



Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

EL PENSAR ONTOLÓGICO Y LA COMUNICACIÓN: INVESTIGACIÓN ACERCA DEL CARÁCTER
DE SER DE LA COMUNICACIÓN Y SUS RELACIONES CON EL ESPACIO Y EL TIEMPO EN
TANTO QUE CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL SER DE LO ENTE

Tesis

Que para optar por el grado de
Doctor en Ciencias Políticas y Sociales

Presenta

Isaac Puki Jeramba Moctezuma Perea

Director

Dr. Rafael Reséndiz Rodríguez
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Comité tutor

Dra. Rosa María Lince Campillo
Dr. Fernando Ayala Blanco
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Tesis realizada con apoyo de las asesorías prestadas en el marco del proyecto PAPIIT "Análisis e interpretación de relaciones de poder en manifestaciones socioculturales mediante la aplicación de metodología hermenéutica" (IN-303916) auspiciado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGPA) de la UNAM, cuya responsable es la Dra. Rosa María Lince Campillo

Ciudad de México

Septiembre 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales

Comité Académico del Posgrado en Ciencias Políticas y
Sociales

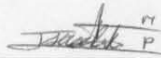
Presente.

Por medio de la presente hago constar que el trabajo de tesis titulado El pensar ontológico y la comunicación: investigación acerca del carácter de ser de la comunicación y sus relaciones con el espacio y el tiempo en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente que he presentado para obtener el grado de Doctor en Ciencias Políticas y Sociales en el Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México es de mi total autoría y ha sido elaborado de conformidad con las reglas establecidas en el Programa, el Código de Ética de la UNAM y la normatividad universitaria vigente con la relación a su originalidad y utilización adecuada de fuentes. Todo el material proveniente de otros autores y fuentes ha sido plenamente reconocido y señalado en las referencias.

"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"

Ciudad Universitaria, Cd. de Mx., a 16 de agosto de 2016.

Isaac P. J. Hochtazuma Pérez
Nombre y firma



PROGRAMA DE
POSGRADO EN CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	5
PRESENTACIÓN.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
§ 1. LA SITUACIÓN DEL PENSAMIENTO ONTOLÓGICO EN EL CONTEXTO DE LA EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA DE LA CIENCIA Y LAS EMERGENTES TEORIZACIONES CIENTÍFICAS SOBRE LA COMUNICACIÓN.....	25
§ 2. INDICACIONES CRÍTICAS CONTRA LA CONCEPCIÓN DE LA ONTOLOGÍA DE LA EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA DE LA CIENCIA; EN BUSCA DEL SENTIDO PROPIO DE LA INVESTIGACIÓN ONTOLÓGICA.....	55
§ 3. DE LOS PRESUPUESTOS, PREJUICIOS E INTUICIONES ONTOLÓGICAS FUNDAMENTALES ACERCA DE LA COMUNICACIÓN EN ALGUNAS DE SUS PRINCIPALES TEORIZACIONES CIENTÍFICAS.....	133
§ 4. EN TORNO A LA CUESTIÓN DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA DESDE LA COMUNICACIÓN ONTOLÓGICAMENTE PENSADA: ACERCA DE LA COMUNICACIÓN, EL ESPACIO, EL TIEMPO Y SUS RELACIONES EN TANTO QUE CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL SER DE LO ENTE Y DE SU RCEPTIBILIDAD.....	213
CONCLUSIONES.....	269
BIBLIOGRAFÍA.....	275

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México, particularmente a su Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología que otorgó financiamiento para la realización de esta investigación a través de su programa de becas para estudios de posgrado.

Tesis realizada con apoyo de las asesorías prestadas en el marco del proyecto PAPIIT "Análisis e interpretación de relaciones de poder en manifestaciones socioculturales mediante la aplicación de metodología hermenéutica" (IN-303916) auspiciado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGPA) de la UNAM, cuya responsable es la Dra. Rosa María Lince Campillo.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, a mis hermanos y a toda mi familia gracias por su apoyo, por su comprensión, por su paciencia, por todo lo que son y lo que han compartido conmigo desde el día en que llegué al mundo, sin lo cual nada de lo que he hecho, por muy insignificante y rudimentario que sea, hubiera sido posible. Muchas, muchas gracias, porque soy, sin lugar a dudas, una persona muy afortunada por contar con ustedes.

A mi director, el Dr. Rafael Reséndiz Rodríguez, primero que nada, por haber aceptado dirigir este proyecto, por defenderlo, cuando muchos no creían que debía tener cabida dentro del programa, además, por su paciencia y por sus atinados consejos, sin los cuales el trabajo hubiera perdido efectivamente el rumbo comunicológico, pero, sobre todo, por la libertad y la confianza que me otorgó para desarrollar mi investigación.

A los miembros del comité tutor, a la Dra. Rosa María Lince Campillo y al Dr. Fernando Ayala Blanco, por su paciencia y sus consejos, por compartir sus conocimientos conmigo, no sólo para el desarrollo de este trabajo en particular, sino desde que los conocí, hace ya más de 6 años, y, sobre todo, por su confianza, al haberme tomado en cuenta y acogido en sus diferentes proyectos que han sido una parte muy importante de mi formación tanto académica como personal.

A los miembros del jurado, el Dr. Leonel Toledo Marín y el Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín, por haber aceptado formar parte de este proyecto, por sus observaciones que sin duda dotaron al mismo de una mayor profundidad y solidez filosófica, y por su paciencia y comprensión con este *amateur*, pero, sin duda, amante de la filosofía.

A los profesores Ángel Sáiz Sáez, Wolfgang Fritz Haug, Adolfo Vásquez Rocca, Julio Amador Bech y Felipe López Veneroni, gracias por compartir sus conocimientos conmigo, por servirme como inspiración, como modelos, como metas y, también, como retos; sólo espero en un futuro poder contribuir en la formación de alguien como ustedes han contribuido en la mía.

