aun cuando Heidegger -en la óptica de Lafont- trate de salvaguardar su planteo a través del distingo de lo óntico y lo ontológico, que vendría a reemplazar la dicotomía empírico-trascendental de las filosofías trascendentales. En otras palabras, para Lafont, existe en el planteo heideggeriano de *Sein und Zeit* una contradicción fundamental, siempre que pensemos al lenguaje como uno de los modos de apertura del *Dasein*, que es la premisa de la que parte la reseñada autora. En “*Replies*” (2002), Cristina Lafont -luego de apuntar que Heidegger es un representante de una variedad del idealismo trascendental kantiano- sostiene que Heidegger, al igual que Kant, es un realista empírico y un idealista trascendental²². Esta declaración implica reconocer que existe una cuota de realismo en el planteo heideggeriano, aunque inmediatamente, la discípula de Habermas asevera que el realismo de Heidegger en *Sein und Zeit* es sólo un pronunciamiento vacío²³, siendo su posición exclusivamente -en la perspectiva de Lafont- un idealismo trascendental cuya anticipación se constituye históricamente, a diferencia de lo que ocurre en Kant. De igual modo, asimilar a la posición heideggeriana con la de Kant, sin efectuar en la misma aseveración los reparos correspondientes es claramente un error o una inconsistencia teórica en la que Lafont incurre. Por otra parte, Heidegger es interpretado por Lafont como un filósofo “intencionalista” o de la teoría de la referencia indirecta²⁴ en igual sentido que Edmund Husserl y Gottlob Frege²⁵. Según Lafont, estos inconvenientes de la tematización heideggeriana -tanto el idealismo, como el relativismo- se deben a que ésta se encuentra aún presa de los presupuestos teóricos de la filosofías del sujeto, que son las elaboraciones teóricas contra las cuales se dirige la crítica heideggeriana de *Sein und Zeit*²⁶.

Cabe recalcar que, Cristina Lafont se pronuncia por la continuidad y reorientación de la cuestión del lenguaje en la obra de Martin Heidegger y por ende, no con la idea de ruptura que postula la denominada interpretación pragmatista. Lafont asienta

21 LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, op. cit., p. 24. Las comillas angulares pertenecen al original.

22 LAFONT, C., “Replies”, en: *Inquiry*, 45, 2002, p. 230.

23 Idem.

24 LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, op. cit., p. 31.

25 Siguiendo a Bertorello, para Lafont, la teoría intencionalista de la referencia se contraponen a una concepción directa de la referencia inspirada en la tradición analítica de Saul Kripke, Keith Donnellman y Hilary Putnam. Cfr. BERTORELLO, A., *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 24.

26 LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, op. cit., p. 48.

esta exégesis continuista de la tematización heideggeriana en la semejanza entre los conceptos de verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*) del Heidegger tardío y verdad como apertura (*Erschlossenheit*) de la obra consagratoria de 1927²⁷. También, en el propio decir heideggeriano en el prólogo a la obra *Through Phenomenology to Thought* de William J. Richardson²⁸. Según Lafont, la lectura no-continuista del tratamiento heideggeriano del lenguaje en el camino del pensar obtura la posibilidad de observar la transformación de la tradición filosófica que *Sein und Zeit* produjo con respecto a las filosofías de la conciencia²⁹ o del sujeto.

