

MARTÍN ABRAHAM

UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY

LAS NOCIONES DE *SINN* Y *SPRACHE* EN *SEIN UND ZEIT* DE HEIDEGGER Y EN LAS *PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN* DE WITTGENSTEIN

THE NOTIONS OF *SINN* AND *SPRACHE* IN HEIDEGGER'S *SEIN UND ZEIT* AND
IN WITTGENSTEIN'S *PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN*

martinabraham_924@hotmail.com

Recepción: 02/03/2021

Aceptación: 29/03/2021

RESUMEN

Las filosofías de Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein —sin lugar a dudas— constituyen las elaboraciones teóricas del campo filosófico más importantes e influyentes del siglo XX y que siguen teniendo peso aún en este siglo. La intención de este artículo es poner en diálogo ambas filosofías en lo que respecta a ciertas categorías que son comunes. En particular, las nociones de *Sinn* (sentido) y *Sprache* (lenguaje), pero sólo en dos obras relevantes de ambos autores: *Sein und Zeit* del denominado maestro de Alemania y *Philosophische Untersuchungen* del filósofo vienés, es decir, lo que se conoce regularmente como “primer Heidegger” y “segundo Wittgenstein”. Lo que se pretende con este diálogo es extraer ciertas conclusiones en torno a las posiciones que cada uno de los autores asume respecto de las cuestiones nombradas, vislumbrando avances, retrocesos, reducciones o expansiones en el tratamiento de las temáticas.

PALABRAS CLAVES

Fenomenología hermenéutica, Wittgenstein, *Sinn*, *Sprache*, Filosofía.

ABSTRACT

The philosophies of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein —without a doubt— constitute the most important and influential theoretical elaborations of the philosophical field of the 20th century and that they remain relevant weight even in this century. The intention of this paper is put both philosophies in dialogue regarding certain categories that are common. In particular, the notions of *Sinn* (sense) and *Sprache* (language), but only in two relevant writings by both authors: *Sein und Zeit* by the so-called Germany's teacher and *Philosophische Untersuchungen* by the Viennese philosopher, namely, what is regularly known as "First Heidegger" and "second Wittgenstein". What is intended with this dialogue is to draw certain conclusions about the positions that each one of the authors assumes regarding the aforementioned issues, showing advances, setbacks, reductions or expansions in the treatment of the themes.

Tábano, no. 18 (2021), 73-86.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p73-86>

KEYWORDS

Hermeneutical phenomenology, Wittgenstein, *Sinn*, *Sprache*, Philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

Las filosofías de Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein —sin lugar a dudas— constituyen las elaboraciones teóricas del campo filosófico más importantes e influyentes del siglo XX y que siguen teniendo peso aún en este siglo. Por esta razón, nos parecía importante que ambas tematizaciones convergieran en un dialogo filosófico, como ya ha ocurrido en el pasado.¹ La tarea especulativa de este artículo, sin embargo, se circunscribirá a las nociones comunes de *Sinn* y *Sprache* tal como aparecen expuestas en el inconcluso *Sein und Zeit* (1927) del maestro de Alemania y en las *Philosophische Untersuchungen*² del discípulo de Russell. La elección de las reseñadas conceptualizaciones obedece, en primer término, al hecho de que ambas categorías aparezcan en los escritos nombrados, aun cuando reciban tratamientos divergentes como observaremos a lo largo de esta exposición. Asimismo, en la obra de 1927, Heidegger establece que el sentido y el lenguaje se co-pertencen y establecen entre sí una relación de dependencia ontológica.³ En las *PU*, Wittgenstein también presenta al sentido y al lenguaje como conceptos conexos y que revisten el carácter de fundamentales. Por otra parte, la selección de las obras citadas se debe a que Heidegger, en *Sein und Zeit*, conciba al ser del ente humano en sus determinaciones prácticas y Wittgenstein, en sus *PU*, asocie al significado de las palabras (*Bedeutung der Wörter*) con su uso (*Gebrauch*) en el lenguaje (*Sprache*), amén de que también considere a este último —en ese texto— como una *Lebensform* (forma de vida) o en vinculación con la costumbre (*Gewohnheit*), como veremos subsiguiente.

Partimos de la hipótesis de que, en el trabajo de 1927, Heidegger aborda la temática del sentido de modo más pleno que Wittgenstein en sus *PU*, al desligarlo del lenguaje y sobre todo, del pensar y emparentarlo, más bien, con la idea de un trato práctico-operativo con el mundo de tipo ante-lingüístico y a-temático.⁴ Cabe destacar, anticipadamente, que en esta aproximación teórica a las cuestiones del sentido y del lenguaje en *Sein und Zeit*, proseguimos la línea interpretativa de Kuno Lorenz, Jürgen Mittelstraß⁵ y Hubert Dreyfus

¹ No es la primera vez que en una investigación convergen ambos nombres. En 1967, por ejemplo, Karl Otto-Apel publicó un artículo sobre Heidegger y Wittgenstein en la revista *Philosophisches Jahrbuch* y volvió sobre el asunto en el volumen I de su *Transformation der Philosophie* (1973). Hasta podría decirse que en la tesis de habilitación apeliana de 1963 ya existe un paralelismo entre Heidegger y Wittgenstein.

² De ahora en más, para hacer referencia a esta obra, utilizaremos la abreviatura *PU* en cursiva.

³ Podría decirse que los conceptos de *Sinn*, *Bedeutsamkeit*, *Zeichen*, *Verstehen*, *Worumwillen*, *Rede* y *Sprache* hacen a un cuerpo categorial interconectado en la analítica del *Dasein* de Martin Heidegger.

⁴ Como veremos, Wittgenstein hasta en sus *PU* vincula fuertemente al sentido con el binomio lenguaje-pensamiento, como también lo había hecho en la *Logisch-Philosophischen Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus)* publicada en 1921. De ahora en más, para referirnos a esta última obra, utilizaremos el vocablo *Tractatus* en cursiva.

