



**HACIA UNA
INTERPRETACIÓN DEL
PRIMER DELINEAMIENTO
DEL CONCEPTO DE
REDE EN SER Y TIEMPO**

Nicolás Novoa Artigas

HACIA UNA INTERPRETACIÓN DEL PRIMER DELINEAMIENTO DEL CONCEPTO DE REDE EN SER Y TIEMPO

Resumen: El presente trabajo pretende mostrar cómo se delinea el fenómeno del "discurso" de acuerdo al concepto ofrecido por Heidegger en la primera sección de *Ser y tiempo*. A tal fin, se interpreta en su sentido preciso cada uno de los momentos constitutivos del discurso señalados por Heidegger. Luego se procede a ver cómo esos momentos conforman, en la facticidad, una trama interconectada. A partir de ahí, se aclara cuáles son aquellas estructuras ontológicas que fundan dichos momentos. En ello se ve que, de peculiar manera, el discurso mismo se yergue como fundamento de sus momentos constitutivos. Esto lleva a la necesidad de postular dos niveles del discurso, uno unitario-fundamental y otro, fundado en este, parcial-derivado.

Palabras clave: Lenguaje, *Dasein*, Heidegger, fenomenología.

TOWARDS AN INTERPRETATION OF THE FIRST PRESENTATION OF THE CONCEPT OF REDE IN BEING AND TIME

Abstract: This paper intends to show how its delineated the phenomenon of the "discourse" according to the concept offered by Heidegger in the first section of *Being and time*. To this end, each one of the discourse's constitutive moments are interpreted in their precise sense. Then it's shown how these moments conform, in the facticity, an interconnected structure. On that basis, it's clarified which are the ontological structures that found such moments. With this becomes clear that, in a particular way, the discourse itself it's fundament of its constitutive moments. This makes necessary to postulate two levels in the discourse, one unitary-fundamental, and other, founded in this, partial-derived.

Key words: Language, *Dasein*, Heidegger, phenomenology.

Nicolás Novoa Artigas: Profesor adjunto de la Universidad Andrés Bello, Chile. Realizó estudios de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Chile, casa de estudios en la que actualmente realiza estudios de Magister en Filosofía, mención en Metafísica.

Correo electrónico: nnovoa83@gmail.com

HACIA UNA INTERPRETACIÓN DEL PRIMER DELINEAMIENTO DEL CONCEPTO DE REDE EN SER Y TIEMPO

INTRODUCCIÓN

Las siguientes consideraciones están orientadas a la aclaración fenomenológico-interpretativa del concepto de *Rede* o "discurso", tal como este concepto es bosquejado *preliminarmente* por Heidegger en la primera sección de *Ser y tiempo*. Se trata de poder dar indicaciones que faciliten la comprensión del fenómeno que el filósofo ha delineado. Que esto pueda realizarse supone, en buena medida, un previo estudio del planteamiento metódico general de la obra, y, concretamente, del carácter de la *analítica del Dasein* en la que el fenómeno del discurso logra ganar la posibilidad de su mostración originaria. Porque sin este trabajo previo el objetivo propuesto no lograría salir de la oscuridad, el siguiente trabajo no se entiende a sí mismo como una exposición introductoria de un cierto tema abordado por Heidegger -que lo trataría de manera aislada o independiente del proyecto filosófico que lo circunda-, sino que está desde el principio orientado a una discusión que sea capaz de discutirlo críticamente, a partir de una familiaridad con el planteamiento fundamental que lo legitima metódicamente como tema y que dirige el modo específico de su tratamiento.

Se intentará, entonces, explicitar de una manera fenomenológica, es decir, tomando como instancia directriz a las cosas mismas, la estructura *de ser* que es el discurso. Esto se realizará interpretativamente, es decir comprensivamente, en relación al texto de Heidegger. Los conceptos y determinaciones ofrecidos por este, no son, de esta manera, entendidos como *contenidos ontológicos reales*, sino como *indicaciones* que esencialmente precisan la *realización comprensora* de las estructuras fenoménicas, que las interprete en la dirección correcta, de acuerdo a la orientación dada por lo que aparece y se muestra en esa misma realización comprensora. Así procediendo, nos atenemos a la exigencia metódica con la que el mismo Heidegger entendía su propio quehacer, es decir: damos un paso -por pequeño que este sea- para tratar de entender a Heidegger tal como este se entendía a sí mismo.

El presente trabajo no busca aclarar la estructura del discurso a luz de todas las determinaciones ganadas en el desarrollo posterior de la tematización. Como se ha dicho, se busca aclarar la manera como preliminarmente Heidegger presenta el concepto. La motivación de un trabajo como este radica en la importancia de recorrer un camino fenomenológico *paso a paso*, para así poder experimentar en concreto la manera de proceder del mismo en sus específicas particularidades, en las maneras concretas en que éste se elabora a sí mismo. La orientación del planteamiento se inscribe en un proyecto de largo plazo del autor que busca realizar una interpretación acuciosa de ciertos problemas fundamentales de la primera sección de *Ser y Tiempo*, dentro del marco de esta misma.

Por supuesto, el texto fundamental a considerar será el §34 de *Ser y tiempo*. Junto con este, toda la primera sección del tratado será supuesta y requerida para la realización del objetivo del trabajo. Como texto auxiliar, será de especial relevancia *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Asimismo, textos anteriores, tales como *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* o *El concepto de tiempo* serán tenidos en consideración.

1. PLANTEAMIENTO DE LA TAREA

En la introducción precedente se ha anunciado qué será aquello de lo que el siguiente texto buscará hacer tema: se trata, en el marco de la primera sección de *Ser y tiempo*, del concepto de *Rede*, o, correlativamente, de la estructura fenoménica hacia la que apunta dicho concepto. Ahora corresponde elaborar con mayor concreción el planteamiento temático del trabajo, que permitirá dar a este último una orientación y dirección precisas.