Para fundamentar su tesis -contra las críticas recibidas- del carácter lingüístico de la *Rede* y consecuentemente, de que cabe hablar en *Sein und Zeit* tanto de un idealismo, como de un relativismo, Cristina Lafont sostiene en “*Replies*” que Heidegger nunca usa el concepto de *Rede* pre-lingüística³⁰, aunque ésta es una idea que resulta de la aserción heideggeriana de que el lenguaje se funda en la *Rede* y de que el filósofo de *Meßkirch* nunca haya caracterizado a esta última como una articulación de la comprensibilidad lingüística (*sprachliche Artikulation der Verständlichkeit*)³¹. Por otra parte, el lenguaje -en la analítica del *Dasein*- es colocado en un lugar ontológicamente secundario o derivado -lo mismo ocurre con las palabras (*Wörter*)³²- y el comprender (*Verstehen*), la significatividad (*Bedeutsamkeit*), el todo de significación (*Bedeutungsganze*) y los significados (*Bedeutungen*) nunca son caracterizados como fenómenos lingüísticos. Todo esto es lo que nos ha dado la pauta de que el lenguaje en *Sein und Zeit* no es uno de los tres modos de apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein* y que, en consecuencia, no ocupa una posición fundamental en la analítica del *Dasein*, lo que acarrea que se pueda hablar de modos de ser pre-lingüísticos o anteriores al lenguaje. Sin embargo, Cristina Lafont insiste en sostener que sólo la utilización del sustantivo *Rede* es compatible con la idea de discurrir pre-lingüístico, mientras que uso como verbo que hace Heidegger -*reden*- no es concurrente con un hablar pre-lingüístico³³. Es evidente que Cristina Lafont, en esta caracterización de la *Rede*, no está tomando en consideración la primera conceptualización que al respecto formula Heidegger en el texto cumbre de 1927. La *Rede* -en el decir de Heidegger- es la articulación

27 Ibidem, p. 31.

28 Ibidem, p. 40.

29 Ibidem, p. 41.

30 LAFONT, C., “*Replies*”, op. cit., p. 238.

31 En el § 34 de *Sein und Zeit*, Heidegger precisa que la *Rede* es la articulación de la comprensibilidad a

32 A los significados que son articulados en la *Rede* le pueden brotar palabras, lo que implica establecer una anterioridad de las significaciones respecto de los vocablos.

33 LAFONT, C., “*Replies*”, op. cit., p. 238.

de la comprensibilidad en la cual se funda en lenguaje³⁴ y que no es caracterizada por el maestro de Alemania como lingüística y por ello, muchos autores decidieron concebirla como una estructura esencial pre-lingüística.

Otro argumento al que recurre Lafont para sostener la hipótesis de que la *Rede* es un fenómeno lingüístico es exponer los cuatro momentos constitutivos de aquel existenciario, que Heidegger enumera en *Sein und Zeit* -1) aquello de lo que se habla; 2) lo que se discurre; 3) la comunicación; y 4) lo que se manifiesta- y señalar que resultaría extraño que estos caracteres fueran propios de un discurrir pre-lingüístico³⁵. Agrega, además, que estos monumentos constitutivos (*konstitutive Momente*) de la *Rede* en *Sein und Zeit* son expuestos en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* como cuatro momentos estructurales que hacen a la esencia del lenguaje (*Wesen der Sprache*)³⁶, lo que la precipita a pensar que *Rede* y *Sprache* -para Heidegger- son lo mismo y que sólo se diferencian porque el lenguaje es una totalidad de palabras -y por ende, de entidades en el mundo que interesan a los lingüistas- y la *Rede* un existenciario del *Dasein*, que Lafont define como la habilidad de hablar³⁷. Por lo tanto, para Lafont, el lenguaje es el modo de ser óntico del discurso o habla (*Rede*). Para graficar esto, Lafont recurre al vínculo existente entre el comprender (*Verstehen*) y la interpretación (*Auslegung*), que -si seguimos la exégesis de que al respecto produjo Ángel Xolocotzi Yáñez- no es equivalente a la relación que media entre la *Be indlichkeit* (disposición afectiva) y la *Stimmung* (temple de ánimo), puesto que la posibilidad (*Möglichkeit*) es, verdaderamente, la expresión óntica de la comprensión³⁸ y no la interpretación en tanto articulación y apropiación de un comprender³⁹. En el decir de Lafont, la comprensión es lo implícito, que luego es explicitado en la interpretación, pero sin implicar una transformación de aquella.