⁵ En 1967, Kuno Lorenz y Jürgen Mittelstraß publican un artículo en la revista *Kantstudien*, donde efectúan una lectura crítica de las posiciones de Apel sobre la cuestión del lenguaje en *Sein und Zeit*.

—entre otros autores— y por ende, no compartimos la tesis de que la *Rede* es un abrir lingüístico que aparece en las lecturas de Karl-Otto Apel y Cristina Lafont.⁶ Consecuentemente, si seguimos la exégesis que piensa al *Dasein* heideggeriano como un ente abierto ante-lingüísticamente, es evidente que el lenguaje no ocupa en la analítica del *Dasein* un lugar ontológico eminente, como si ocurre en las *PU* de Wittgenstein, lo que — desde nuestra perspectiva— implica colocar al lenguaje en la posición ontológica correspondiente. Además, creemos que Wittgenstein, por contraposición a Heidegger, le otorga al lenguaje un lugar fundamental en la vida humana a razón del peso relevante que el pensamiento tiene en esta última en el parecer del filósofo analítico.

Para corroborar las hipótesis bosquejadas, abordaremos en primer término las posiciones heideggerianas en torno al sentido en *Sein und Zeit*, para luego adentrarnos en el abordaje de Wittgenstein acerca del mismo asunto tanto en el *Tractatus*, como en las *PU*. Posteriormente, trataremos la cuestión del lenguaje en la analítica del *Dasein* heideggeriana desde la denominada interpretación pragmatista,⁷ para finalmente introducirnos en los puntos de vista sobre el lenguaje que Wittgenstein formula en sus *PU*.

2. LA CUESTIÓN DEL SENTIDO (*SINN*)

Al iniciar *Sein und Zeit*, Heidegger apunta que la pregunta por el sentido del ser es la cuestión fundamental que aquel texto se propone resolver. Por lo tanto, el término *Sinn* aparece desde un principio en la obra de 1927. Sin embargo, su elaboración teórica se produce recién en el § 32, cuando Heidegger trata todo lo relativo al *Zirkel des Verstehens* (círculo del comprender) o, lo que es lo mismo, a la comprensión (*Verständnis*) e interpretación (*Auslegung*). Aquí Heidegger (1967) dirá que el sentido es aquello que es articulable en el comprender y lo que permite que algo sea comprendido (p. 151). Por lo tanto, el sentido no es lo comprendido, pero es la condición de posibilidad de la comprensión. Además, algo es comprendido siempre y cuando tenga sentido para un *Dasein*, lo que implica claramente una interdependencia entre sentido y *Dasein*. Dice, en esta línea, Heidegger (1967): “*sólo el Dasein puede, por lo tanto, tener sentido [sinnvoll] o sin sentido [sinnlos]*” (p. 151).⁸ Igualmente, según Heidegger (1967), el sentido se encuentra estructurado por la *Vorstruktur* de lo *Vorhabe* (haber-previo), la *Vorsicht* (mirada-previa) y lo *Vorgriff* (concebir-previo) y al mismo tiempo, es un existenciarío del *Dasein* (p. 151). No es, por ende, una peculiaridad adherida a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*

⁶ Apel plantea inicialmente su posición sobre el lenguaje en la filosofía de Heidegger en *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* publicado en 1963. Seguidamente, en el artículo “*Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nachdem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik*” de 1967 y en el volumen I de su libro *la Transformation der Philosophie* de 1973, como ya fue apuntado. Cristina Lafont, por otra parte, asume el punto de vista apeliiano sobre la cuestión del lenguaje en la filosofía heideggeriana en su tesis doctoral elaborada bajo la dirección de Jürgen Habermas y en otros escritos publicados posteriormente y que le significaron una serie de polémicas con colegas en Estados Unidos.

⁷ Esta es la nomenclatura que utiliza Cristina Lafont para nombrar las visiones sobre la cuestión del lenguaje en *Sein und Zeit*, que elaboraron Kuno Lorenz, Jürgen Mittelstraß, Ernst Tugendhat y Hubert Dreyfus (1997, p. 40).

⁸ La cursiva pertenece al original. Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

o que se halle detrás de ellos o flotando en quien sabe qué lugar (Heidegger, 1967, p. 151). Lo *Vorhabe* refiere al horizonte de sentido adquirido previamente e incuestionado, que permite tanto una primera comprensión del contexto en el que salen al encuentro entes, como de los entes mismos. La *Vorsicht*, en cambio, determina la direccionalidad de la interpretación, lo que implica señalar la perspectiva en la que se sitúan en cada caso los entes que nos salen al encuentro. Por último, lo *Vorgriff* remite al bagaje conceptual con el que contamos y que, en primer término, guía y hace posible la interpretación poniendo en palabras lo que ya se tiene y se ve, es decir, lo *Vorhabe* y la *Vorsicht* (Escudero, 2016, pp. 278-280). Por otra parte, los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein* se caracterizan por carecer de sentido (*unsinnig*) (Heidegger, 1967, p. 152). Sin embargo, aclara el maestro de Alemania, esto no implica ninguna valoración negativa. Por otra parte, merced al sentido es que podemos hablar de significatividad (*Bedeutsamkeit*),⁹ comprensibilidad (*Verständigkeit*), habla o discurso (*Rede*) y lenguaje (*Sprache*).¹⁰ Como bien dice Dreyfus (1991), el sentido es el fundamento que hace posible que algo tenga sentido (p. 223) y en virtud de lo cual podemos hablar de significatividad, comprensibilidad, significados lingüísticos, etcétera.