En primer lugar, hay que preguntar cuál será propiamente el tema de la investigación: ¿Se trata del *concepto* de discurso, o del *fenómeno* mismo que aquel pretende indicar? En principio, hay que afirmar que no se trata ni de una ni de otra posibilidad, si entendemos que entre ellas se esgrime una *disyunción fuerte*. Lo que se busca propiamente aclarar es el concepto que Heidegger proporciona para el fenómeno del discurso. Porque el concepto se entiende como *indicación formal*¹, su aclaración exige que seamos capaces de dirigir la mirada al fenómeno para llevar a cabo cada vez la comprensión del mismo de manera originaria. De este modo, es el fenómeno la instancia decisiva que permite decidir si y cómo el concepto se acredita filosóficamente, esto es, si ha surgido desde una comprensión que brota desde las cosas mismas. Pero no el puro fenómeno, sino

1. En otros lugares he desarrollado una aclaración de esta fundamental noción metódica de Heidegger. Aquí, por razones de espacio, no la desarrollaré temáticamente. Uno de esos lugares es el siguiente artículo, que está por publicar en las actas del Primer Congreso de Fenomenología y Hermenéutica de la UIS, Bucaramanga, Colombia: "Acerca de la índole de la primera presentación del *Dasein*, y de la trama de sus rasgos fundamentales, en *Ser y tiempo*".

el delineamiento que Heidegger ofrece del mismo en su concepto, es lo que este trabajo se propone aclarar; o, dicho con otras palabras: lo que el concepto, en su indicar y de acuerdo con este, hace visible. No obstante, que en la interpretación de lo que el concepto abre, lo abierto mismo tome siempre la voz cantante, conlleva que en la ejecución originaria de una auténtica interpretación de un texto filosófico -tal como el propio Heidegger ha visto-, lo dicho por el autor no se pone "en cuarentena", llevando a cabo una separación rígida entre lo dicho por este y lo interpretado por el interprete, sino que, a partir de las indicaciones del autor, la cosa misma, en la interpretación, gana un desarrollo que pudo haber quedado tácito en aquellas.

Luego de aclarar más concretamente cuál será el tema de la investigación, es preciso determinar cuál será la manera de preguntar por él. De acuerdo con una manera tradicional de preguntar, podría pensarse que la pregunta indicada fuera la siguiente: "¿Qué es la Rede, cuál es su concepto, según Heidegger?" Esta pregunta, a primera vista inobjetable, adolece de la deficiencia de no tomar en cuenta una directriz fundamental del planteamiento de la analítica del *Dasein*, a saber: en esta no se busca determinar propiedades entitativas del ente a determinar ontológicamente -lo que supondría un modo de acceso ilegítimo para aquel ente que *nosotros mismos, cada vez, somos-*, sino que se trata de aclarar sus maneras de ser, esto es, de existir (Cf., Heidegger, *SuZ*, §9). No en lo que sea, sino en el cómo de su ser, se busca determinar al *Dasein*. Por lo tanto, a un modo o manera de ser fundamental de este ente, tal como es el caso del discurso, no se le puede interrogar en busca de su "contenido", si por contenido se entienden las notas objetivas que están ahí, de una propiedad o facultad que también está ahí, de un ente que a su vez está ahí, como objeto de una determinación teórica. La manera correcta de preguntar por una determinación de ser de un ente que cada vez yo mismo lo soy, debe buscar captarla en la forma concreta en que cada vez se realiza en el existir concreto del *Dasein*, en cuanto yo lo soy, y desde ahí "extraer" su estructura *a-priori*. No qué sea la Rede, sino cómo, en el serlo [*Zu-sein*] mismo del *Dasein*, ésta se muestra -de acuerdo con las indicaciones de Heidegger-, es lo que se intentará en lo que sigue precisar.

Sabiendo ya cuál es el tema y cómo se preguntará por él, aún queda la cuestión de cómo se procederá para intentar responder la pregunta. El texto de Heidegger sobre el discurso es especialmente denso y oscuro. Se ubica en uno de los capítulos centrales de todo *Ser y tiempo*, aquel que tiene como tema el *ser-en como tal*, o, más precisamente, la *apertura* [*Erschlossenheit*] del *Dasein*². La

2. Este capítulo es central por varias razones, de las que aquí, de acuerdo al contexto, sólo cabe mencionar a vuelo de pájaro las fundamentales: Primero, en él se busca explicitar el cómo de la comprensión de ser [*Seinsverständnis*] del *Dasein* (hay que destacar que esta comprensión de ser del *Dasein* no se deja reducir exclusivamente a esa estructura de ser que Heidegger llama el *Verstehen*, el entender -si bien, habría que decir que ella constituye

estructura misma del §34 permite que, preliminarmente, se ofrezcan al menos dos posibilidades para el desarrollo del objetivo propuesto. En una primera parte del párrafo, Heidegger presenta el concepto de manera bastante formal y en relación acusada con el resto de las estructuras presentadas en el capítulo, es decir, con el entender, el sentido, la interpretación, etc. Más adelante, procede a determinar los elementos formales constitutivos de todo discurso como tal, y complementa esto con el análisis de ciertas modalidades específicas de discurso. Esta división que por supuesto atañe a la exposición de la cosa, y no a la cosa misma, pone de manifiesto las dos posibilidades anunciadas. Si de lo que se trata es aclarar cómo aparece la manera de ser del *Dasein* que es el discurso, a partir de las indicaciones dadas por Heidegger, entonces, para esto se bosquejan inicialmente dos estrategias metódicas. La primera consiste en intentar aclarar la *Rede* a luz de una explicitación sistemática y pormenorizada de *la totalidad de la estructura de la aperturidad*, en el contexto del análisis del ser-en-el-mundo. Esta estrategia permitiría ver qué lugar tiene el discurso dentro de la estructura fenoménica compleja que es la aperturidad, y así, aclarar las conexiones implícitas que se darían entre los distintos momentos de esta, comprendiendo la determinación más formal del fenómeno ofrecida por Heidegger, a saber, cómo y en qué sentido es la *Rede* una "articulación" [*Artikulation, bzw. Gliederung*] en significados de la comprensibilidad o entendibilidad [*Verständlichkeit*] (Cf. Heidegger, *SuZ*, 161-162). El problema de esta posibilidad es que ella exigiría un desarrollo mucho mayor al que se puede ofrecer en un artículo de las características de este³. Queda, empero, la otra posibilidad: ella consistiría en buscar aclarar el discurso a partir de las indicaciones que Heidegger da respecto de los elementos que pertenecen necesariamente a todo discurso, para que desde ahí intentar entender el discurso en su unidad fenoménica y, con ello, sus determinaciones más formales. Esta posibilidad se muestra factible dentro de este contexto.

el auténtico núcleo de la misma. Más bien, es la totalidad de la estructura de la aperturidad lo que constituye originariamente la comprensión de ser del *Dasein*, cuyos fundamentos ontológico-existenciales quedan intencionadamente en la oscuridad en la primera sección de *Ser y tiempo*, en la que sólo se trata de una puesta al descubierto preliminar de la estructura fundamental del *Dasein*, el ser-en-el-mundo en su cotidianidad), que es precisamente aquella estructura que hace del *Dasein* tema de una ontología fundamental, por cuanto ella es entendida como hilo conductor para el desarrollo de la pregunta por el ser como tal. Segundo, ya que en él se alcanza una claridad conceptual sobre la estructura de la aperturidad, quedan disponibles para la investigación ciertas posibilidades radicales de acceso al ser del *Dasein*, y también se gana la transparencia metódica del procedimiento interpretativo-comprensor de la Filosofía (Cf., Heidegger, *SuZ*, 139, 230).