Como antítesis o contracara de las labores de interpretación emprendidas por Karl-Otto Apel y Cristina Lafont, podemos citar en primer término al ya nombrado artículo de Kuno Lorenz y Jürgen Mittelstraß publicado en la revista *Kantstudien* en 1967 como respuesta a la exégesis apeliiana. Según estos autores, Karl-Otto Apel interpreta mal a la posición heideggeriana acerca del comprender (*Verstehen*) -en la obra cumbre de 1927- al caracterizar esta última estructura esencial como lingüística

34 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 160.

35 LAFONT, C., "Replies", op. cit., p. 238.

36 Cfr. HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1979, p. 363.

37 LAFONT, C., "Replies", op. cit., p. 238-239.

38 XOLOCOTZI YÁÑEZ, Á., "Intruducción", en: *Studia Heideggeriana*, Vol. IV, Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, Buenos Aires, 2015, p. 13.

39 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 231-232.

(*sprachlich*)⁴⁰. Efectivamente, el *Dasein* se anticipa al aparecer de los fenómenos, pero esta anticipación no es lingüística. Además, destacan Lorenz y Mittelstraß, Heidegger nunca habla -en *Sein und Zeit*- de un “ser-en-el-mundo mediado por el lenguaje” (“*sprachvermittelten In-der-Welt-sein*”) y la mención heideggeriana a la cuestión del lenguaje ocupa sólo unas pocas páginas y sin darle un lugar central⁴¹ -tanto ontológicamente, como en el desarrollo temático-. La posición ontológica del lenguaje es secundaria o derivada -y en modo alguno, fundamental- al depender ontológicamente de la *Rede*. Esta última es leída, por Lorenz y Mittelstraß, como una articulación de la comprensibilidad ante-lingüística, es decir, previa al lenguaje y a las palabras. Las palabras brotan a los significados (*Bedeutungen*) articulados en la *Rede* pre-lingüística. Por ende, las significaciones son previas a las palabras. Para Heidegger, el sentido (*Sinn*) -indican estos autores- es, indudablemente, un acto completo (*Handlungsganzes*), pero en modo alguno, un evento lingüístico (*sprachliches Ereignis*)⁴².

Por lo tanto, para Lorenz y Mittelstraß, la tesis apeliada de que para Heidegger el *Dasein* se abre al mundo lingüísticamente es una interpretación equivocada de la cuestión del lenguaje en *Sein und Zeit*, puesto que la *Rede* es una forma de ser característicamente pre-lingüística -es decir, anterior a las palabras y al lenguaje- sobre la cual se cimenta ontológicamente el lenguaje.

Otro autor que está en sintonía con esta tarea exegética es Taylor Carman, quien en 2002 publicó un artículo en la revista *Inquiry* como respuesta a la tesis lafontiana del idealismo en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger o la teoría de la referencia indirecta que Heidegger compartiría con Frege y Husserl. Posteriormente, en el año 2003, Carman publica un libro recogiendo esta elaboración teórica bajo el título *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. En aquel escrito, Carman inicia su argumentación cuestionando la interpretación que Lafont hace sobre la tematización heideggeriana sobre el signo (*Zeichen*) en el § 17 de *Sein und Zeit*. Según Lafont, en este último concepto, Heidegger patentiza el carácter lingüístico de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) en la medida en que la comprensión de la totalidad referencial se basa en el signo⁴³. En otras palabras, para Lafont, el signo en la analítica del *Dasein* heideggeriana es una mediación simbólica siempre presente en el trato que el *Dasein* establece con los útiles en su mundo circundante (*Umwelt*) y más próximo. Sin embargo, para Carman, el maestro de Alemania persigue sostener todo lo contrario, es decir, que la estructura del signo debe ser clarificada sobre la base

40 LORENZ, K. y MITTELSTRAß, J., “Die Hintergebarkeit der Sprache”, op. cit., p. 195.

41 *Ibidem*, p. 196. Las comillas pertenecen al original.