Ahora bien, para elaborar la problemática del sentido en las *PU* de Wittgenstein, destacaremos previamente que ocurre con el asunto en el *Tractatus*, puesto que este abordaje preliminar puede ser esclarecedor de las posiciones que el filósofo vienés asume en la elaboración teórica que se prolonga desde 1929 hasta 1945. En el *Tractatus*, el sentido —amén de que es una temática fundamental— es interpretado como el límite del pensamiento (*Gedanke*), del lenguaje (*Sprache*), de lo que puede ser expresado (*man kann sprechen*) y del mundo (*Welt*). Dice Wittgenstein (2014), en este sentido: “El pensamiento es la proposición [*Satz*] con sentido” (p. 48).¹¹ En otras palabras, siendo el pensamiento proposición, el pensamiento encuentra su límite en el sentido. Además, inmediatamente después de plantear esta hipótesis en torno al pensamiento, Wittgenstein (2014) afirma que el lenguaje es la totalidad de las proposiciones (*Gesamtheit der Sätze*) (p. 48) y siendo las proposiciones enunciados con sentido, el lenguaje tiene su límite en el sentido. Más adelante, en el mismo *Tractatus*, Wittgenstein (2014) sostiene que los límites de mi lenguaje (*meine Sprache*) —es decir, el sentido— significan los límites de mi mundo (*meine Welt*)

⁹ Esta es la conceptualización que Heidegger (1979) elige para caracterizar el mundo (*Welt*) y graficar que este último siempre nos es comprendido (p. 334). Lo decide usar, según Roberto Rubio (2015), porque el concepto *Bedeutung* (significado) remite a la significación de las palabras (*Wörter*) y este no es el sentido que Heidegger busca establecer para caracterizar la experiencia de mundo del *Dasein* (p. 34). Heidegger, de igual modo, se mostraba también poco conforme con el término *Bedeutsamkeit*, debido a que el fenómeno que persigue significar es muy complejo. Sin embargo, toma la decisión de conservar la reseñada noción en virtud de que no encontró otra mejor.

¹⁰ Según destaca Heidegger en el § 31 de *Sein und Zeit*, tanto lo *Verstehen*, como la *Bedeutsamkeit* son co-abiertas en lo *Worumwillen* (“por mor de qué” en la traducción gaosiana y por-mor-de en la de Rivera) (Heidegger, 1967, p. 143).

¹¹ La aclaración entre corchetes me pertenece. En la tematización wittgensteiniana del *Tractatus* no pueden haber proposiciones que sean tales y carezcan de sentido (*sinnlos*) o sean absurdas (*unsinnig*). Por ende, es redundante decir que una proposición con sentido es el pensamiento, puesto que toda proposición tiene, de suyo, sentido.

(p. 142). Por ende, el sentido que es la limitación de mi lenguaje también es la limitación de mi mundo. De igual modo, sólo se puede decir (*sagen*) o hablar (*sprechen*) de lo que tiene sentido, correspondiendo callar (*schweigen*) desde un punto de vista ético cuando éste esté ausente.

En el *Tractatus*, el sentido es presentado como completamente imbricado con la sintaxis lógica (*logische Syntax*) y por ello, el pensamiento es interpretado como la figura lógica (*logische Bild*) de los hechos (*Tatsachen*), lo que implica que lo ilógico (*Unlogisches*) no pueda ser pensado (Wittgenstein, 2014, p. 28). Además, agrega Wittgenstein (2014), la proposición es la figura lógica de un estado de cosas (*Sachlage*) (p. 56). Si no es la figura lógica de un estado de cosas, no es una proposición, puesto que carece de sentido (*sinnlos*) o es absurda (*unsinnig*), como veremos subsiguientemente. Dicen, en este sentido, Baker y Hacker (2009): “Todo lenguaje posible es gobernado por un complejo sistema de reglas de la sintaxis lógica. Esas reglas determinan las posibles combinaciones de símbolos, que delimitan los límites del sentido” (p. 41).¹² Los elementos de la lógica, en definitiva, son las herramientas con las que contamos para poder trazar el límite entre el sentido y el sinsentido y lograr, de ese modo, la clarificación lógica de nuestro lenguaje.

Lo opuesto al sentido, en el *Tractatus*, es presentado por Wittgenstein de, por lo menos, dos modos distintos: 1) lo que carece de sentido (*sinnlos* o *kein Sinn*), por un lado; y 2) por el otro, lo que es absurdo (*unsinnig*). Wittgenstein (2014) califica como *sinnlos* a las tautologías (*Tautologien*) y contradicciones (*Kontradiktionen*) (p. 86), que se diferencian de la proposición. Esta última, a diferencia de aquellas, tiene sentido y ello debido a que se ubica en el plano de lo posible (*möglich*) y no de lo cierto (*gewiß*) —como la tautología— y de lo imposible (*unmöglich*) —como la contradicción— (Wittgenstein, 2014, p. 88). En otras palabras, la tautología carece de posibilidades veritativas porque es incondicionalmente verdadera y la contradicción por no ser verdadera en condición alguna. La proposición, además, dista de ser absurda, que es como Wittgenstein (2014) caracteriza a la mayoría de las proposiciones (*Sätze*)¹³ y preguntas (*Fragen*) filosóficas de la tradición y las mismas “proposiciones” del *Tractatus* (p. 182).¹⁴ Esta visión sobre su propio texto es

¹² La traducción me pertenece.

¹³ Aquí se observa una contradicción en la argumentación del *Tractatus*, puesto que habría una minoría de filosofías que abrevaron a proposiciones, lo que si nos atenemos al desarrollo argumental del texto nombrado es imposible, salvo que esas elaboraciones sean ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), pero, en tal caso, no serían filosofía. Lo mismo ocurre cuando Wittgenstein (2014) califica a las ideas del *Tractatus* como *Sätze* (proposiciones) (p. 182). Hacker (1986), en particular, considera que las tesis del *Tractatus* son pseudo-proposiciones sin sentido clarificadoras (p. 18).