3. Sin embargo, que no se proceda explícitamente por esta vía no debe llevar a pensar que los supuestos que debían hacerse explícitos en ella pueden estar del todo ausentes en la otra posibilidad estratégica; muy por el contrario, son sólo esos supuestos los que puedan dar una posibilidad efectiva de comprensión del asunto del que Heidegger trata, lo que no necesariamente implica que estos tengan que ser expuestos en una aclaración interpretante.

Ahora bien, una leve reflexión sobre esta posibilidad de procedimiento podría levantar la siguiente objeción metódica de principio: si la fenomenología, es decir, la filosofía que busca entenderse a sí misma en los principios de su proceder se opone, en general, a toda construcción; tanto a aquellas que proceden dialécticamente a partir de conceptos, como a aquellas que, a partir de la visión fragmentaria de ciertos fenómenos, intentan reconstruir al fenómeno unitario en su originariedad -en un afán por "aglutinar" los fragmentos; si, entonces, la fenomenología se opone a estas y otras modalidades de construcción, parece que un proceder como el bosquejado no puede ser, por razones principales, fenomenológico, ya que a partir del examen de los momentos constitutivos de una estructura no podemos derivar "retroactivamente" la estructura en su unidad originaria.

Sin embargo, esta objeción descansa sobre ciertos malentendidos. Supone de modo demasiado formal el procedimiento concreto que se ha bosquejado como posible -sin que este se haya aún aclarado suficientemente. En efecto, podríamos hablar de una construcción ilegítima si entendiéramos que esos momentos de la estructura del discurso fueran contenidos perfectamente definidos que se pretendiera ir sumando para así dar con el contenido total de la estructura. Pero, como los conceptos solamente consisten en ser -como se ha dicho- indicadores formales, de lo que se trata es de algo bien distinto: los momentos de la estructura del discurso no son partes de su contenido objetivo, sino siempre indicaciones que pretenden orientar la mirada a esa manera siempre concreta de ser en la que el *Dasein* discurre. De los momentos esenciales de la Rede no se deriva la estructura en su unidad originaria, sino que se toman las directrices orientativas que permiten a la mirada intentar realizar el fenómeno en la comprensión siempre *de manera unitaria y concreta*. Unitaria, porque no se toman las indicaciones como señalando fragmentos aislados, sino que en vistas de la trama fenoménica unitaria a la que refieren; y concreta, porque no se toma el fenómeno desde un punto de partida abstracto, sino que se lo incardina en el campo de fenómenos originario al que pertenece, cuestión que sólo se logra mediante la preparación del horizonte, punto de vista, e índole de las estructuras previas que se ponen como tema, lo que posibilita la legitimación del planteamiento inicial. En otras palabras: sólo porque el fenómeno del discurso toma como punto de partida previo la analítica del *Dasein*, se asegura la originariedad de su tematización en la concreción en la que se da originariamente el fenómeno.

De esto último se desprende que la estrategia que aquí se ha elegido para clarificar la Rede necesita buscar llevar las indicaciones de sus momentos constitutivos a la concreción fenomenológica del horizonte en el que su análisis se incardina. Que esto sea explícitamente realizado no es, empero, necesario. Pero ha de quedar claro que el supuesto básico para la interpretación fenomenológica de los conceptos e indicaciones que aquí se quiere realizar necesita no obviar la concreción fenoménica desde la que ellos ganaron su "partida de nacimiento". Todas las interpretaciones y aclaraciones tomarán como horizonte básico de comprensibilidad al *Dasein* tal

como se lo presenta formalmente en el §9 del tratado, es decir, "como aquel ente que cada vez yo mismo soy, tal como lo soy por lo pronto y la mayoría de las veces en la cotidianidad, del que lo que se busca aclarar son las estructuras *a-priori* de ser, es decir, de serlo activamente mi propio ahí". Con estas aclaraciones relativas al planteamiento, se dará lugar al intento de llevar a cabo el objetivo propuesto.

2. CLARIFICACIÓN INTERPRETANTE DE LA ESTRUCTURA DE SER DEL DISCURSO

Como se ha dicho, se intentará aclarar cómo se delinea el fenómeno del discurso a partir de las indicaciones conceptuales proporcionadas por Heidegger en la primera sección de *Ser y tiempo*. Con este fin, se tomarán en cuenta los cuatro momentos constitutivos que de acuerdo a Heidegger corresponden a la estructura de todo discurso como tal. Se tratará de mostrar cómo efectivamente estos cuatro momentos indican en estructuras concretas del existir del *Dasein*, cómo se relacionan entre sí y en qué estructuras fundamentales arraigan⁴. Una vez realizadas estas tareas se preguntará aún si con ello se ha conseguido dar suficientemente cuenta del fenómeno de la *Rede* en cuanto *existencial* fundamental del *Dasein*.

Los cuatro momentos constitutivos del discurso son, según Heidegger, los siguientes: 1.El sobre-qué del discurso [*das Worüber der Rede*]; 2.Lo discurrido como tal [*das Geredete als solches*]; 3. La comunicación [*die Mitteilung*]; 4. La manifestación [*die Bekundung*] (Cf. Heidegger, *SuZ*, 262). De acuerdo a fines puramente explicativos, se procederá a revisar estos momentos uno por uno, en una explicitación que intencionadamente *reduce* el fenómeno unitario.

2.1 Los momentos constitutivos del discurso

Todo discurso discurre sobre algo. Por ejemplo, cuando hablamos, hay algo de lo que se está hablando. En cuanto aparente, el *Dasein* está ya siempre referido a lo ente descubierto [*entdeckt*], y, correlativamente, a su ser de antemano abierto [*erschlossen*]. Pertenece a la estructura del discurrir que en este comportamiento del *Dasein* se descubra un ente (una cosa o, más exactamente, un estado de cosas) a luz de su ser. Lo ente a que refiere cada vez todo discurso es llamado por Heidegger el sobre-qué del mismo. Ahora bien, no solamente un "discurso" -tal como nosotros entendemos esta palabra en castellano- es, para Heidegger, ejemplo de un discurso. También un simple desear o asentir, son ejemplos concretos de discurso, tal como se está entendiendo este término técnico en *Ser y tiempo* (Cf. Heidegger, *SuZ*, 262). Cuando afirmo con la cabeza, lo hago *respecto de algo*

4.A razón de la naturaleza del presente escrito, quedará pendiente una tarea fundamental en este contexto, a saber, la que consiste en investigar cómo se acredita la aprioridad de estas estructuras del *Dasein*, y en general, de todas las determinaciones ontológicas de su analítica.

a lo que le estoy dando mi aprobación; ese algo, es aquello *sobre lo que* estoy afirmando aprobativamente. Por su parte, cuando estando sólo en mi habitación sin decir ni siquiera en voz baja ningún enunciado, tengo la experiencia de desear tomar un vaso de agua, ese deseo, en cuanto una modalidad del discurrir, es un deseo *de* (en castellano decimos aquí "de" en vez de "sobre") algo, a saber, tomar un vaso de agua. De ninguna manera es necesario que el sobre-qué del discurso se haga explícito en un enunciado que verse sobre el tema del que se va a hablar, sino que, precisamente porque de modo necesario a todo discurso le pertenece este momento, se da principalmente la posibilidad de que el sobre-qué tácito se haga explícito mediante la visión determinativa de la mirada que se dirige al fenómeno, pudiendo dar lugar posteriormente a la posibilidad de que ese sobre-qué quede fijado en un enunciado.