42 *Ibidem*, p. 199.

43 CARMAN, T., “Was Heidegger a Linguistic Idealist?”, en: *Inquiry*, 45, 2002, p. 207.

del funcionamiento del útil, puesto que aquel es una parte de este último, aunque de un tipo muy especial⁴⁴. En el decir de Carman -y siguiendo sus ejemplos-, los signos pueden estar ausentes al atarme los zapatos y cepillarme los dientes, contrariamente a la opinión de Lafont que radicaliza el estatuto trascendental de los signos en la tematización heideggeriana⁴⁵. Para Carman, Heidegger concibe a los signos como un caso excepcional y no ejemplar o generalizable⁴⁶. Asimismo, destaca Carman, el lenguaje no es idéntico a la *Rede*, se basa en este último existencial y los significados lingüísticos son parasitarios de una especie de significación pragmática, que no tiene nada que ver directamente con signos y palabras⁴⁷. Como bien apunta Carman, la *Rede* no puede ser identificada con el lenguaje en la medida en que involucra cuestiones que son precisamente lingüísticas como oír (*Hören*), el callar (*Schweigen*) o la voz de la conciencia⁴⁸ cuya articulación discursiva es el callar. Por otra parte, ya en la obra publicada en 2003, Carman asevera que aun cuando Heidegger esté interesado -al igual que Kant- en las condiciones trascendentales de la comprensión de los entes para el entendimiento humano finito⁴⁹, no cabe hablar -sin embargo- de un anti-realismo en *Sein und Zeit*⁵⁰. Para Carman, estas lecturas son un error. En Heidegger, se produce, más bien -según Carman-, un realismo óptico, que implica sostener la existencia de entidades que nos hacen frente y tienen una estructura espacio-temporal determinada independiente de nosotros y nuestra comprensión de ellas⁵¹.

Ahora bien, en lo que respecta a la *Rede* -que es traducida por Carman por el vocablo discurso (*discourse*)-, cabe decir que este autor interpreta a esta forma de ser en un sentido doble, aunque con ello no persiga dejar sentado que Heidegger está hablando de dos fenómenos distintos. Simplemente, son dos aspectos de un mismo fenómeno. El *Dasein* -dice Carman- entiende cada situación en la que se encuentra de

44 *Ibidem*, p. 208. Cabe aclarar, que los signos son para Heidegger útiles (*Zeugen*), que tienen la peculiaridad de mostrar (*zeichen*) o revelar cosas, mientras que otros útiles pasan en general desapercibidos. Cfr. *Ibidem*, pp. 206-207.

45 *Ibidem*, p. 207.

46 *Idem*.

47 *Ibidem*, p. 212.

48 *Ibidem*, p. 210.

49 Esta asimilación del comprender heideggeriano con las condiciones de posibilidad de la experiencia (*Erfahrung*) propias de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant es muy probable que se afine en la traducción al inglés del concepto de comprensión, puesto que muy difícilmente estén hablando Heidegger y Kant de lo mismo. Además, al ser Heidegger un crítico de la idea de pensar (*Denken*) o de conocer (*Wissen*), el concepto de entendimiento no cabe para nada en la caracterización de los modos de ser fundamentales del *Dasein*.

50 CARMAN, T., *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, New York-Cambridge, 2003, p. 156.

51 *Ibidem*, p. 157.

dos modos complementarios: 1) en su orientación a fines puramente pragmáticos; y 2) en las posibilidades expresivas al explicitar nuestra comprensión a nosotros mismos o a los demás⁵². Por ende, para Carman, existe una doble estructuración del mundo, que no es sólo pragmática.