¹⁴ La posición que Wittgenstein asume al final del *Tractatus* sobre su propio desarrollo argumental ha desencadenado discusiones entre los wittgensteinianos. La interpretación generalizada, siguiendo a David Stern (2004), entiende al *Tractatus* como una teoría metafísica acerca de la naturaleza de la “mente”, el mundo y el lenguaje (p. 31). Esta perspectiva exegética es denominada por James Conant como interpretación inefable, que —en la visión de este mismo autor— asume la existencia de una verdad inefable, que puede ser mostrada, pero no dicha y por ende, concibe al reseñado escrito como una *Lehre* (doctrina). Por otro lado, se encuentran Cora Diamond, James Conant y siguiendo a Hacker (1986), Carnap, Pitcher y Fann (p. 26), quienes sostienen que la filosofía del *Tractatus* no entraña una verdad inefable (Conant, 2000, p. 198), ni es una teoría que luego de tirar

concordante con la tesis de que la filosofía, en tanto “crítica del lenguaje” (“*Sprachkritik*”),¹⁵ es una actividad (*Tätigkeit*) y no una doctrina (*Lehre*) (Wittgenstein, 2014, p. 64), que opera en el plano del mostrar (*zeichen*) y no del decir (*sagen* o *sprechen*)¹⁶ y que, por ende, carece por completo de proposiciones.¹⁷ Si la filosofía no abreva nunca a proposiciones filosóficas¹⁸ —incluso la que Wittgenstein desarrolla— porque sólo muestra lo indecible (*Unsagbare* o *Unaussprechliches*) e impensable (*Undenkbare*), los resultados a los que llega, claramente, son absurdos. Sin embargo, esto no implica reconocer que la filosofía no sirve para nada. Para Wittgenstein (2014), la filosofía debe servir para clarificar lógicamente el pensamiento (*logische Klärung des Gedankens*) (p. 64), aun cuando en esa tarea se llegue a absurdos. La absurdidad de la filosofía en tanto delimitadora del sentido radica en el hecho de que para determinar el límite entre el sentido y el sinsentido es necesario estar más allá del límite, lo que es imposible. Dice, en este sentido, David Stern (2004):

Para hablar del trazado de un límite al pensamiento sugiere que podemos pensar a ambos lados del límite, que es justo lo que Wittgenstein niega. El límite puede, por lo tanto, ser trazado en el lenguaje y lo que se encuentra del otro lado será simplemente el sinsentido. (p. 32)¹⁹

Ahora bien, esto no significa que lo que está más allá del sentido no exista y que no pueda ser mostrado por la filosofía. De hecho, lo inexpresable, para Wittgenstein (2014), existe y es lo místico (*Mystische*) (p. 182). Por lo tanto, le cabe a la filosofía un propósito —echar por tierra los disfraces lingüísticos del pensamiento, siempre que éstos aparezcan—,²⁰ aun cuando en esa labor se precipite a absurdos.

Ahora bien, dirigiéndonos a las *PU*, el filósofo vienés destaca, al igual que en el *Tractatus*, que el sentido es límite del pensamiento (*Gedanke*), del lenguaje (*Sprache*) y de lo que se puede decir (*man kann sagen*). En los §§ 498-500, Wittgenstein (2015) arroja, primeramente, un ejemplo concreto de proposición sin sentido (“Leche me azúcar”), para luego destacar que, por carecer de sentido esa formulación, se excluye de suyo del lenguaje (p. 306). Por lo tanto, todo sinsentido (*Unsinn*), sea éste evidente o no,²¹ es el límite del

la escalera te puedas quedar sosteniendo ciertas verdades acerca de la realidad (Diamond, 1996, p. 188). La escalera, en definitiva, debe ser arrojada por carecer de sentido el ejercicio filosófico.

¹⁵ En el *Tractatus*, Wittgenstein considera que éste es el único modo posible de ejercicio filosófico legítimo. Por ende, a la filosofía sólo le correspondería intervenir en la medida en que en el lenguaje existan transgresiones a la barrera del sentido.

¹⁶ Cuando Wittgenstein indica que la filosofía como él la entiende —es decir, como clarificadora lógica del pensamiento— no es ninguna de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y que no se encuentra junto a éstas, sino por encima y por debajo, está marcando que se ubica en otro plano que no es precisamente el del decir (*sagen*) o del hablar (*sprechen*) (Wittgenstein, 2014, p. 64).

¹⁷ Recordemos que sólo las proposiciones para Wittgenstein tienen sentido. Todo lo que no sea proposición no tiene sentido y es el caso de los resultados de la filosofía.

¹⁸ La contradicción argumental expuesta en notas precedentes vuelve a esta idea discutible.

¹⁹ La traducción es mía.

²⁰ Mientras los límites del sentido sean respetados, la filosofía no tiene tarea alguna y le corresponde estrictamente callar (*schweigen*), así como lo debe hacer todo aquel que no tenga para decir sólo aquello que puede ser dicho (Wittgenstein, 2014, p. 182).

²¹ En los § 464 y § 524, Wittgenstein (2015) va a destacar que existen sinsentidos (*Unsinn*) evidentes y no-evidentes (pp. 296 y 316). Los sin sentidos evidentes (*offenkundig*) caen, de suyo, fuera del lenguaje. Sin embargo,

lenguaje (*Grenze der Sprache*). Una cuestión en conexión casi que podría decirse directa con estos sinsentidos no-evidentes (*nicht offenkundiger Unsinn*), la encontramos en el § 99 de las *PU*, donde Wittgenstein (2015) asevera que es imposible que existan sentidos indefinidos (*unbestimmter Sinn*), que serían algo así como una limitación borrosa (*unscharfe Begrenzung*) entre el sentido y el sinsentido (p. 106). Por lo tanto, toda oración (*Satz*) con sentido (*sinnvoll*) tiene, necesariamente, un sentido definido (*bestimmter Sinn*). Además, en el § 511, el filósofo de Viena indica que sólo la oración con sentido puede ser dicha y pensada (Wittgenstein, 2015, p. 310). Por ende, el sentido es también el límite del pensar y de lo que se puede decir.