Aclarando esto ganamos dos cosas: Primero entendemos fenomenológicamente a qué se refiere la indicación del primer momento del discurso, evitando, consiguientemente, ciertos malentendidos posibles; segundo, y fundamentalmente, ganamos una indicación precisa que restringe y agudiza nuestra manera de entender el vocablo en principio indeterminado de *Rede*, el discurso: el discurso no es eso que hacen los oradores en el *ágora*, sino un modo de ser fundamental que ni siquiera precisa palabras para su ejecución.

Como segundo momento, a todo discurso le pertenece lo discurrido como tal. Aquí, la indicación decisiva la aporta el "*como tal*". En efecto, lo discurrido, o -como también dice Heidegger (Cf. Heidegger, GA 20, 362; *SuZ*, 162)-, lo dicho [*das Gesagte*] puede entenderse perfectamente como el estado de cosas del que se está discurriendo. Este, a su manera, es *dicho*. Pero evidentemente, puesto que ese estado de cosas al que el discurso hace referencia queda cubierto con la indicación del primer momento constitutivo -el sobre-qué-, no es verosímil que este segundo momento también lo esté aludiendo. En alemán, esta confusión se salva haciendo la distinción entre *das Beredete* y *das Geredete*. El "Be" de la primera expresión marca la transitividad del verbo hacia lo que en gramática se llama un 'objeto directo'. Así, el sobre-qué del discurso es lo *Beredete*, aquello que el discurso tiene como "objeto" (Cf. Heidegger, *SuZ*, 162); mientras que lo *Geredete* mienta lo dicho *en cuanto* dicho, la manera concreta en que el decir ha dicho. Este segundo momento, se refiere, pues, a lo dicho en cuanto tal; no a lo ente a que refiere lo dicho, sino a la manera en como se está refiriendo a eso dicho; a la manera concreta como el decir intenta descubrir el sobre-qué; o, como también dice Heidegger en un lugar, a la "dicción" (Cf. Heidegger, GA 20, 368).

Efectivamente, en todo discurso, hay una manera de decir eso que se quiere decir. De hecho, puede ser el caso que, frente a un mismo estado de cosas, optemos, de entre varias maneras de decirlo, por la que nos parece la mejor; no hay una, sino muchas maneras de referirnos a lo mismo, aun cuando cada una de estas maneras

nunca diga exactamente lo mismo -lo que quiere decir: nunca descubre al estado de cosas al que refiere de la misma manera. Por otra parte, también puede ser que la manera en como decimos las cosas nos sea por completo indiferente; podemos hablar "como nos nace hacerlo". Sin embargo, esta modalidad del discurrir, que por lo pronto y la mayoría de las veces observamos, no suprime la estructura de lo discurrido como tal, sino que la confirma. También ahí donde el decir es *descuidado*, hay una manera de decir, a saber, una manera indiferente y descuidada. En la cotidianidad se observa una modificación *deficiente* de esta estructura del modo de ser del discurrir.

Y lo mismo que se decía sobre el primer momento, esto es, que este es constitutivo no sólo del discurso que enuncia en palabras, sino también de todo discurso como tal, esto es, de toda comprensión⁵ *articulada*, se debe decir aquí sobre lo discurrido como tal. También el guardar silencio en una conversación es *una manera de decir* lo que uno piensa; el guardar silencio *da a entender* la posición de uno frente a algo. Puede ser el caso que la única manera adecuada de decir lo que uno piensa sea callando; y a su vez, callando de una determinada manera, ya que no todo callar calla de la misma forma. En cuanto modo del discurrir, el callar cada vez concretiza de peculiar forma lo discurrido en cuanto tal.

El tercer momento del discurso es la comunicación. Lo fundamental aquí es que se entienda de qué manera entiende Heidegger esta comunicación. Ésta ha de entenderse en un "sentido ontológico amplio (...) [como] comunicación existencial captada [así] principalmente" (Heidegger, SuZ, 162). Lo que nos dice Heidegger es algo que ya se ha dicho en el planteamiento de este trabajo: No por una contingencia, sino por razones de principio relativas al método de la investigación, los fenómenos de la analítica del *Dasein* deben captarse existencialmente, es decir, con vistas al campo de fenómenos que circunscribe la existencia, tal como tempranamente queda ésta determinada de modo formal. En otras palabras: hay que determinar la comunicación existencialmente entendida a luz del ser-en-el-mundo, es decir, a luz de la estructura cabal de la existencialidad. Sobre esto se profundizará más adelante. Por ahora bastará con que quede claro que la comunicación aludida no es aquella que se da, por ejemplo, cuando dos amigos conversan. Si así fuera, entonces el fenómeno no sería uno ontológico-existencial, sino uno óptico-existentivo. También ha de haber comunicación ahí donde me encuentro solo, y el discurrir no se da en palabras. En todo discurso "los otros" están siempre abiertos, en cuanto lo abierto por el entender y articulado por el discurso remite, en el contexto de las

5. Si bien he optado por traducir *Verstehen* por "entender", me permitiré en ciertas ocasiones usar "comprensión", "comprensivamente", etc., como traducción de las correspondientes modificaciones de *Verstehen* en alemán, ya que el campo semántico de "entender" se complementa especialmente bien en ciertos giros castellanos con las variables que ofrece esta última familia de palabras.

remisiones de la condición respectiva⁶ [*Bewandtnis*], a la totalidad de la estructura de la mundaneidad, es decir, a mi propio *Dasein*, a las cosas del mundo, y también a los otros *Dasein*, a los *Mitdasein*. Por eso, cuando estamos solos físicamente, ya sea expresa o tácitamente, los otros se acusan; hacen parte de la entendibilidad, es decir, del ámbito total de lo que el *Dasein* entiende siempre de manera concreta, esto es, más o menos determinada, pero nunca por completo indeterminada. Por ejemplo, cuando deseo tomar agua de la llave, esa agua, esa llave, y esa cañería por la que el agua viene remiten a otros, por ejemplo, los que hicieron la instalación, los dueños de la empresa del agua, etc. No tengo que estar pensado en esos otros para que estén abiertos, de la misma manera, por ejemplo, que no tengo que estar pensando en que "yo soy" para estar determinado por la estructura del yo trascendental vista por Descartes y radicalizada por Kant. Más bien, a la inversa: sólo porque los otros están previamente abiertos puedo pensar expresamente en ellos como tales otros. Otro tanto habrá que decir cuando además de estando solo, discurro sin decir palabras.