A mis amigos del Seminario Permanente de Historia de la Filosofía de la UACM, Viridiana Platas, Elisa de la Peña, Javier Luna, Donovan Hernández, Guillermo Flores, Ricardo Lugo y tanto otros que han formado parte del equipo en algún momento y con los cuales me disculpo si, por cuestiones protocolares, no los menciono explícitamente, saben, sin embargo, que siempre los tendré presentes, como letras indelebles de mis rudimentarios tanteos filosóficos, muchas gracias a todos por aceptar a este diletante de la filosofía.

A mis profesores, amigos, compañeros y colegas de la FES Acatlán, especialmente a los doctores Héctor Jesús Torres Lima y José Antonio Mendoza Aguirre y al Mtro. Manuel Vásquez Arteaga por todo su apoyo y por haberme encaminado en el mundo de la academia al compartir sus conocimientos y consejos conmigo. Muchas gracias por todo.

A mis amigos, especialmente a Jonathan y Arnulfo Garcés Magaña, a los que conozco desde hace más de 20 años. El destino quiso que en mi camino encontrara dos hermanos más y por eso le estoy muy agradecido.

Sin dudas, a estas alturas lo que más me complace es saber que cada vez son más las personas a las que les estoy agradecido, pues creo que no hay mejor manera de comprobar que se va por buen camino que cuando, con el paso del tiempo y el trabajo, son más las personas a las que debo algo —en el mejor sentido—, ya que eso significa que cada vez son más las personas con las que me he comunicado y que han dejado su huella en mí y quizás yo haya dejado alguna en algunas de ellas y realmente no se me ocurre una mejor manera de vivir la vida que *ésta, compartiendo, comunicando.*

Cuando un concepto que está en la base de una...
ciencia ofrece dificultades, es, sin duda, tarea
ineludible investigarlo detenidamente y superar estas
dificultades, especialmente porque resultará difícil
llegar a clarificar completamente [los demás aspectos
relacionados con dicha ciencia], mientras siga siendo
defectuosa la comprensión de los fundamentos del
edificio...

En consecuencia [las] argumentaciones serán,
ciertamente, más filosóficas de lo que a muchos
[especialistas en dicha ciencia] puede parecerles
adecuado; pero una investigación fundamental [de
un] concepto [de esta naturaleza] resultará siempre
algo filosófica

GOTTLOB FREGE

Los fundamentos de la aritmética

PRESENTACIÓN

Como señala Frege, cuando se intenta desarrollar cualquier ciencia, y sin duda ésta es la pretensión de los estudios acerca de la comunicación, se vuelve tarea perentoria aclarar los conceptos fundamentales que se encuentran en su base y tal tarea es, ante todo, una tarea eminentemente filosófica. Pero en la medida en que resulta ineludible para la fundamentación de la ciencia en cuestión, ello implica necesariamente, a su vez, que la misma es también una tarea eminente para el propio campo de conocimiento que pretende desarrollarse.

¿Qué se puede, pues, esperar de una investigación como la presente, que intenta clarificar el concepto de "comunicación" desde un enfoque inspirado por el área disciplinar de las ciencias políticas y sociales? Aunque las implicaciones antropológicas, sociales y políticas de esta clarificación apenas si son apuntadas a lo largo de la misma, y sobre todo, en el apartado de las Conclusiones, su búsqueda ha sido su mayor motivación y, desde ahora, una *promesa*.

El principal interés de las presentes meditaciones gira en torno a la pregunta "¿qué es la comunicación?", pero antes de pretender ofrecer una respuesta concreta, intenta dar un — creemos— necesario paso hacia atrás para dilucidar su sentido, pues sólo de este modo es posible ofrecer, si bien no una respuesta, sí, al menos, una orientación precisa de hacia dónde dirigir el pensamiento en busca de una.

Por lo tanto, la presente investigación cumpliría su propósito si es capaz de ofrecer una orientación, no importa lo mínima que sea, acerca de cómo es posible preguntar apropiadamente por el carácter de ser de la comunicación, tanto en sí misma, como en tanto que asunto del pensar.

INTRODUCCIÓN

Permítasenos comenzar con una afirmación severa: a pesar del notable interés contemporáneo por la comunicación *carecemos por completo de esfuerzos que intenten pensarla ontológicamente*. Por supuesto que para de-mostrar que semejante afirmación recoge el estado de la cuestión es necesario primero precisar qué entendemos por pensar ontológicamente a la comunicación.

Cuando escuchamos expresiones como las de "pensar ontológicamente a la comunicación" y "pensar ontológico de la comunicación" lo primero que se nos presenta por dilucidar es la cuestión en torno a la relación entre la ontología y la comunicación. A primera vista tal relación parece absolutamente clara¹, sin embargo, para averiguar si esto es así, debemos primero intentar clarificar el sentido que ambos términos comportan uno respecto del otro en dicha relación. Para ello comenzaremos por intentar aclarar el sentido del concepto de ontología, ya que, además de su rancio abolengo frente el aparentemente reciente interés por la comunicación, es el que parece determinarla.

De acuerdo con Heidegger², por ontología se entienden *propiamente* dos cosas: primero, «una insinuación indeterminada» acerca de que «de algún modo se [ha de] indagar temáticamente el ser» y, segundo, el estudio de lo que es, en tanto que algo que es³, es decir, el

¹ En tanto que cualquier disciplina necesita de alguna manera de la ontología para intentar determinar su campo temático, mientras que, al hacerlo, ella misma parece conservar cierta independencia, es decir, al determinar un campo temático con ayuda de la ontología no necesariamente ello contribuye al esclarecimiento y/o desarrollo de la propia ontología. Aquí nos interesa, por lo tanto, observar si la ontología mantiene esta misma relación respecto de la comunicación o si, por el contrario, todo pensar acerca de la comunicación es ya por sí mismo un pensar de carácter ontológico, esto es, no la dilucidación acerca de un ente (o, tal vez, un conjunto de entes) particular(es), aquél (o aquellos) al que (o a los que) presumiblemente intentamos referirnos al utilizar el término "comunicación", sino al pensamiento acerca de las condiciones de posibilidad del ser de todo lo que es en general y, por tanto, de las posibilidades de su trato, en el sentido más amplio del término, esto es: de su perceptibilidad.