Baker y Hacker (2009) apuntan que la sintaxis lógica del *Tractatus* es reemplazada por la gramática (*Grammatik*) y sus reglas (*Regeln*) (p. 45) en las *PU*. Por ello, en la perspectiva de ambos autores, la filosofía se constituye en una investigación gramatical (Baker y Hacker, 2009, p. 55), pero para resolver problemas filosóficos que atañen a más de una lengua y no cuestiones que interesan a los gramáticos. Esto, sin embargo, no nos debe precipitar a creer que existen dos gramáticas —una ordinaria y una filosófica— o a la idea de que hay dos tipos de reglas gramaticales. Del planteo wittgensteniano se extrae que sólo existe una gramática, pero que sobre ella operan diferentes intereses: los intereses de los filósofos y de los gramáticos. A aquellos, es decir, a los filósofos les cabe realizar anotaciones (*Anmerkungen*) (Wittgenstein, 2015, p. 194) u observaciones gramaticales (*grammatische Bemerkungen*) (Wittgenstein, 2015, p. 336) —y no teoría—, que muestren los malentendidos (*Mißverständnisse*) o malos usos del lenguaje y en esa medida logren resolver los problemas que aparecen cotidianamente en la utilización del lenguaje.

En definitiva, el filósofo de Viena plantea una ligazón fundamental entre el sentido, el lenguaje, el pensar y el decir en las *PU*, lo que implica —desde nuestra perspectiva— un acotamiento de la experiencia del sentido y por ende, una visión reductiva sobre el asunto. El sentido, como bien plantea Heidegger en *Sein und Zeit*, va más allá del pensar y del lenguaje y por ende, se encuentra emparentados con fenómenos aún más originarios como la *Bedeutsamkeit* (significatividad), lo *Verstehen* (comprender) y la *Rede* (habla o discurso), siempre que concibamos a estos últimos como modos de ser ante-lingüísticos y ante-predicativos, obviamente. Por ende, en el texto heideggeriano de 1927, se produce un apresamiento mucho más profundo de la cuestión del sentido, que el que podemos encontrar en las *PU* de Wittgenstein. Efectivamente, el tratamiento de Heidegger no es perfecto, pero si es mucho más pleno y prometedor que el que encontramos en Wittgenstein y ello se debe, lisa y llanamente, a la aplicación concreta del método fenomenológico.

3. LA TEMÁTICA DEL LENGUAJE (*SPRACHE*)

los no-evidentes (*nicht offenkundig*) exigen ser descubiertos por la filosofía, para que así el lenguaje trabaje y no se precipite al vacío (Wittgenstein, 2015, p. 120).

En *Sein und Zeit*, la cuestión del lenguaje -como veremos- no es una temática central,²² como si ocurre con el sentido, la significatividad y el habla o discurso (*Rede*), siempre que nos ciñamos a la interpretación pragmatista, que observa un giro radical en la tematización heideggeriana sobre el lenguaje entre aquella obra y el filosofar del *Ereignis*. El denominado maestro de Alemania aborda el asunto del lenguaje recién en el § 34, en virtud de que —según deja claro Heidegger (1967)— la elaboración del tercer significado del término proposición (*Aussage*) como comunicación (*Mitteilung*) condujo a los conceptos de decir (*Sagen*) y habla (*Sprechen*) (p. 160). Además, como bien indica Heidegger (1967), el lenguaje echa raíces en el carácter abierto del *Dasein* (p. 160) —más específicamente en la *Rede* como uno de los tres modos de apertura (*Erschlossenheit*)— y por ello, su elaboración se tiene que producir en el momento en el que Heidegger trabaja todo lo relativo a la constitución existencial del ahí (*Da*).²³

Para Heidegger (1967), el lenguaje (*Sprache*) tiene su fundamento ontológico-existencial (*existenzial-ontologische Fundament*) en la *Rede* (p. 160). Dice Heidegger en *Prolegomena* (1979): “Hay lenguaje [*Sprache*] sólo porque hay discurso o habla [*Rede*], no al revés” (p. 365).²⁴ De este modo, el maestro de Alemania enuncia la dependencia del lenguaje respecto de la *Rede* y el carácter derivado de aquel. Por ende, el lenguaje no es presentado como una forma de ser originaria, como si ocurre con la *Rede*.²⁵

Según destaca Heidegger (1967), el concepto de *Rede* había aparecido previamente, pero no había recibido un tratamiento específico (p. 161). El habla o el discurso es la articulación de la comprensibilidad (*Artikulation der Verständlichkeit*), que en general es leída como ante-lingüística y ante-predicativa. La interpretación pre-lingüística de esta forma de ser ha desatado importantes niveles de discusión entre los especialistas en la filosofía heideggeriana desde la publicación en 1963 de la obra *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* escrita por Karl-Otto Apel. En este texto,

²² A diferencia de lo que ocurre en *Sein und Zeit*, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger realiza un análisis más detallado del lenguaje. En este último escrito indica, por ejemplo, cuatro momentos estructurales que hacen a la esencia del lenguaje: 1) aquello de lo que se habla; 2) lo que se discurre; 3) la comunicación; y 4) lo que se manifiesta (Heidegger, 1979, p. 363). Éstos, en la obra de 1927, son presentados como monumentos constitutivos (*konstitutive Momente*) de la *Rede* (Heidegger, 1967, p. 162). Además, en la lección del semestre de verano de 1925, Heidegger considera al lenguaje como una forma de ser del *Dasein* y discurre sobre la idea de lenguas muertas —en particular, sobre el latín como lengua eclesíástica, que en tanto muerta pierde las posibles transformaciones de significación, lo que permite la univocidad semántica— (Heidegger, 1979, pp. 373-374). De aquí en más, para hacer referencia a la lección marburguesa del semestre de verano de 1925, utilizaremos el vocablo *Prolegomena* en cursiva.

²³ La tematización sobre la constitución existencial del ahí (*Da*) se inicia en el §28, cuando Heidegger emprende la elaboración del tercer componente del existencial *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo), es decir, el carácter de ser *In-Sein* (ser-en).