Para entender más concretamente el fenómeno de la comunicación, valen las siguientes palabras de Heidegger: "El entender de la comunicación es el tomar parte en lo abierto [*die Teilnahme am Offenbaren*]" (Heidegger, GA 20, 362). Nos movemos, como recién se decía, en la entendibilidad, es decir en un ámbito total que reúne las maneras concretas en como entendemos todo lo que entendemos. De esta manera, la entendibilidad supone un *carácter de interpretado* [*Ausgelegtheit*] de nuestra propia existencia como del "mundo", que la mayoría de las veces coincide con la de nuestra generación (Cf. Heidegger, GA 20, 372). Hay una manera de entender común ciertas cosas, como también hay una manera común de sentirnos frente a ciertas situaciones. Que el discurso sea una comunicación quiere decir que en él tomamos parte en esa entendibilidad marcada por el carácter de interpretado de la existencia y el mundo. Previamente a todo estar óntico dos *Dasein* el uno al lado de otro conversando, el discurso, en cuanto articulación de la entendibilidad, ha dispuesto de antemano las posibilidades de entender e interpretar los fenómenos desde una base común. Esta base común ciertamente comporta la posibilidad de superarse en una comprensión propia, que, sin embargo, seguirá moviéndose dentro de la articulación común de la Rede.

Nuestro encontrarnos y entender son siempre hacia los otros, puesto que estos forman parte esencial del ser-en-el-mundo. De acuerdo con lo que ya se ha visto, cuando los otros están ausentes, este "hacia" no se suprime sino sólo de modifica, por ejemplo, en la indiferencia del temple o de la comprensión. El discurso no es comunicación porque esté expresamente dirigido hacia un otro, sino porque en él se da el tomar-parte [*Teilnahme*] en una entendibilidad articulada común. La participación [*mit-teilung*] del ámbito de la entendibilidad entre los distintos *Dasein* es ya comunicación [*Mitteilung*], en cuanto en este compartir un ámbito común

6. En esta, como en otras traducciones, sigo a J.E. Rivera, a falta de una alternativa mejor.

ya están articuladas las posibilidades existenciales de ser el ahí (de entender, de encontrarnos, etc.) de acuerdo con el ser-con, es decir, *con* y *hacia* los otros, aun cuando estos otros se hallen física o "mentalmente" ausentes.

El cuarto momento constitutivo de todo discurso como tal es la *manifestación*. Como con todos los momentos anteriores, es preciso delimitar rigurosamente en su significación este término técnico de la estructura del discurso. Cada vez que un *Dasein* discurre, él se expresa [*spricht sich aus*] en su discurso. *Él mismo se expresa, es lo expresado*, lo que quiere decir: se lleva a sí mismo a lo abierto del discurso, de tal manera que un *Dasein*, por principio, no sólo puede volver su atención comprensora-interpretante hacia lo ente descubierto en el discurso, o a lo dicho como tal, sino también al *Dasein* mismo que discurre; esto es, se puede escuchar al otro [*hören auf den Anderen*]. Todo discurso está atravesado por un temple de ánimo que lo caracteriza, aún aquel discurso plano y técnico, que por ejemplo, instruye en un quehacer. En la indiferente uniformidad de unas instrucciones, que permean nuestro temple de ánimo llevándolo a una uniforme y plana indiferencia, también se manifiesta un temple de ánimo; y al leerlas, también yo *me encuentro* de una cierta manera. En el discurso que se expresa en voz alta -cuyo fundamento es el discurso en cuanto trama articulada de significaciones- el temple de ánimo, y con él, el *Dasein* mismo se expresa mediante, por ejemplo, "el tono de voz, la modulación, el tempo del discurso, el modo de hablar" (Heidegger, *SuZ*, 162). Pero también en un determinado texto, en cuanto todo texto lo ha producido un *Dasein* caracterizado por el ser-en-el-mundo, el ser-con y el encontrarse, se manifiesta un cierto temple de ánimo, aun cuando ciertas posibilidades de manifestación propias del convivir fáctico se hallen ausentes. Todo discurso tiene su manera de expresar el temple de ánimo que le subyace, en lo que se podría llamar su "tono fundamental".

Con esto se han revisado los cuatro momentos constitutivos de la *Rede*. En lo que sigue se tratará de mostrar cómo estos momentos conforman una estructura unitaria; es decir, se los tratará de mostrar en su concreta interconexión.

2.2 La interconexión originaria de los momentos del discurso

Imaginemos una situación fáctica del convivir cotidiano. Estoy conversando con otro hombre (un *Mitdasein*) sobre cualquier cosa. Imaginemos que estoy escuchando lo que él me dice. Poder estar con él y escuchar lo que él me dice sólo lo puedo en cuanto soy un *Dasein* que es-en-el-mundo y que se caracteriza por el ser-con, esto es, por estar abierto a los otros, por entender, en sentido estricto, al *Mitdasein*. Para poder escucharlo, tengo que estar comprensivamente dirigido hacia *la cosa misma* de la que me está hablando. Para esto no tengo que hacer un análisis complejo de sus palabras, sino tan sólo, escuchando, dejarme llevar por sus palabras hacia eso en lo que el discurso recae. En otras palabras, la dirección del entender se halla siempre en primer lugar dirigida al sobre-qué del

discurso; no es necesario que ésta se "quede" en lo dicho como tal. Puedo, no obstante, fijarme en su manera de hablar expresamente; y así admirarme, por ejemplo, por lo bien o lo mal que habla. Pero solamente en la medida en que estoy viendo eso de lo que se está hablando, es decir, que estoy con el sobre-qué, puedo discernir si la manera en que el otro está hablando -lo discurrido como tal- hace justicia a la cosa misma, mostrándola adecuadamente, o si, por el contrario, el decir yerra en su sentido propio no logrando poner de manifiesto eso que debía mostrar.