² Cfr., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (traducción de Jaime Aspiunza), Madrid, Alianza editorial, 2008, § 1, pp. 17–26.

³ Así como normalmente persiste la falta de claridad acerca de la diferencia ontológica entre el ser y lo ente, y determinado por la misma, así también impera la confusión respecto de la diferencia entre el carácter ontológico del "verbo" ser y sus funciones lógicas y gramaticales —incluida la llamada función "existencial", ya que, si bien, como su nombre lo indica, esta función sirve para predicar la "existencia" de aquello a lo cual se refiere dicho verbo, al no tener claridad acerca de lo que significa propiamente la existencia, esto es, que se trata solamente de uno de los posibles modos de ser de lo ente (el que corresponde a lo que Heidegger denomina Dasein), contribuye a preservar la confusión que genera la falta de reconocimiento de la diferencia ontológica—.

Para los gramáticos el verbo ser cumple básicamente dos tipos de funciones: una copulativa y una predicativa. En ambos casos se lo considera o completamente carente de contenido semántico o, al menos, con un contenido semántico muy pobre, incapaz de aportar algo relevante (significativo) al conocimiento de aquello de lo cual se predica. En el primer

caso, el núcleo semántico de la oración recae en el o los atributos; mientras que en el segundo se encuentra en el o los complementos.

Por su parte, los detractores de la ontología sostienen que el verbo ser sólo cumple una función tautológica, ya que —afirman— la pura mención del sujeto en una proposición presupone necesariamente su "existencia", lo que implica que la posibilidad de *reconocer* que algo es no constituye un auténtico tipo de conocimiento. De tal manera que sin algún complemento el verbo ser por sí solo no puede constituir una verdadera proposición.

Sin embargo, desde una preocupación de carácter genuinamente ontológica, mediante el ser *acontece* en primerísimo lugar una invitación a pensar en lo que es y en lo que significa propiamente que algo sea. Cuando hay suficiente claridad acerca de esto, lo que implica un cierto grado de reconocimiento de la diferencia ontológica entre el ser y lo ente, se comprende inmediatamente que pensar en lo que es y en lo que significa propiamente que algo sea implica necesariamente también pensar en sus *condiciones de posibilidad*, es decir, en el ser de lo ente y esto es precisamente lo que constituye el *asuntopropio* de la ontología, en tanto que indagación temática del ser —hablamos en este caso de "condiciones de posibilidad" y no sólo de "condiciones de ser" porque precisamente la "posibilidad de ser" es un modo de ser distinto del "ser de facto", de la entelequia, como lo llamaba Aristóteles. El concepto de "condiciones de posibilidad" tiene, pues, un alcance mayor que el de las simples "condiciones de ser". He allí una de las razones por las cuales afirmamos que los lógicos están completamente equivocados al reducir el significado del verbo ser a una función meramente tautológica, y la necesidad de distinguir los diferentes modos de ser a los cuales dicho verbo puede hacer referencia, principalmente a la diferencia ontológica—.

Al respecto, la distinción castellana entre los verbos ser y estar resulta particularmente ilustrativa. Por ejemplo, desde el punto de vista de la gramática y de la lógica de aquellos que niegan que la ontología es un tipo de estudio por derecho propio "el hombre es" no constituye una oración o una proposición auténtica, ya que, como hemos dicho, según éstos el "es" carece por completo de significado. De acuerdo con la gramática del español con el verbo estar sucede absolutamente lo mismo, de tal manera que "el hombre está" tampoco constituye ni una oración ni una proposición, porque se supone que el "está" carece también por completo de significado. ¿Es esto realmente así? ¿El estar o no estar de alguien o algo, independiente de cualquier otra precisión, no indica ya mismo algo con sentido acerca de ese alguien o eso algo? ¿La posibilidad de determinar el estar o no estar de alguien o algo no aporta, incluso en una medida fundamental, a nuestro conocimiento, no sólo de ese alguien o eso algo, sino de una cierta situación del mundo mismo? Es decir, ¿reconoceríamos una situación como la misma independientemente de la posibilidad o su falta de saber si alguien o algo está o no está? ¿Nos comportaríamos de la misma manera respecto de esa situación independientemente de la posibilidad de clarificar o no suficientemente esta información?

Si como sucede en muchas lenguas y como señalan las gramáticas del castellano, en términos semánticos y con relación a nuestro conocimiento, tanto el ser como el estar son equivalentes, ya que carecen de significado, entonces tendríamos que responder afirmativamente a todas y cada una de estas preguntas. Sin embargo, difícilmente sucedería así, ya que *el hablante* de la lengua española *sabe* perfectamente, aunque sólo sea *intuitivamente*, que el estar por sí solo mienta algo con sentido acerca de aquello a lo cual se refiere y que respecto de una situación de conocimiento el simple hecho de reconocer que alguien o algo está o puede estar, independiente de las posibilidades de una mayor determinación, modifica de hecho la situación. Es decir, para indicar algo con sentido que contribuya al conocimiento de aquello a lo cual se refiere y de la situación en la cual eso aquello se encuentra, el estar no necesita ningún complemento, como sí, se supone, lo necesita el ser. ¿Qué pasa, entonces, con la identificación lógica y gramatical entre el verbo ser y el verbo estar?

Con el verbo ser ocurre lo mismo, sólo que resulta menos evidente. Cuando decimos que "algo es" no suponemos simple y llanamente, como dicen los lógicos, la "existencia" de aquello a lo cual dicho verbo se refiere, sino que, como hemos indicado antes, primariamente tematizamos, aunque sólo sea de manera implícita y/o tácita, su carácter de ser. Incluso sin ningún complemento, tanto el ser como el estar dicen algo con sentido que contribuye al conocimiento de aquello a lo cual se refieren, ya que, respectivamente, mientan un carácter de ser específico y un modo de ser determinado correspondiente.