En conclusión, cabe decir que en esta exposición de ideas, en particular, nos inclinamos por la lectura más tradicional -y podría decirse más generalizada- de la cuestión del lenguaje en *Sein und Zeit*. En principio, porque Heidegger mismo deja sentado -como dijimos previamente- al final del § 32 -dedicado específicamente al distingo *Rede-Sprache*- que la investigación filosófica debe abandonar la “filosofía del lenguaje” (“*Sprachphilosophie*”), para preocuparse por las “cosas mismas” como exige la fenomenología⁵³. Igualmente, la *Rede* no es caracterizada en la primera conceptualización que Heidegger formula al respecto como un existenciario lingüístico, aun cuando posteriormente la caracterice como el modo existenciario del lenguaje (*existenzial Sprache*)⁵⁴. Efectivamente, como bien dice Carman, podemos dejar sentado que la *Rede* es un fenómeno con dos aspectos -uno pragmático y otro expresivo-, pero no cabe duda que el trato práctico-operativo es anterior y el fundamento de cualquier posibilidad expresiva. Por lo tanto, el *Dasein* no se abre al mundo lingüísticamente como pensaban Apel y Lafont, prosiguiendo Heidegger de este modo las posiciones teóricas de Husserl en torno a la relación yo-mundo. Cabe destacar, que esta posición en torno al carácter pre-lingüístico de la experiencia de mundo es una de las diferencias entre la tematización heideggeriana de *Sein und Zeit* y la hermenéutica filosófica gadameriana de *Warheit und Methode*. El lenguaje, para Gadamer, es el -con mayúsculas- medio universal que posibilita toda experiencia hermenéutica. Sin embargo, es necesario recalcar que entre la obra de 1927 y *Warheit und Methode* hay un transcurso temporal importante, puesto que esta última es publicada por Gadamer en 1960, cuando Heidegger ya había desarrollado un giro respecto a su propia perspectiva sobre el lenguaje en el escrito de 1927, colocándolo en un lugar eminente o fundamental, como veremos subsiguientemente.

2. El lenguaje en *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959)

En 1959, bajo el título *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger publica una serie de escritos que versan sobre el lenguaje y que elaboró a lo largo de la década del 50'. En esta obra, el lenguaje cobra una centralidad que no se observa en *Sein und Zeit* (1927), siempre que nos circunscribamos a la perspectiva de la denominada interpretación pragmatista y no a las interpretaciones de Karl-Otto Apel y Cristina

52 Ibidem, p. 236.

53 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 166. Las comillas pertenecen al original.

54 Ibidem, p. 161.

Lafont. Recordemos que, para estos últimos, no existe tal giro entre la obra temprana de Heidegger y la más tardía o que si se produce, no es tan acentuado.

Según Heidegger, la esencia del lenguaje (*Wesen der Sprache*) -que no es nada lingüístico, así como la esencia de la técnica no es nada técnico⁵⁵- no la encontramos en las más diversas expresiones del pensamiento científico⁵⁶, puesto que no puede ser representada⁵⁷. En el decir de Heidegger, no es lo mismo hacer una experiencia (*Erfahrung*) con el lenguaje -es decir, experimentar su esencia- que adquirir conocimientos sobre el mismo⁵⁸. En otras palabras, no hay una identificación entre el tratamiento pensativo del lenguaje y un abordaje científico -y hasta filosófico⁵⁹, puesto que el Heidegger tardío opondrá la filosofía al pensar (*Denken*)-. El tratamiento científico-filosófico del lenguaje⁶⁰ es caracterizado por Heidegger como metafísica (*Metaphysik*) -es decir, como una interpretación encubridora, ocultadora o desfiguradora del ser- y asimilada al satélite ruso *Sputnik* y a la técnica espacial⁶¹. En “*Wozu Dichter?*” (1946), siguiendo esta línea argumental, Heidegger plantea que la ciencia moderna (*moderne Wissenschaft*) y el estado total (*totale Staat*) son resultados o consecuencias de la esencia de la técnica (*Wesens der Technik*)⁶². Lo mismo le cabe a los medios y formas utilizadas para organizar la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano⁶³. La esencia de la técnica también es la causante del devenir tanto del ser humano en sujeto (*Subjekt*), como del mundo