Imaginemos que ahora, luego de haber escuchado al otro, éste me interpela para que diga qué pienso yo al respecto. Si, por alguna casualidad me he distraído, entonces no sabré qué decir. Esto sucede porque esencialmente todo responder se funda en el entender del sobre-qué se está discuriendo. Si he dejado de escuchar, es decir, si he dejado de estar activamente realizando la comprensión del sobre-qué, entonces careceré de la única orientación posible para la ejecución de mi respuesta. Pero supongamos que no me he distraído, sino que he seguido atentamente lo que el otro ha dicho, es decir, he estado viendo comprensivamente la cosa sobre la que se habla. Imaginemos que no solamente he hecho esto, sino que tengo la sensación de entender particularmente bien eso de lo que se está hablando. La cosa tiene *mucho sentido* para mí. Entonces, yo, sin haber llevado a cabo necesariamente ninguna reflexión o análisis sistemático del asunto, me habré apropiado de lo comprendido en una interpretación⁷. Esta interpretación *preontológica* habrá decidido de antemano cuáles aspectos del asunto se *destacan*⁸ expresamente como los momentos esenciales que el entender deberá perseguir mediante la articulación que el discurso le ha puesto a disposición. De esta manera, lo que yo diga lo diré de acuerdo al sobre-qué de la conversación que comprensiva-interpretativamente me está abierto. Quizás, ya que la cosa aparece *con mucho sentido*, querré decirlo de la mejor manera que pueda. Así puede pasar que empiece a hablar y en un cierto punto me calle, puesto que *no encuentro la manera de decir lo que quiero decir*. Hay algo que quiero decir; el sobre-qué está de alguna manera abierto. Pero me faltan las palabras; el decir en cuanto tal no logra la manera de descubrir eso que se vislumbra.

7. La interpretación es la realización concreta de la estructura del sentido. Por eso, toda interpretación en principio "tiene" sentido; se comprende a luz del sentido, aun cuando lo entendido por el entender y articulado por el discurso pueda posteriormente mostrar la inviabilidad de una interpretación, esto es, mostrar que la manera concreta en como se llena uno de los momentos estructurales del sentido (*Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*) es inadecuado por un motivo determinado.

8. Heidegger usa para referirse a la función de la interpretación -sin que hayan diferencias esenciales de por medio- los términos "*heben*", "*herausheben*" y "*abheben*". Todos ellos deben entenderse en el sentido de levantar algo por sobre lo demás, de tal manera que eso levantado se destaque eminentemente, aunque *no necesariamente* de modo explícito.

Esta situación pone de relieve un campo fenoménico fundamental a la hora de intentar un análisis de la intencionalidad del hablar, como comportamiento del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo⁹. De peculiar modo, el *Dasein* está dirigido comprensivamente hacia los dos primeros momentos del discurso, el sobre-qué y lo discurrido-como-tal, de tal manera que si bien aquel brinda la orientación originaria de este, éste, en tanto vivo en un entender, abre las posibilidades de comprensión del sobre-qué, de acuerdo con la estructura fundamental del discurso, en cuanto la trama articulada del todo de las significaciones. *Sin embargo, el carácter pasado de lo -ya- "dicho" como tal impide que el esquema sea capaz de dar con el fenómeno mismo de la intencionalidad del hablar.* Cuando estoy buscando las palabras para decir lo que quiero decir, no sólo lo ya dicho como tal determina el curso del discurrir -que está por venir-, sino que, comprensivamente, el *Dasein* está ya siempre proyectándose sobre posibilidades significativas que, de modo aún más originario que lo ya dicho, abren la comprensión de la cosa, de manera tal que, en esa apertura, el discurrir gana su orientación, en la medida en que entiende cuándo la posibilidad proyectada efectivamente descubre lo ente, tal como este se vislumbra previamente a encontrar las palabras para poder decirlo. Esta comprensión de las posibilidades significativas se lleva a cabo, de manera originaria, *mediante* las palabras mismas y no sin ellas¹⁰. Ahora bien, la doble dirección de la intención del comportamiento "parlante" -como modo del comportamiento discursivo- del *Dasein* no ha de extrañar, si previamente tenemos en cuenta que las palabras "inmediatamente" nos llevan a la cosa misma, es decir, que son inmediatamente descubridoras.

Pero volvamos al ejemplo. Bien puede ser que, en vez de intentar decir la cosa con expresiones pregnantes, yo decida decirla desenfadadamente "tal como salga". Probablemente entonces el sobre-qué no aparezca nítidamente al descubierto, sino que encubra a partir de la propia ambigüedad del discurso. Es posible que, de esa manera, la comprensión se conforme con un entender de puras palabras, sin realizar la comprensión originaria de la cosa misma. Es entonces cuando nos

9. Es decir, no se está tomando aquí como punto de referencia la intencionalidad como estructura de las vivencias puras de la conciencia.

10. Esta tesis pone sobre la mesa la discusión de un punto especialmente difícil en un análisis filosófico del lenguaje: la relación entre los significados y las palabras. El mismo Heidegger parece cambiar su posición de *Ser y tiempo* -que se podría sintetizar en esta afirmación: "A los significados les crecen palabras" (Heidegger, *SuZ*, 161)- cuando en una nota al pie de página niega que el lenguaje y las palabras se funden, como un momento derivado, en las significaciones (Cf., Heidegger, *SuZ*, 87). La cuestión ciertamente es difícil, sobre todo si se tiene en cuenta que una relación de fundamentación ontológica no necesariamente implica la imposibilidad de que en un nivel originario lo que en la determinación aparece como fundado y fundante se dé con igual y necesaria originariedad, tal como sucede, por ejemplo, con el entender y el discurso: "Discurso es un modo del entender (...) discurso es dado fenoménicamente de modo cooriginario con el entender" (Heidegger, *GA* 20, 366-368).

movemos en un hablar impropio, en un hablar que solamente se orienta por lo ya dicho [*Ge-rede*] y establecido como correcto en el hablar del se [*Man*], lo que se dice [*Gerede*]. Pero tal vez suceda que mi interlocutor quiera llevar nuevamente la conversación a un nivel más alto, exigiéndome claridad en el decir, claridad que, en último término, *sólo puede darla una auténtica comprensión de la cosa*. En el caso de que ambos estemos comprensivamente con la cosa misma, entonces estaremos *tomando parte* del entender de la cosa. Tal compartir lo descubierto, permite que nos *comuniemos*, es decir, que mutuamente nos dejamos llevar por un co-discurrir descubridor de la cosa.

La comunicación, funda también su posibilidad en el entender del sobre-qué del discurso, que es precisamente aquello en vistas de lo cual se realiza la comunicación, en tanto eso de lo que comprensivamente se toma parte. La comunicación, en cuanto un común tomar parte en el sobre-qué, toma como guía orientativa cada vez la manera en que se discurre el sobre qué. Por eso, lo discurrido como tal es de vital importancia para la comunicación. En lo discurrido como tal el hablar los unos con los otros toma la orientación que permite y asegura que efectivamente el convivir esté dirigido hacia la misma cosa. Esto, no obstante, no quiere decir que la comunicación sea un elemento secundario o fundado dentro de la estructura del discurso. De hecho, la comunicación, en cuanto la común articulación de la entendibilidad y el previo "hacia" de todo discurso relativo a un otro, prefigura de antemano las posibilidades de comprensión-interpretación del sobre-qué, y por esto mismo, ha asegurado la "fuente" común desde la que el discurrir puede llegar a decir la cosa de la manera correcta.