Cuando tenemos claro esto podemos reconocer cuándo con "ser" y "estar" mentamos un carácter específico de ser, que es al que llamamos justamente *lo ente*, e incluso aquello a lo que dichos verbos se refieren con respecto a él, esto es, a su *entidad* y a su *esencia* respectivamente. Pero no sólo esto, sino que, además, planteamos las condiciones para reconocer aquello que comporta un carácter de ser completamente diferente al de lo ente y, con ello, algo sobre el tipo de relación que esto distinto mantiene respecto de aquél, a saber: que *eso distinto acaece como condición de posibilidad del ser de lo ente*.

Por tanto, la dilucidación en torno al carácter de ser de aquello por lo cual se pregunta, seguida del intento por determinar dicho carácter, debería ser, en cada caso, el primer e ineludible paso de toda investigación; obviarlo sólo es posible cuando se carece por completo del reconocimiento de esta diferencia fundamental y cuando, en consecuencia, de una manera completamente injustificada, se presupone implícita y/o tácitamente un carácter de ser unitario: lo ente, pero no como tal, sino como objetividad que, de acuerdo con Heidegger, y como veremos más adelante, es el tipo de

estudio de lo ente. En este caso, nuestra comprensión de la ontología coincide con su definición clásica, desarrollada por Aristóteles en el primer capítulo del Libro Γ de la *Metafísica*⁴, que reza así:

hay una ciencia [ἐπιστήμη⁵] que estudia [θεωρεῖ] lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes [τὸ συμβεβηκός⁶] de ésta⁷.

De tal manera que, siguiendo esta definición, podemos precisar todavía más este segundo sentido como: el estudio (ἐπιστήμη) que contempla (θεωρεῖ⁸) aquello que tiene el carácter de ser de lo ente, con la intención de clarificar su entidad y esencia. En este caso, por entidad debe entenderse el qué al que responde la pregunta por aquello que es cada ente particular; mientras que la esencia se contempla como la causa de ser del ente inmanente a él, y por ello responde a la pregunta por el cómo de su modo de ser. De tal manera que las dos preguntas en las cuales se

determinación que domina la interpretación de lo ente en la historia del pensamiento occidental, y más específicamente en la modernidad mediante la ciencia —Heidegger llama también a esta determinación "obstancia" (*Gegenständlichkeit*), por ejemplo en *Ciencia y Meditación* (en: *Conferencias y Artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal, 2001, pp. 33–50). A grandes rasgos, ambos términos intentan expresar la subsunción y/u omisión de la mayoría de las características ónticas que hacen de cada ente un ente singular e irrepetible en favor de sus posibilidades de ser representados y, en consecuencia, dispuestos por los seres humanos, entendidos correlativamente sólo como sujetos de representaciones, con la finalidad más o menos latente de autoasegurar la propia comprensión subjetivista del ser humano y, por tanto, del mundo, esto es: el antropocentrismo de la moderna metafísica de la subjetividad—.

⁴ Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.

⁵ En este caso, conviene tener clara la diferencia entre la ἐπιστήμη griega y la ciencia moderna, pues mientras aquella tiene por fundamento y finalidad a la propia ontología, una ontología del mundo, de acuerdo con Heidegger (*Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, traducción de Germán Jiménez, Buenos Aires, Waldhuter, 2014, p. 341), como, por lo demás, lo señala el propio Aristóteles, ésta (la ciencia moderna) se ha construido sobre la negación de ese fundamento y esa finalidad —como veremos más adelante—.

⁶ Además de otras dificultades tradicionalmente advertidas (cfr., Calvo, *op. cit.*, pp. 20 y ss.), para nosotros, como tendremos oportunidad de ver más adelante, el principal problema de la ontología aristotélica se da en la consideración de la relación entre aquello a lo que el estagirita llama τὸ συμβεβηκός, entendido tradicionalmente como "accidente", respecto de aquello a lo que llama οὐσία, entendido tradicionalmente como "substancia".

⁷ 1003a 19–25.

⁸ Este término nos señala la necesidad de recordar que para los griegos el pensamiento teórico es indisoluble de la percepción sensible, sensibilidad o αἴσθησις, concepto íntimamente relacionado, además, con la creación artística, ποιησις, y con su estudio, ποιητικῆς. Es por ello que, como señala Carlos García Gual (*Epicuro*, Madrid, Alianza editorial, 2013, p. 214) este término es utilizado por Epicuro, de acuerdo con su esencial ambigüedad, para referirse al gozo que el sabio experimenta con relación al espectáculo, las celebraciones y, en una palabra, las fiestas religiosas, esto es: el regocijo tanto en uno como en otro sentido, intelectual y sensual.

Todos estos aspectos, algunos de los cuales están esencialmente disociados de la ciencia moderna, son los que constituyen el carácter propio de la ἐπιστήμη griega.

basa la ontología, en tanto que estudio de lo ente, son: "¿qué es aquello por lo cual se pregunta?" y "¿cuál es y/o en qué consiste su esencia?"⁹.

Pero, para poder llevar a cabo su propósito, la ontología, así entendida, necesita, primero, delimitar su campo temático mediante la dilucidación acerca del carácter de ser de aquello que debe constituirlo, es decir, necesita reconocer con suficiente claridad que eso aquello es algo ente; para lo cual, a su vez, es *fundamental* el reconocimiento de la *diferencia ontológica* entre el ser y lo ente¹⁰. Dicho reconocimiento es precisamente lo que constituye el *asunto propio* de la ontología, en tanto que indagación temática del ser. Sin embargo, como también advierte el mismo filósofo alemán¹¹, dado el estado de indeterminación de esta indagación, normalmente no hay suficiente claridad acerca de esta diferencia fundamental y con bastante frecuencia lo que concierne a la misma es subsumido, relegado y, en una palabra, *olvidado* ante aquello que atañe a la ontología entendida en el segundo sentido. Eso de lo que se ocupa esto segundo¹² determinado por el olvido de la diferencia ontológica es a lo que el mismo Heidegger llama metafísica¹³.