55 HEIDEGGER, M., *Die Frage nach der Technik* (GA 7), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 21.

56 En la segunda de las conferencias dictadas bajo el título “*Das Wesen der Sprache*” (1957/58), el maestro de Alemania aclara a su auditorio -mayoritariamente dedicado al conocimiento científico- que la ciencia conoce el camino (*Weg*) al conocer (*Wissen*) bajo el término de método (*Methode*). Sin embargo, el método no es -como se cree- un instrumento al servicio de la ciencia, sino que, más bien, esta última está sometida a aquel. Para Heidegger, el método científico -cada día más subordinado a la técnica- precisa el tema de investigación e impulsa a la ciencia en su carrera vertiginosa y sin rumbo. Nietzsche, según Heidegger, ya había podido apreciar esta relación entre el método y el conocimiento científico. Cfr. HEIDEGGER, M., *Das Wesen der Sprache* (GA 12), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 167-168.

57 El representar (*Vorstellen*) o la representación (*Vorstellung*) es el modo de ser de la explicación científica.

58 *Ibidem*, p. 150.

59 *Ibidem*, p. 151.

60 Como ejemplo representativo del pensamiento científico-filosófico sobre el lenguaje, Heidegger nombra a la metalingüística, que es -en su perspectiva- la filosofía científica productora del metalenguaje.

61 *Ibidem*, p. 150.

62 HEIDEGGER, M., *Wozu Dichter?* (GA 5), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 290.

63 *Idem*.

en objeto (*Objekt*)⁶⁴ en la época moderna. En otras palabras, este último momento histórico es el resultado del despliegue de la esencia de la técnica moderna, que -como bien destaca Heidegger en “*Die Frage nach der Technik*” (1953)- consiste en un desocultar (*Entbergen*) en el modo de un provocar (*Herausfordern*)⁶⁵ y que es denominado por el maestro de Alemania con el vocablo *Gestell*. La esencia de la técnica moderna es el fundamento, por ende, de la ciencia moderna, del Estado, de la opinión pública dirigida mediáticamente y de la constitución del ser humano como sujeto y del mundo como objeto.

En “*Die Sprache*” (1950), el maestro de Alemania apunta que la interpretación del lenguaje como expresión y actividad del ser humano (*Ausdruck und Tätigkeit des Menschen*) no dan con la esencia del lenguaje, puesto que esta última no es nada humano, ni tampoco puede ser reducida a expresión. Si nos ceñimos al pensar (*Denken*) y la poesía (*Dichtung*) de los “poetas en épocas de penuria” (“*Dichter in dürftiger Zeit*”)⁶⁶, la esencia del lenguaje consiste, más bien, en un nombrar que invoca o llama (*Nennen ruft*) a las cosas (*Dinge*)⁶⁷. Estas últimas, en esta invocación, traen junto a sí el cielo (*Himmel*), la tierra (*Erde*), los mortales (*Sterblichen*) y los divinos (*Göttlichen*), dejando morar la cuaternidad (*Geviert*), que Heidegger la denomina como mundo (*Welt*)⁶⁸. De este modo, la palabra mundo ya no es usada en un sentido metafísico, lo que implica abandonar la representación secularizada del universo (*säkularisiert vorgestellte Universum*) de la naturaleza y la historia, la creación imaginada teológicamente y la totalidad de lo que está presente⁶⁹. Las invocaciones del mundo y de las cosas son distintas, pero no separadas y por ende, están unidas por la intimidad (*Innigkeit*), que a su vez reside en el *Unter-Schied* (diferencia), donde mundo y cosa permanecen distintos y no fundidos⁷⁰. Este *Unter-Schied*, dice Heidegger, permite el apasiguamiento (*Sillen*) del mundo y de la cosa y consecuentemente, el acontecer del silencio (*Sille*)⁷¹ o más precisamente del son del silencio (*Geläut der Sille*), que no