Tal como se ha mostrado, puede que en la conversación mi hablar sea un hablar cuidado como también uno descuidado. Ciertamente, ambas posibilidades no son indiferentes desde un punto de vista ontológico-existencial, pero tampoco lo son desde uno óntico-existivo. Ellas *manifiestan* cosas distintas. En efecto, cada uno de los comportamientos que se han puesto como ejemplo manifiestan una determinada manera de encontrarse. En castellano hablamos preferentemente de la actitud con la que estamos. En mi actitud hacia al otro y hacia la conversación misma, se manifiesta como me encuentro. En el escuchar, en el distraerme, en el cuidar lo que diré, en serle indiferente, en quedarme y moverme en lo ya dicho, en interpelar al otro a que sea claro en lo que dice, etc, el *Dasein* manifiesta su más propio encontrarse. Este momento del discurso, posee pues, un lugar particular dentro de la estructura del mismo. Lo caracteriza una cierta *transversalidad* que subyace en todo momento al discurrir. Esta transversalidad, cuya causa radica en la fundamentalidad existencial del encontrarse, da a la manifestación un papel destacado en el escuchante, discurrir los unos con los otros, de suerte que, incluso antes que al sobre-qué del discurso, y de peculiar modo, estamos dirigidos al otro como tal en su encontrarse, ya sea esto explícita y deliberadamente realizado o no lo sea.

Hasta aquí el ejemplo de una situación concreta en la que ocurre el discurrir. Con él se ha pretendido mostrar, al menos parcialmente y en una primera aproximación, la concreta interconexión y mutua dependencia de los momentos constitutivos de la *Rede*. Esta mostración no pretende -puesto que por razón de principio, no es capaz- agotar al fenómeno en su riqueza, sino que, de acuerdo a lo repetido una y otra vez, sólo se entiende como una indicación que permita acaso facilitar la comprensión viva del campo de fenómenos.

2.3 Los fundamentos existenciales de los momentos del discurso

A partir de lo dicho hasta aquí es posible comprender cuáles son las estructuras fundamentales sobre las que los momentos del discurso se fundan. Por eso, esta tarea será realizada de manera concisa, encontrando su justificación fenoménica en los desarrollos anteriores.

El discurso es un modo de ser del *Dasein*. Todo modo o manera de ser del *Dasein* tiene el modo de ser del *Dasein*, o como también dice Heidegger, es *daseinsmäßiges*, a la medida del ser del *Dasein*. Esto quiere decir que cada uno de los existenciales comporta originariamente, esto es, en la concreción de la facticidad, la totalidad de la estructura de la existencialidad. Así, por ejemplo, no puede, por principio, haber un lenguaje que no sea histórico, o que no *manifieste* un cierto campo de temples fundamentales desde los que recibe sus más propias posibilidades. No obstante, no por la coorganiedad de los existenciales se va a anular la investigación de su precisa imbricación existencial en la existencialidad.

Desde un punto de vista ontológico, ciertos existenciales tienen primacía, o al menos, poseen un carácter eminente. Tal es el caso de aquellos que conforman la constitución del ahí.

En cuanto modo de ser del *Dasein*, el discurso es un modo de ser-en-el-mundo. Este se caracteriza de acuerdo a dos existenciales fundamentales: el entender y el encontrarse. El entender nombra aquel modo de ser en el que al *Dasein* le es accesible lo ente en su estar al descubierto, y correlativamente, el ser en su apertura. Por eso, a la base del sobre-qué del discurso, se haya el entender, la interpretación y el sentido, ya que el entender es siempre un entender interpretante, esto es, provisto de sentido. De acuerdo a la radicalidad de la interpretación, lo comprendido será mayor o menormente apropiado. Esto determina esencialmente el nivel de la propiedad del discurrir. Por su parte, la manera como nos encontramos determina a su vez este nivel. Hay disposiciones más adecuadas que otras para poder elevar el discurrir al nivel de la propiedad. Pero no solamente el modo de la propiedad del discurso, sino también el de la impropiiedad, es determinado por el encontrarse. El encontrarse siempre se manifiesta en el discurrir. A la base de la manifestación subyace el encontrarse, que es eso mismo que se manifiesta.

Todo ser-en-el-mundo es, a su vez, ser-con. El *Dasein*, se haya "pendiente" [*Zuhörig*] esencialmente de los otros, también ahí donde es sectario o "misántropo". Esto quiere decir que los entes con el carácter del *Dasein* guardan una relación de mutua pertenencia [*Zugehörigkeit*] (Cf., Heidegger, GA 20, 367). Puesto que el *Dasein* es principalmente ser-con, las posibilidades del discurso se determinan siempre, de modo originario, desde esta mutua pertenencia. A la base del carácter comunicativo del discurso, esto es, de aquel carácter que permite el coentender de un mismo sobre-qué, se halla el ser-con del *Dasein*. Junto con este, en cuanto la comunicación es el tomar parte de una entendibilidad común, subyacen a ella las posibilidades del entender y el interpretar, y correlativamente, del sentido.

Lo discurrido como tal se funda a su manera en el sobre-qué del discurso. Para poder decir hay que poder ver, esto es, entender-interpretativamente aquello de lo que se va a hablar. Cuando se habla de lo discurrido como tal no se está en ningún caso aludiendo a una especie de estadio puro del discurso -por ejemplo, de un texto- previo a la interpretación. En cuanto comprensor, en el discurso siempre se ha llevado ya a cabo una interpretación, aun ahí donde esa interpretación se esconde tras el pretexto de la presunta "objetividad" de lo discurrido como tal. Por eso, lo dicho como tal no deja captarse unívocamente como si se tratara de la contrastación de un dato "de hecho", para cuyo ser no sería necesaria la asistencia de un *Dasein*. No obstante, incluso allí donde se apela al carácter dado de los hechos, en el sentido de la ciencia positiva, estos hechos se revelan en ese carácter y en su contenido específico siempre mediante una interpretación.

Pero poder decir también supone que la entendibilidad de la que el decir toma su posibilidad propia, esté efectivamente articulada. Lo discurrido como tal presupone que haya una totalidad de significaciones [*Bedeutungsganzheit*] desde la que se determinan, de acuerdo a las conexiones de sentido, las posibilidades de decir el sobre-qué del discurso. *Lo discurrido como tal presupone la articulación, que, sin embargo, es propia del discurso mismo.*

2.4 Los dos niveles del discurso

La sección anterior concluye mostrando que en un momento del discurso lo propio del discurso mismo ha sido presupuesto. Sin embargo, no sólo lo discurrido como tal, sino que todos los momentos del discurso presuponen que la entendibilidad esté efectivamente articulada, es decir, presuponen al discurso. Los momentos del discurso presuponen al discurso. Pero si los momentos del discurso son aquello que lo constituye, ¿no hay aquí un círculo en la explicación? ¿Cómo es posible que lo por constituir esté a la base de lo constituyente? Con este problema llegamos a la recta final de este trabajo. En las indicaciones al plan metódico de esta investigación, se dijo que una vez realizados los objetivos tendientes a clarificar el concepto de Rede, se preguntaría aún si con ello se habría conseguido dar suficientemente cuenta del fenómeno de la Rede en cuanto *existencial*

fundamental del *Dasein*. El problema del círculo en la constitución de la *Rede* nos conduce precisamente a preguntarnos hasta qué punto hemos podido dar cuenta del fenómeno de manera radical.