²⁴ La cursiva pertenece al original. Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

²⁵ Esta posición teórica es discutida por Cristina Lafont (1997) quien entiende que la distinción *Rede/Sprache* es sólo 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*) (p. 94). Esto la precipita a identificar, así como lo hace Karl-Otto Apel, la perspectiva sobre el lenguaje que Heidegger arroja en *Sein und Zeit* con aquella que desarrolla en el filosofar del *Ereignis*.

Apel sostiene que Heidegger, en su analítica del *Dasein*, entiende que este último ente goza de una “anticipación” lingüística (*sprachlichen "Vorgriffs"*) al aparecer de los fenómenos. Por ende, se inclina por la tesis de que —para Heidegger— el *Dasein* se abre lingüísticamente al mundo y no ante-lingüísticamente. En esta línea teórica prosigue Cristina Lafont. Sin embargo, regularmente, se entiende a la *Rede* como una estructura esencial ante-lingüística, puesto que el lenguaje depende ontológicamente de ella y no es caracterizada por Heidegger como una forma de ser lingüística, por lo menos, en la primera conceptualización que el maestro de Alemania arroja, aunque es verdad que, en algún momento, Heidegger precisa que la *Rede* es el lenguaje existencial (*existenzial Sprache*) (Heidegger, 1967, p. 161), lo que ha precipitado —entre otras cosas— esta serie de debates.

Para Heidegger, lo articulable en la *Rede*, más originariamente que en la interpretación (*Auslegung*),²⁶ es el sentido²⁷ y lo articulado es el todo de significación (*Bedeutungsganze*). De este último fenómeno provienen las palabras (*Wörter*). A los significados (*Bedeutungen*) les brotan palabras. En el decir de Bertorello (2008), “a los significados pragmáticos le pueden brotar los significados lingüísticos” (p. 120).

Al habla o discurso, dice Heidegger, le son inherentes como posibilidades el oír (*Hören*) y el callar (*Schweigen*). El oír es concebido por Heidegger como constitutivo del hablar o discurrir (*Reden*) (1967: 163). El callar es la otra posibilidad esencial del hablar o discurrir (Heidegger, 1967, p. 164), pero callar no se llama ser mudo (*stumm*). Incluso el mudo (*Stumme*), dice Heidegger (1967), tiene la tendencia al “hablar” (“*Sprechen*”) (p. 164). Quien nunca dice algo, tampoco puede callar en un momento (Heidegger, 1967, p. 165). Por lo tanto, sólo en un auténtico hablar o discurrir es posible un auténtico callar.

Ahora bien, esta tesis de que el *Dasein* es eminentemente, en su forma de ser, habla o discurso, Heidegger dice extraerla de la experiencia fenoménica en la cual se funda la definición pre-filosófica y filosófica del ser del ente humano como ζῷον λόγον ἔχον (*zōon logon ekhon*). Según indica Heidegger (1967), los griegos concebían al ser humano como un ente que habla o discurre, pero en el sentido de que este ente es el modo de descubrir el mundo y su ser mismo (p. 165). Además, carecían de una palabra para referirse al lenguaje y comprendieron a este fenómeno fundamentalmente como *Rede* (Heidegger, 1967: p. 165). Sin embargo, la filosofía -en particular, Aristóteles- centró su mirada en el *lógos* (*lógos*) como proposición (*Aussage*). La gramática, por su parte, se hizo de la lógica de este *lógos* para su elaboración teórica y por ende, en esa ciencia del lenguaje, se considera al habla o discurso como proposición. Queda por tarea, según Heidegger, el emancipar a la gramática de la lógica,²⁸ lo que implica concebir a la *Rede* más allá de su interpretación como proposición y por ende, poniéndola sobre bases más originarias.

²⁶ En este pasaje, Heidegger deja claro el carácter derivado de la interpretación respecto de la *Rede* (habla o discurso) y lo *Verstehen* (comprender).

²⁷ Previamente, habíamos destacado también que el sentido es también lo articulable en el comprender (Heidegger, 1967, p. 151).

²⁸ Esta idea de liberar a la gramática de la lógica, según Cristina Lafont (1999), es extraída específicamente de los planteos teóricos de Humboldt (p. 57). Sin embargo, inmediatamente al momento de exposición de esta

Heidegger, casi al culminar este párrafo sobre la *Rede* y la *Sprache*, destaca que la investigación filosófica debe proseguir resolviendo ciertos interrogantes respecto al lenguaje mismo. En principio, dilucidar si el lenguaje es un útil (*Zeug*), tiene la forma de ser del *Dasein* o no es nada de eso (Heidegger, 1967, p. 166). Determinar, además, qué tipo de ser caracteriza al lenguaje, que permite que pueda haber lenguas muertas (Heidegger, 1967: p. 166).²⁹ La investigación filosófica, dice Heidegger (1967), tiene que prescindir de la “filosofía del lenguaje” (“*Sprachphilosophie*”), para indagar sobre las “cosas mismas” (“*Sachen selbst*”) (p. 166), como reza el método fenomenológico.

Como vimos previamente, en el *Tractatus*, Wittgenstein (2014) piensa al lenguaje como la totalidad de las proposiciones (p. 28).³⁰ En las *PU*, en particular, se caracteriza al lenguaje de las más diversas formas, amén de que también es una cuestión central en el texto. Entre estas características podemos enumerar, en primer término, aquellas más vinculadas con la tesis wittgensteiniana de que el lenguaje es un instrumento (*Instrument*) (Wittgenstein, 2015, p. 334).³¹ 1) el lenguaje le sirve al ser humano para representarse la realidad (*Realität*);³² 2) merced al lenguaje es que podemos pensar (*denken*); y por último, 3) el lenguaje nos permite comunicar (*mitteilen*) el pensamiento. La implicancia entre lenguaje y pensamiento es planteada por Wittgenstein (2015) en el § 328, cuando destaca que el ser humano piensa con el lenguaje y que este último, además, es el vehículo del pensar (*Vehikel des Denkens*) (p. 236). Esto claramente lo distancia de la posición agustiniana en torno al lenguaje con la que Wittgenstein inaugura las *PU*, que implica pensar al lenguaje sólo como aquello que es necesario para la comunicación (*Mitteilung*), pero en modo alguno, para el pensamiento (Baker y Hacker, 2005b, p. 49).