64 Idem.

65 HEIDEGGER, M., *Die Frage nach der Technik*, op. cit., p. 17.

66 Cfr. HEIDEGGER, M., *Wozu Dichter?*, op. cit., p. 319. Esta es la expresión que usa Heidegger, en *Wozu Dichter?*, para denominar a los decidores (*Sagenden*) que tienen un decir (*Sagen*) distinto del humano. Como ejemplo representativo de este último decir, el maestro de Alemania cita a Rilke y su poesía metafísica asimilable a la filosofía de Nietzsche. Cfr. *Ibidem*, p. 312. Hölderlin, en cambio, es concebido como el precursor de los poetas en tiempos de penuria.

67 HEIDEGGER, M., *Die Sprache* (GA 12), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 18.

68 *Ibidem*, p. 19.

69 *Ibidem*, p. 21. En este pasaje se observan las sucesivas críticas que Heidegger efectúa a las concepciones de mundo de la Modernidad, la Edad Media y la Antigüedad, desde Platón y Aristóteles.

70 *Ibidem*, p. 22.

71 *Ibidem*, p. 26.

es nada humano. Este es finalmente el hablar del lenguaje (*Sprechen der Sprache*)⁷². Sin embargo, para tener experiencia de este hablar, es fundamental el establecimiento de nuestra morada (*Aufenthalt*) en el lenguaje, donde el corresponder (*Entsprechen*) pueda acaecer.

En “*Das Wesen der Sprache*” (1957/58), Heidegger vuelve a remarcar que nuestro encuentro con la esencia del lenguaje o del lenguaje en tanto que lenguaje no es algo que dependa de nosotros mismos o sobre lo cual tengamos control⁷³. Por ende, sólo podemos morar en la cercanía de la esencia del lenguaje, pero ello no nos garantiza una experiencia con el lenguaje en tanto que lenguaje. En otras palabras, sólo nos queda indicar los caminos (*Wege*) que hagan posible la experiencia del lenguaje o transitar éstos de tal modo que podamos experimentar el lenguaje, contrariamente a lo ocurrido -en general- en el pasado con estos senderos que existen desde hace tiempo⁷⁴. En este mismo texto, el lenguaje es pensado como dicción (*Sage*)⁷⁵, que comprende dentro de sí al decir (*Sagen*), lo dicho en él (*sein Gesagtes*) y lo que se da a decir (*zu-Sagende*)⁷⁶. El decir, por otra parte, es lo mismo que mostrar (*zeichnen*) en el sentido de dejar aparecer⁷⁷. Según Walton, Heidegger recurre al concepto de dicción en lugar del vocablo lenguaje (*Sprache*) porque con este último se corre el riesgo de falsear su esencia interpretando el asunto como una expresión lingüística que se añade a algo que se aparece, cuando en verdad el aparecer reposa en la dicción que muestra⁷⁸.

En “*Das Wort*”, Heidegger deja claro con la venida a nuestro encuentro de la esencia del lenguaje –y por ende, del ser mismo-, desencadena la transformación del decir (*Wandlung des Sagens*) en una dicción indecible (*unsäglichen Sage*)⁷⁹. El maestro de Alemania llega a esta conclusión estipulando que el poeta en “tiempos de penuria” aprendió a renunciar (*hat den Verzicht gelernt*)⁸⁰ al nombre como palabra representadora (*Namen als die darstellenden Worte*)⁸¹, siendo este renunciar un

72 Ibidem, p. 28.

73 HEIDEGGER, M., *Das Wesen der Sprache*, op. cit., p. 151.

74 Idem.

75 Para distinguir entre lo *Sage* y lo *Sagen*, Roberto Walton decide traducir el primero por dicción y al segundo por decir.