⁹ A la cual llegamos, como hemos dicho y como veremos más adelante, al preguntar por el cómo del modo de ser de dicho ente.

¹⁰ Si bien más adelante volveremos a esta cuestión con mayor detalle, por el momento vale la pena decir al respecto que nuestra investigación se inspira y basa en la tesis heideggeriana de la "diferencia ontológica", es decir, en el reconocimiento de la diferencia entre el ser y lo que es, entre el ser y lo ente. A pesar de lo fundamental de este concepto, Heidegger nunca desarrolló ni una definición ni una caracterización del todo clara ni precisa, y la razón principal de ello es que creía que tematizar de cualquier modo al ser significaba de cierta manera cosificarlo, esto es, tratarlo como si fuera algo ente.

Los indicios más claros los encontramos en *Tiempo y ser* (traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2001), donde además de distinguir entre el ser y lo ente plantea la idea del tiempo como una especie de nivel intermedio, como condición de posibilidad del ser de lo ente, desarrollando de manera mucho más clara y precisa la tesis principal de los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Biblos, 2005), esto es: la cuestión del *Ereignis* —nosotros utilizamos de manera indistinta y según resulte más conveniente las diferentes maneras en que es posible traducir este término al castellano, es decir, como *acontecimiento, evento, acacimiento, propio, apropiado, propicio...*—.

Para nuestra investigación seguimos esta última versión que distingue, entonces, no sólo entre el ser y lo que es, es decir, entre el ser y lo ente, sino que, además, distingue las condiciones de posibilidad del ser de lo ente. Como veremos, este modo de comprender la cuestión es capaz de resolver, de cierta manera, la preocupación del filósofo alemán acerca de la cosificación que sufre el ser al tematizarlo, ya que una de las características ontológicas de una de estas condiciones exige y posibilita en y por sí misma la tematización, es decir, la ocupación pensante de dichas condiciones, como dichas condiciones, esto es, partiendo del reconocimiento de su diferencia respecto de aquello de lo cual son tales condiciones.

¹¹ Se trata en este caso de su conocido concepto del "olvido del ser" en la historia del pensamiento occidental, cfr., *Ser y Tiempo* (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.), Madrid, Trotta, 2009, § 1, pp. 23–25.

¹² Es decir, la determinación y el estudio de lo ente.

¹³ «En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente, así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia.» Heidegger, Martin, La época de la imagen del mundo, en: *Caminos de bosque* (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 2005, p. 63. Por lo tanto, y de acuerdo con esta caracterización, por metafísica debe entenderse: una cierta determinación histórica implícita y/o tácita de la totalidad de lo ente y de sus condiciones de apertura (verdad), es decir, de sus posibilidades de mostrarse a sí mismos como tales entes (fenómenos), de su perceptibilidad y de su trato tanto físico como pensante, llevada a cabo con base en su esencial incapacidad para reconocer la diferencia ontológica.

Ahora bien, ¿de qué manera la ontología, en uno y/u otro sentido, *irreducibles e indisociables*, se relaciona o puede relacionarse con la comunicación? ¿De qué forma la comunicación es determinada a partir de su relación con la ontología en uno y/u otro sentido y cómo afecta a esta relación, si es que lo hace de algún modo, el que normalmente la comprensión acerca de la ontología se limite a la metafísica?

Cuando dijimos arriba que la relación entre la ontología y la comunicación parece absolutamente clara, lo dijimos en el sentido de que, a primera vista, parece evidente que sólo es posible una relación entre ambas sobre la base de las preguntas que determinan a la primera en tanto que estudio de lo ente. Así, respecto de la comunicación, la ontología plantearía e intentaría responder a las preguntas: "¿qué es la comunicación?" y "¿cuál es y/o en qué consiste su esencia?". Entonces, cuando afirmamos que carecemos por completo de esfuerzos que intenten pensar ontológicamente a la comunicación, ¿nos referimos con ello a que estas preguntas nunca han sido planteadas y que, por lo tanto, adolecemos también de respuestas en este sentido?

De ninguna manera, pues en tal caso dicha afirmación no sólo no recogería el estado de la cuestión, sino que, además de innecesariamente oscura, pues en su lugar podría haberse dicho simplemente que carecemos de "ontologías" de la comunicación, sería, también, completamente falsa, ya que, por un lado, aunque escasos, tenemos tales intentos¹⁴ y, por otro, si bien dichas

A diferencia de la ontología propiamente entendida, para la cual dicho reconocimiento es una condición *sine qua non* que constituye la posibilidad de dirigir el pensamiento hacia donde se encuentra su fundamento (la indagación temática del ser de lo ente); la metafísica, al estar esencialmente incapacitada para reconocer al ser como algo diferenciado de lo ente, es incapaz de conducir al pensar hacia dicho fundamento, de tal manera que normalmente o desconoce las condiciones de posibilidad del ser de lo ente o las confunde con él, con consecuencias indeseables para todo pensamiento con pretensiones científicas.

Para profundizar en la concepción heideggeriana de la metafísica pueden verse, además de propia La época de la imagen del mundo..., pp. 63–90, ¿Qué es metafísica?, Epílogo a "¿Qué es metafísica?" e Introducción a "¿Qué es metafísica?", en: *Hitos* (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza editorial, 2007, pp. 93–108, 251–258 y 299–312, y también *Introducción a la metafísica* (traducción de Ángela Ackermann Pilári), Barcelona, Gedisa editorial, 2003.

¹⁴ Como en los artículos de Ștefan Vlăduțescu, "Four Sources of Uncertainty in Communication Ontology", *Journal of Studies in Social Sciences*, Volumen 7, Número 1, 2014, pp. 19–31 y Leonarda García Jiménez, "Ontología comunicológica: fundamentación a partir de las 'filosofías del diálogo'", *Razón y Palabra*, Número 64, año 13, septiembre-octubre de 2008, disponible en línea en: www.razonypalabra.org.mx/N/n64/actual/lgarcia.pdf.