Para hacer frente a este problema, hay que recordar algo que ya se dijo en el planteamiento de la tarea del trabajo, en el marco de las consideraciones relativas a su procedimiento estratégico. Si la *Rede* fuera una estructura en estricto rigor *reducible* a momentos constitutivos, quienes son conjunción la conformarían, la objeción recién planteada efectivamente se legitimaría. Pero cabe preguntarse si este es el caso, es decir, si efectivamente el discurso se deja reducir a sus momentos constitutivos.

Como sucede con las demás estructuras de ser del *Dasein*, el discurso es una estructura unitaria, lo que quiere decir, irreductible. Al hablar del discurso, inevitablemente separamos aquello que originariamente va junto. Esta es la razón de que la labor de la Filosofía sea, de acuerdo a Heidegger, solamente indicar en las cosas mismas, para que la comprensión pueda captarlas de modo originario. En lo ya fijo y establecido en el escrito, la cosa pierde su originariedad, ganando sin embargo, la posibilidad de verse clarificada en un análisis señalante. De esta suerte, el discurso no es algo que llegue a darse a partir de la aglutinación de sus momentos constitutivos. La unidad originaria del discurso está siempre *antes* de los momentos constitutivos que podemos distinguir en el análisis. Esta unidad tiene como nota fundamental el separar articuladamente [*gliedern*] lo que en principio estaba junto. Lo junto es el todo de lo entendible o, como dice Heidegger también, de lo articulable. Es decir, lo junto es *el ámbito originario del sentido*. Este ámbito está previamente separado significativamente, pero de modo tal que las separaciones se entroncan en una trama de conexiones. Esta separación articulante en significados se ha trazado sobre y según lo separable y articulable, lo que conlleva que la trama de conexiones que es el discurso esté construida no de modo arbitrario, sino que de acuerdo a un sentido, es decir, de acuerdo a un haber previo, a una manera previa de ver y de entender. Por eso, en el discurso se expresa un cierto carácter de interpretado, o estado interpretativo [*Ausgelegtheit*]. No obstante, el sentido formal es siempre, originariamente, un sentido concreto, y la manera concreta que toma -con que se "llena"- el sentido, propio de la articulación interpretante del discurso, no acontece de modo necesario. Esto es lo que permite la pluralidad de las lenguas y de las maneras de entender que tienen los naturales de una misma lengua históricamente.

Esta articulación del discurso es, como señala Heidegger, anterior a la realización concreta de un determinado interpretar ("La entendibilidad está ya siempre previamente a la interpretación apropiante ya articulada" [Heidegger, *SuZ*, 161]). Esto implica que *previamente* -de un modo que aún habría que aclarar más radicalmente- a todo discurrir fáctico, el *Dasein* ya es de acuerdo al discurso, lo

que nos lleva a tener que sostener la siguiente tesis: hay dos niveles en los se da el discurso, o mejor: hay dos niveles a los que apunta el concepto de discurso: uno unitario-fundamental, consistente en la señalada articulación previa de la entendibilidad, y otro parcial-derivado, que no es sino un efectivo discurrir de un *Dasein* en una situación concreta. No está demás insistir que en este segundo nivel aún nos movemos en un estadio previo, desde un punto de vista ontológico-existencial, al efectivo proferir palabras ya sea de modo oral, escrito, o, simplemente, "mental".

¿Mas no sucede que con esta división en dos niveles del discurso estamos cayendo en una manera inadecuada de entenderlo? El *Dasein* se caracteriza por maneras de ser, lo que quiere decir, por modos en los que efectiva y concretamente "se es". ¿No supone, entonces, el primer nivel propuesto una manera inadecuada de caracterización, en tanto propone algo así como una propiedad que el *Dasein* tendría, previamente a su efectiva ejecución? Esta objeción descansa en una incompreensión de la manera en como es la articulación del discurso. El *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo, es ya siempre entendiendo, es decir moviéndose en una cierta entendibilidad, que a su vez es tal en tanto articulada originariamente por el discurso. Por eso, este nivel del discurso no es una propiedad con la que el *Dasein* estaría dotado, sino *un modo de ser*. Cada vez, el *Dasein* es de acuerdo con la articulación del discurso, lo que exige pensar a este no como una propiedad que está ahí, sino como un modo "activo" de ser -si bien esta expresión no es más que un pleonasma explicativo. En cuanto comprensor, el *Dasein* está ya siempre entendiendo discursivamente, esto es, de acuerdo a la articulación del discurso. Un discurrir fáctico se mueve siempre en un cierto "sector" de la entendibilidad, es parcial, pero de modo tal que la totalidad de la articulación de la entendibilidad se halla de antemano co-abierta con ese abrir concreto del discurso comprensor concreto.

CONCLUSIÓN

Con la enunciación de la última tesis, este trabajo ha intentado explicitar una cuestión fundamental del análisis del concepto de discurso, que había quedado oculta en la clarificación de sus momentos constitutivos. Sin embargo, el carácter tácito de la misma en un comienzo obedeció a una estrategia intencionada que tenía por objeto *suscitar* el problema desde las cosas mismas. Por ello, la distinción de niveles que proponemos al final opera tácitamente -aunque prácticamente de modo inadvertido- a lo largo de todo el trabajo.

Lo realizado quisiera ser un entendido como una invitación a discutir el problema del discurso con los lectores de *Ser y tiempo*. Se ha intentado aclarar interpretativamente las diversas dificultades que supone el texto de Heidegger, lo que pone delante la posibilidad de una discusión sobre estas interpretaciones.

Finalmente, la tesis final respecto del discurso deberá ser revisada para que se determine si efectivamente ella encaja con el tipo de distinciones, de acuerdo a la concepción metódica del filósofo, que el análisis de Heidegger aguanta. Esto no debe entenderse como una actitud tributaria a Heidegger, sino sólo como la comprensión de que es preciso plantear el problema en el horizonte de la problemática propuesta, para desde ahí intentar ver cuáles son sus límites. El presente escrito, tiene entonces, un carácter cabalmente provisional. Queda entonces, abierta la invitación a discutir sobre las cuestiones tratadas, para así intentar superar, en un diálogo, lo aquí comprendido.

BIBLIOGRAFÍA

HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit Gesamtausgabe*, Band 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994.

—. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität Gesamtausgabe*, Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994.

—. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994.

—. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.