76 WALTON, R., “La dimensión esencial del lenguaje según Heidegger: el decir, lo dicho y lo que se da a decir”, en: *Escritos de Filosofía*, I, 1978, p. 65.

77 Idem.

78 Idem.

79 HEIDEGGER, M., *Das Wort* (GA 12), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 218.

80 Ibidem, p. 211.

81 Ibidem, p. 212.

decir⁸². De este modo, la palabra otorga la venida a la presencia, es decir, el ser en el que algo aparece como ente⁸³.

Ahora bien, expuestas algunas cuestiones del tratamiento heideggeriano del lenguaje en *Unterwegs zur Sprache -o-, lo que es lo mismo, en el tomo 12 de la Gesamtausgabe-*, nos disponemos a realizar las conclusiones de este artículo.

Conclusiones

En lo que respecta a la temática del lenguaje en *Sein und Zeit*, nos inclinamos a interpretar el asunto conforme a la denominada interpretación pragmatista y por ende, no a la luz de los planteos que al respecto produjeron Karl-Otto Apel y Cristina Lafont. En principio, porque Heidegger mismo deja sentado claramente -casi al final del párrafo destinado al distingo *Rede-Sprache-* que la investigación filosófica debe prescindir de la “filosofía del lenguaje”, para indagar -en su lugar- por las “cosas mismas”. Además, el maestro de Alemania deja bastante claro que el lenguaje se fundamenta en la *Rede* y que este último existenciario consiste en la articulación de la comprensibilidad no-caracterizada como lingüística. Efectivamente, Heidegger también dice que la *Rede* es el lenguaje existenciario, pero el trato práctico-operativo ante-lingüístico es anterior y fundamento a toda posibilidad expresiva. Por otra parte, como bien señala Carman, el habla o discurso involucra fenómenos que no precisamente pueden ser calificados de lingüísticos como el callar, el escuchar y la voz de la conciencia.

Por lo tanto, el lenguaje es un fenómeno derivado o secundario en la obra de 1927 y que establece una relación de fundamentación ontológica con el discurso o habla. Posteriormente, en el filosofar del *Ereignis*, Heidegger colocará al lenguaje en un lugar eminente revisando las hipótesis teóricas formuladas en *Sein und Zeit*. La búsqueda de la esencia del lenguaje aquejará a Heidegger durante la década del 50' como bien muestran los escritos reunidos en *Unterwegs zur Sprache*, aunque podría decirse que es una problemática que le interesa dilucidar desde los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38) En “*Die Sprache*” (1950), la experiencia con la esencia del lenguaje patentizó que ésta consiste en un nombrar que invoca las cosas y el mundo. Estos últimos son reunidos merced a la intimidad de la diferencia, permitiendo también su apaciguamiento y por ende, el acontecer del son del silencio. En “*Das Wesen der Sprache*” (1957/58), en cambio, se establece que la poesía -de los poetas en tiempos de penuria- y el pensar experimentan el lenguaje como dicción, involucrando este último concepto al decir, lo dicho en él y lo que se da a decir. En

82 Ibidem, p. 210.

83 Ibidem, p. 214.

“*Das Wort*” (1958), por otra parte, se retoma el abordaje inicial heideggeriano de “*Das Wesen der Sprache*” para destacar que con la experiencia del lenguaje se produce una transformación del decir que se constituye en dicción en virtud de la renuncia del poeta al nombre como palabra representadora.

En resumidas cuentas, el lenguaje en la elaboración teórica heideggeriana de la década del 50’ cobra una centralidad inusitada que no se aprecia en *Sein und Zeit* y que acerca al planteo heideggeriano a los postulados gadamerianos de *Warheit und Methode*, que por otra parte son posteriores y muy probablemente inspirados en las palabras del maestro.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 98, 2021-2

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org