El primero trata, como su título lo indica, de las dificultades que obstaculizan el desarrollo de una "ontología" de la comunicación, en el sentido de la reflexión acerca de la naturaleza de la comunicación en tanto que objeto de estudio; particularmente, lo concerniente a la falta de coherencia y rigurosidad en la "ontología" de la comunicación humana, producto de la carencia en la comunicación, como disciplina, de intentos explícitos por desarrollar dichas reflexiones; que tiene que ver, a su vez, con la ambigüedad de la relación que la comunicación, en tanto que disciplina, mantiene con respecto a la ontología general, como rama de la filosofía.

Por otro lado, el artículo de García Jiménez es más cercano a nosotros en cuanto a sus fuentes de inspiración, ya que se basa en la filosofía de Heidegger, pero no así en la comprensión que de lo ontológico suscitan dichas fuentes.

Como hemos señalado, es claro que a partir de Heidegger ya no es posible comprender a la ontología sólo como una rama especial de la filosofía que se ocupa del estudio de lo ente, ignorando la diferencia ontológica. Como también hemos dicho, el filósofo reserva para este tipo de estudio especial el nombre de metafísica, que es a lo que justamente

preguntas nunca han ocupado el centro de la atención de la mayoría de los estudios sobre la comunicación¹⁵, subyacen de manera implícita en dichos estudios. De tal forma que, si algo podemos afirmar al respecto es que, a pesar del notable interés contemporáneo por la comunicación, impera una escasez de intentos por realizar ontologías acerca de la misma, y esto sí que constituye parte del problema de la falta total de pensamiento ontológico de la comunicación. ¿Cómo se relaciona, entonces, esta escasez de "ontologías" con la carencia absoluta de pensamiento ontológico acerca de la comunicación?

Para determinar su campo temático, la ontología, en tanto que estudio de lo ente, necesita, como hemos dicho, poder reconocer el carácter de ser de aquello de lo que pretende ocuparse como algo ente. En sentido estricto, este debería constituir el primer paso de toda investigación, sin embargo, normalmente es obviado, porque la mayoría de las veces esto no es reconocido como un auténtico problema, ya que de manera normal e inmediata aquello con lo que nos topamos y tratamos todo el tiempo es algo ente, independientemente de que tengamos o no claridad acerca de ello.

se refiere Vlăduțescu cuando utiliza el término "ontología". Sin embargo, para Heidegger lo ontológico es antes bien una indicación, un preguntar y determinar dirigido hacia el ser en cuanto tal, que se funda en el reconocimiento de la diferencia entre el ser y lo ente. Si bien García Jiménez menciona esta diferencia no parece tener claras ni su naturaleza ni sus implicaciones e inspirada por la analítica del Dasein desarrollada en *Ser y Tiempo* parece pretender incluir a lo comunicológico como parte de dicha analítica, siguiendo para ello, como ella misma lo indica en el título, a las filosofías del diálogo, que claramente entran en conflicto con la propuesta ontológica de Heidegger.

No obstante, no es este el lugar para entrar en controversias y dado el estado de la cuestión ambos esfuerzos resultan encomiables. Lo que sí vale la pena destacar es que ninguno de los dos artículos alcanza ni siquiera a vislumbrar las dificultades que implica intentar pensar en la comunicación y la necesidad de intentar determinar antes de manera explícita y formal su carácter de ser; así como las consecuencias que pensar en la comunicación de esta manera tendría en el plano de la ontología misma y no sólo en regiones específicas, como la de la ontología de la comunicación o la ontología humana, y esto por el hecho, sobre todo incomprensible en el caso de García Jiménez, de no considerar la cuestión de la relación entre la comunicación y la diferencia ontológica, esto es, ¿es la comunicación algo ente? Y si lo es, ¿en qué consiste su esencia? Si no, ¿cómo aproximarnos pensativamente a ella?

Anterior a lo que plantea Vlăduțescu, es necesario, primero, esclarecer si el planteamiento de dichas cuestiones es posible respecto al pensamiento de la comunicación, y sólo con posterioridad a esto tendría sentido preguntarse por la especial relación que lo humano entabla con la comunicación, como lo hace García Jiménez, pues de lo contrario prevalece la confusión.

A intenta aclarar parte de esta problemática se encamina la presente investigación.

También merecen mención aparte los trabajos de investigación y docencia del profesor Ángel Sáiz Sáez sobre la relación entre la comunicación y la filosofía que han servido de inspiración para el desarrollo de nuestro trabajo.

¹⁵ Algo que, como dijimos en nuestra nota anterior, señala Vlăduțescu, aunque, como una excepción a esta regla, vale la pena recordar ahora los esfuerzos de la llamada escuela de Madrid y en especial de Manuel Martín Serrano, que sin duda es de los pocos que han intentado aclarar el concepto de comunicación en este sentido, cfr., Martín Serrano, Manuel, Piñuel Raigada, José *et al.*, *Teoría de la comunicación I. epistemología y análisis de la referencia*, México, UNAM-ENEP Acatlán, 1991. A reserva de que más adelante nos detendremos más a fondo en el análisis de esta teoría, podemos señalar por el momento los que nos parecen sus dos problemas ontológicos principales, a saber: 1° la presuposición de la comunicación como disciplina científica, que tiene como consecuencia 2° la presuposición del carácter de ser de la comunicación como algo ente. En este caso, y como hemos dicho arriba, conceptualizar a la comunicación desde y para fines científicos requiere antes pensar e intentar determinar su carácter de ser.

Esta falta de claridad ha provocado, en consecuencia, que, de entrada, determinemos implícita y/o tácitamente el carácter de ser de todo aquello con lo cual tratamos y de lo cual nos ocupamos como algo ente, y es justamente a esta determinación implícita y/o tácita a la que llamamos metafísica, cuya principal característica, el olvido de la diferencia ontológica, le impide reconocer su propio carácter; es decir, bajo circunstancias normales la metafísica no se reconoce ni a sí misma y ni a su carácter como tal¹⁶. No obstante, de vez en cuando nos encontramos con *asuntos*, cuyo *acontecimiento* desafía esta normalidad, debido a que, al ocuparnos de ellos, se hace evidente que su carácter de ser no permite ser determinado de esta forma, al menos no tan fácilmente.