Ahora bien, en las *PU*, el lenguaje es caracterizado también como una multiplicidad de juegos del lenguaje (*Mannigfaltigkeit der Sprachspiele*),³³ que por ser tales están sometidos a ciertas reglas. En este caso, en particular, las reglas de la gramática (*Refeln der Grammatik*), que para Wittgenstein (2015) no sólo son “arbitrarias” (“*willkürlich*”), sino también, descriptivas del uso de los signos, pero en modo alguno explicativas (p. 306). Decir que la gramática y sus reglas son arbitrarias implica plantear, según Hacker (1986), que son autónomas (p. 188). Para ser más específico, “la arbitrariedad de la gramática es un aspecto de su autonomía” (Hacker, 1986, p. 192). La gramática es autónoma en el sentido de que ésta no puede entrar en conflicto con la realidad, partiendo de la base de que las reglas gramaticales determinan un “espacio lógico” —usando una metáfora del *Tractatus*—, donde

conclusión en torno a la gramática, Heidegger (1967) apunta que la *Bedeutungslehre* (teoría de la significación) no puede seguir los senderos de Humboldt (p. 166).

²⁹ Sobre este punto se detiene más en *Prolegomena* (Heidegger, 1979, pp. 373-376).

³⁰ También va a caracterizarlo de otros modos Wittgenstein (2014, p. 48).

³¹ Esta hipótesis de que el lenguaje es un instrumento ha desencadenado una serie de críticas, puesto que aquel fenómeno rebasa con creces la idea de instrumento.

³² Aquí se observa que Wittgenstein sigue pensando a la realidad como una forma de ser originaria y no derivada, que lo diferencia de la tematización heideggeriana de *Sein und Zeit*.

³³ Según Baker y Hacker (2005a), el concepto de juego (*Spiel*) se convirtió, para Wittgenstein, en el ejemplo favorito de su famosa noción de “parecidos de familia” (“*Familienähnlichkeiten*”) (p. 51).

se especifica que tiene sentido, pero no que es verdadero (Hacker, 1986, p. 190). Las reglas gramaticales,³⁴ además, son concebidas como constitutivas de los juegos del lenguaje (Baker y Hacker, 2005a, p. 52).

El lenguaje en las *PU*, además, aparece constantemente asociado al uso (*Gebrauch*) y a la costumbre (*Gewohnheit*) y por ende, es pensado desde una perspectiva eminentemente pragmática. El significado de las palabras (*Bedeutung der Wörter*) es el uso de las mismas en el lenguaje (Wittgenstein, 2015, p. 56). De este modo, Wittgenstein rompe con la tesis de que el significado de una palabra es el objeto (*Gegenstand*) que ésta denota. Este último concepto de significación proviene, para Wittgenstein (2015), de una concepción primitiva (*primitive Vorstellung*) del modo en el que funciona el lenguaje (p. 18) y es expuesto por San Agustín en la cita de las *Confesiones* con la que Wittgenstein inaugura las *PU*. Para especificar el peso de la costumbre en el lenguaje, Wittgenstein (2015) da un ejemplo concreto: si reemplazo la oración “Hace buen tiempo” —partiendo de la base de que las palabras son signos arbitrarios— por las letras “a b c” no puedo asociar el sentido de aquella con éstas y ello debido a que no estoy acostumbrado (*gewöhnt*) a decir “a” en lugar de “hace”, “b” en vez de “buen”, etcétera (p. 308). Por lo tanto, la costumbre es constituyente del lenguaje y es lo que permite que alguien obtenga el dominio (*Beherrschung*) sobre este último. Asociar al lenguaje con la costumbre y el uso es una consecuencia concreta de pensar a aquel como una *Lebensform* (forma de vida).³⁵

El carácter eminente del lenguaje en la filosofía de Wittgenstein está emparentado con el carácter fundamental que el filósofo de Viena le otorga al pensar, espíritu (*Geist*) o alma (*Seele*) en el ser humano, lo que no se aprecia en la tematización heideggeriana de *Sein und Zeit*. Para Heidegger, la investigación científica (*Wissenschaftliche Forschung*),³⁶ el conocer (*Wissen*), el conocimiento (*Erkenntnis*)³⁷ o el pensar (*Denken*)³⁸ son formas de ser derivadas y fundamentadas. Lo originario —podría decirse— son las formas de ser de la

³⁴ Wittgenstein (2015) va a encargarse de distinguir entre reglas esenciales (*wesentlich*) e inesenciales (*unwesentlich*) (p. 330).

³⁵ La hipótesis teórica de que el lenguaje es una *Lebensform* aparece varias veces en las *PU*. En el § 241, específicamente, Wittgenstein (2015) destaca que existe una concordancia de formas de vida cuando los seres humanos acuerdan en el lenguaje que es lo verdadero (*richtig*) y lo falso (*falsch*) (pp. 196-198).

³⁶ En el § 4 de *Sein und Zeit*, dedicado a trabajar la preeminencia óptica de la pregunta por el ser, Heidegger (1967) plantea que la investigación científica no es la única, ni la más fundamental forma de ser posible del *Dasein* (p. 11), lo que manifiesta ya desde un principio su ruptura con la tradición filosófica.

³⁷ En el § 29 de *Sein und Zeit*, Heidegger (1967) apunta que, por momentos, el conocimiento y el querer (*Wollen*) pueden tener primacía sobre la *Stimmung* (estado de ánimo o temple). Sin embargo, esta última es la forma de ser originaria y que fundamenta a todo conocer y querer, en virtud de que implica un abrir del *Dasein* más originario (p. 136). Una de las muestras concretas de que la *Befindlichkeit* implica una apertura del *Dasein* más originaria que el conocer, Heidegger (1967) la encuentra en el hecho de que el *Dasein* no sepa porque vive su propio ser como una carga cuando hay ausencia de un estado de ánimo o temple definido (p. 134).