Cuando nos encontramos con un asunto de esta naturaleza se hace evidente la necesidad de pensar de manera explícita y formal dicho carácter, lo que exige lograr suficiente claridad acerca de aquello en lo que consiste propiamente el carácter de ser de lo ente, en otras palabras, se hace necesaria la superación de la metafísica mediante la reconsideración del sentido propio de la ontología, como estudio de lo ente, en tanto que ente; lo que supone, a su vez, el reconocimiento de la diferencia ontológica; pero, no sólo eso, sino, además, una cierta claridad acerca de la relación entre lo uno y lo otro, para lo que resulta necesario detenerse en la indagación temática del ser.

Ahora bien. Respecto de la comunicación. Tal parece que bajo ninguna circunstancia, incluso allí donde han sido planteadas expresa y formalmente las preguntas "¿qué es la comunicación?" y "¿cuál es y/o en qué consiste su esencia?", podemos hablar propiamente de ontologías de la comunicación, pues para llevar a cabo un estudio de estas características, como hemos dicho, resulta necesario, primero, un cierto reconocimiento de la diferencia ontológica. Lo que tenemos, en todo caso, no son ontologías, sino metafísicas, tanto formales, como en el caso de todos aquellos estudios donde se han planteado explícitamente estas preguntas, como tácitas, como en la mayoría de los estudios científicos que de alguna manera han abordado a la comunicación. De tal manera, podemos concluir, que *nuestro conocimiento de carácter ontológico acerca de la comunicación es tan escaso y rudimentario que ni siquiera alcanza para presuponer que la misma tiene el carácter de ser de lo ente*, y mientras esta cuestión no sea suficientemente

¹⁶ Esto quiere decir que la metafísica no se reconoce a sí misma como una determinación implícita del carácter de ser de todo aquello de lo cual nos ocupamos como algo ente, lo que a su vez provoca que, bajo ciertas circunstancias en las que su olvido de la diferencia ontológica es más acuciante, la metafísica, esto es, la determinación implícita del carácter de ser de todo aquello de lo cual nos ocupamos como algo ente, ni siquiera logre reconocerse a sí misma como tal metafísica, en este caso, además de implícita, la determinación metafísica adquiere el carácter de tácita. Esto es justamente lo que sucede con la ciencia moderna.

aclarada, respecto de la comunicación tales preguntas resultan completamente ilegítimas, ya que las mismas presuponen que la comunicación es algo ente.

Sin embargo, como también señalamos arriba, esto no sería un auténtico problema si, por otro lado, nuestra experiencia con la comunicación (en un sentido amplio y no sólo teórico) no fuera lo suficientemente singular como para considerar que la determinación de su carácter de ser es, de hecho, problemática. Es decir, la propia experiencia con la comunicación¹⁷, independientemente de si tal experiencia es o no de carácter teórico e independientemente también de que, aunque lo sea, comporte o no expectativas ontológicas, nos presenta por sí misma y de inmediato una cierta imposibilidad para determinar su carácter de ser. En este caso podemos decir que nuestra experiencia con la comunicación genera *intuiciones*¹⁸ que desafían la determinación de su carácter de ser como algo de la misma naturaleza que la de la mayoría de las cosas de las cuales nos ocupamos ordinariamente, esto es, por decirlo en los términos en los que lo hemos estado planteando, *nuestra experiencia con la comunicación genera intuiciones desafían la determinación de su carácter de ser como algo ente.*

¹⁷ Nos referimos en este caso a nuestra experiencia de carácter fenomenológico. Más adelante intentaremos precisar en qué consiste precisamente este carácter.

¹⁸ A reserva de que volveremos a considerar este asunto con mayor detenimiento, vale la pena decir por el momento que con este concepto intentamos señalar el tipo de relación que nuestra experiencia fenomenológica entabla y mantiene con la comunicación en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente y que, por tanto, está íntimamente relacionado con el de la diferencia ontológica.

Hablamos en este caso de "intuición" por dos motivos fundamentales. El primero, es porque, independientemente de la multiplicidad de concepciones que se han desarrollado a lo largo de la historia del pensamiento occidental, este concepto ha mantenido en cada caso intacta la referencia a la claridad e inmediatez de aquello que constituye su asunto; dicho de manera impropia, pero quizás más clara, de aquello que constituye el o los "objetos" de la intuición (para hacerse una idea de dicha multiplicidad y, no obstante, de la persistencia de la referencia a la inmediatez y la claridad de aquello que constituye su asunto, véase la entrada correspondiente en Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, traducción de Alfredo N. Galletti, México, FCE, 1966). De tal manera que dichos "objetos" (asuntos) son (acaecen como) lo más diáfano, lo más próximo y, por lo mismo, lo más indubitable que se presenta al pensamiento —y en este sentido, otra de las razones por las cuales este concepto resulta apropiado es que puede referirse tanto a los "objetos" de la sensibilidad como a los del entendimiento, es decir, tanto a lo sensible como a lo inteligible; nosotros por nuestra parte, como veremos más adelante, optamos por distinguir, antes bien, entre lo estético-sensible y lo lógico—. El segundo motivo tiene que ver con la incuestionable referencia que el concepto de "intuición" hace de las que, de cierta manera, históricamente han sido pensadas como las otras dos condiciones de posibilidad del ser de lo ente, nos referimos al espacio y al tiempo —por ejemplo, Kant los considera como las formas puras de la intuición sensible—. Tanto el concepto latino, como el equivalente griego se forman a partir de preposiciones y adverbios que hacen referencia tanto al espacio como al tiempo; de tal manera que, como hemos dicho, resulta el más apropiado para referirse a la o las relaciones que el ser humano mantiene con dichas condiciones —del lat. *intuitus, intueor*: mirar atentamente, fijar sus miradas en, observar, considerar... (Blanquez Fraile, Agustín, *Diccionario manual latino-español, español-latino*, Barcelona, Sopena, 1974). A diferencia de lo que ocurre con el concepto latino, cuya referencia espaciotemporal *in-* puede llegar a remitir exclusivamente a lo interior, de donde probablemente proviene la confusión que ha hecho de la misma algo subjetivo; el concepto griego correspondiente, ἐπιβάλλω, ἐπιβολή: echar la mano encima, coger, apresar; venir a dar en, llegar a; darse cuenta; atañer, concernir..., también hace referencia tanto al espacio como al tiempo, sólo que de una manera incuestionablemente general, mediante el adverbio ἐπί: encima, sobre ello, además, también, igualmente, entonces, luego... (Pabón, José, *Diccionario manual griego, griego clásico-español*, Madrid, Vox, 1967) —.