³⁸ Antes de culminar el § 31 de *Sein und Zeit*, Heidegger (1967) indica que el pensar y la intuición (*Anschauung*) —incluida la *Wesensschau* de la fenomenología de Husserl— echan raíces en el comprender (p. 147). Por ende, no son formas de ser originarias. Aquí evidentemente está polemizando específicamente con su maestro, Edmund Husserl.

apertura (*Erschlossenheit*): la *Befindlichkeit* (“disposición afectiva”),³⁹ lo *Verstehen* (comprender) y la *Rede* (habla o discurso). En otras palabras, siguiendo a Heidegger, la pre-reflexividad y la afectividad son los modos de ser constituyentes del *Dasein* y no el pensar o el pensamiento. Esto explica —desde nuestra perspectiva— que el lenguaje en Heidegger no ocupe un lugar prioritario.

4. CONCLUSIONES

En *Sein und Zeit* (1927) de Martin Heidegger, el concepto de *Sinn* (sentido) es una noción central con la que prácticamente se inaugura la elaboración teórica, aun cuando recién reciba tratamiento en el § 32, cuando se trabaja todo lo relativo al *Zirkel des Verstehens*. Lo mismo ocurre, ciertamente, en la filosofía de Ludwig Wittgenstein, donde el sentido delimita aquello que está dentro del lenguaje, del pensar y de lo que se puede decir. Sin embargo, en la tematización heideggeriana del sentido, no se produce el estrechamiento de la mirada que ocurre en el tratamiento wittgensteiniano del asunto. En Heidegger, el sentido es un fenómeno ante-lingüístico y ante-predicativo emparentado profundamente con cuestiones anteriores o más fundamentales que el lenguaje y el pensamiento: en este caso, en particular, la *Bedeutsamkeit* (significatividad), la *Rede* y lo *Verstehen*. De este modo, Heidegger desliga al sentido del lenguaje, las palabras y del pensar, lo que implica abreviar a una perspectiva sobre el asunto más plena y prometedora, que la que podemos encontrar en las *PU* de Wittgenstein.

Ahora bien, en lo que tiene que ver con el lenguaje (*Sprache*) también cabe encontrar en Heidegger —desde nuestra perspectiva— una visión más interesante, que la que se presenta en el texto wittgensteiniano. En principio, porque el lenguaje no es presentado en *Sein und Zeit* como un fenómeno fundamental y ello —creemos— se debe a que el *Dasein* no es, para Heidegger, eminentemente pensamiento (*Gedanke*), pensar (*Denken*), investigación científica (*Wissenschaftliche Forschung*), etcétera. Interpretar al *Dasein* sin colocar al pensamiento en un lugar central es claramente una visión superadora respecto de la que desarrolla Wittgenstein —presa aún de la tradición filosófica—. Esto no significa que los planteos wittgensteinianos en torno al lenguaje y al sentido no impliquen méritos, pero es evidente que Heidegger logra colocar a cada fenómeno —más o menos— en el lugar correspondiente y eso es de lo que la tematización wittgensteiniana —quizás— carece.

³⁹ Colocamos la traducción al español de este término entre comillas porque existen muchas discusiones respecto de cómo traducirlo. Según Dreyfus, la palabra *Befindlichkeit* no la encontramos en el lenguaje corriente, sin embargo, Heidegger la acuña en base a una expresión cotidiana: *Wie befinden Sie sich?* (1991, p. 168). Gaos, en particular, decide traducirla por “encontrarse” en el sentido de estar triste, alegre, etcétera (2013, p. 124). Rivera, en cambio, por disposición afectiva. Según Jaime Aspiunza, esta última traducción del vocablo -a diferencia de aquella- presenta un tinte psicológico problemático, puesto que Heidegger en modo alguno quiere connotar un estado psicológico.

SOBRE EL AUTOR

Martín Abraham es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Asimismo, está culminando el Programa de Actualización en Problemas Filosóficos Contemporáneos dependiente de la Secretaría de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) con un trabajo sobre la filosofía tomista en el *Denksweg* heideggeriano. Es profesor en las cátedras de Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Medieval.

BIBLIOGRAFÍA

- Baker, G. P. y Hacker, P. M. S. (2005a). *Wittgenstein: understanding and meaning. Volume I of an analytical commentary on the Philosophical investigations. Part I: Essays*. Oxford: Blackwell.
- Baker, G. P. y Hacker, P. M. S. (2005b). *Wittgenstein: understanding and meaning. Volume I of an analytical commentary on the Philosophical investigations. Part II: exegesis §-§ 1-184*. Oxford: Blackwell.
- Baker, G. P. y Hacker, P. M. S. (2009). *Wittgenstein: rules, grammar and necessity. Volume II of an analytical commentary on the Philosophical investigations. Essays and exegesis of §-§ 185-242*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bortorello, A. (2008). Texto, acción y sentido en la fenomenología de mundo de M. Heidegger. *Revista de Filosofía*, Vol. 33, Núm 2, pp. 111-130.
- Conant, J. (2000). Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein. En A. Crary y R. Read (eds.). *The new Wittgenstein* (pp. 174-217). London-New York: Routledge.
- Diamond, C. (1996). *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Massachusetts: Massachusetts Institute Technology Press.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Massachusetts: Massachusetts Institute Technology Press.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I*. Barcelona: Ed. Herder.
- Gaos, J. (2013). *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and illusion. Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lafont, C. (1999). *The linguistic turn in Hermeneutic philosophy*. Massachusetts: MIT.
- Rubio, R. (2015). Afectividad y significaciones en la analítica del *Dasein*. En Xolocotzi, Á. (Ed.). *Studia Heideggeriana, Vol. IV* (pp. 23-45). Buenos Aires: Teseo.
- Stern, D. G. (2004). *Wittgenstein's Philosophical investigations: an introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (2014). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L. (2015). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Ed. Gredos.