De tal manera que, por un lado, nuestro conocimiento de carácter ontológico acerca de la comunicación es insuficiente como para poder determinarla como algo ente y, por otro, nuestra experiencia con la misma genera intuiciones que nos invitan a pensar que "es", efectivamente, "algo" diferente. ¿Constituye, entonces, la indagación temática del ser el asunto propio de la relación entre la ontología y la comunicación?

El mismo estado de indeterminación de dicha indagación nos exige tener prudencia. Lo único que resulta claro es que para pensar con propiedad en la comunicación es indispensable considerar todos los aspectos que hemos logrado precisar hasta ahora, a saber:

- La escasez y pobreza de nuestros conocimientos de carácter ontológico acerca de la comunicación.
- Las intuiciones de nuestra experiencia con ella que nos indican que la misma tiene un carácter de ser completamente diferente al de las demás cosas de las cuales nos ocupamos normalmente.
- La dilucidación de aquello que constituye un entendimiento propio de la ontología, en tanto que estudio de lo ente, especialmente el reconocimiento de la diferencia ontológica;
- Pero no sólo con relación a este sentido de la misma, sino, además, como aquello en donde se encuentra el fundamento de la relación entre este sentido y el de la indagación temática del ser.

A la consideración de estos aspectos como condiciones de la relación entre el pensar, la ontología y la comunicación es justamente a lo que nos referimos con "pensar ontológicamente a la comunicación" y con "pensar ontológico de la comunicación"¹⁹.

De todos modos, a pesar de lo que dice Heidegger, el estado de indeterminación de la indagación temática del ser no es tal que nos impida, al menos, reconocer hacia adónde apunta tal indagación. Hemos dicho arriba que, cuando a partir de nuestra experiencia con ciertos asuntos nos vemos en la necesidad de considerar explícita y formalmente su carácter de ser y con ello en la necesidad también de reconocer con suficiente claridad aquello en lo que consiste propiamente que algo sea, para lo cual es indispensable un cierto reconocimiento de la diferencia ontológica

¹⁹ En este caso, tanto con el adverbio "ontológicamente", como con el adjetivo "ontológico" intentamos indicar que la relación entre el pensar y la comunicación necesita ir más allá de aquello que constituye el campo temático de la ontología, en tanto que estudio de lo ente, sin, por otro lado, afirmar que su asunto constituye la indagación temática del ser, al menos no hasta que lo en torno a tal indagación sea suficientemente clarificado.

entre el ser y lo ente, logramos claridad no sólo acerca de aquello que concierne a lo ente y a su estudio, sino, también, algo acerca de su relación con aquello otro que constituye el asunto propio de dicha indagación, nos referimos a que logramos reconocer que *tales asuntos acontecen como las condiciones de posibilidad del ser de lo ente* y, por tanto, de nuestro trato con ello, incluidas sus posibilidades de estudio²⁰.

Así que, de manera indicativa, podemos decir que *el núcleo del pensamiento ontológico de la comunicación tiene que ver con la posibilidad de aclarar suficientemente estas condiciones de posibilidad del ser de lo ente y con la relación que la comunicación guarda con dichas condiciones suficientemente aclaradas.*

Por tanto, proponemos ocuparnos de la cuestión de la siguiente manera:

1. Mediante una breve aproximación de carácter descriptivo al panorama epistemológico durante el cual surgieron las primeras teorizaciones científicas sobre la comunicación, que intente dar cuenta de algunas de las principales razones que explican la escasez y pobreza de nuestro conocimiento ontológico acerca de la misma y del carácter metafísico de dichos conocimientos.
2. Mediante una crítica tanto intrínseca como extrínseca de este panorama epistemológico, que permita reconocer la importancia de la investigación ontológica para así buscar precisar aquello que le es propio, tanto en su sentido de estudio de lo ente como en el de la dilucidación acerca de sus condiciones de posibilidad, cuya relación con la comunicación constituye lo propio del pensar ontológico de la misma.
3. Mediante un análisis, necesariamente sucinto, de algunas de las más importantes, conocidas e influyentes teorizaciones científicas sobre la comunicación, que permita reconocer, primero, las dificultades que para pensar en la comunicación conlleva la falta de la determinación de su carácter de ser, segundo, que el tipo de conocimiento de carácter ontológico acerca de la comunicación que dichas teorizaciones proporcionan es un tipo de conocimiento metafísico, que lo descarta como punto de partida para intentar pensarla ontológicamente y, tercero, que, sin embargo, las mismas teorizaciones ofrecen también ciertas intuiciones, resultado de nuestra experiencia —en sentido amplio— con la

²⁰ A diferencia de la esencia, estas condiciones del ser de lo ente no son inmanentes, porque, como hemos precisado, son completamente diferentes a él.

comunicación, que son valiosas para el reconocimiento de su carácter de ser y que deben servirnos como guía a la hora de intentar pensarla desde el ámbito de la ontología. Y, por último, como 4º punto a considerar,

4. Mediante la dilucidación de las condiciones de posibilidad del ser de lo ente y sus relaciones con la comunicación.

LA SITUACIÓN DEL PENSAMIENTO ONTOLÓGICO EN EL CONTEXTO DE LA EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA
DE LA CIENCIA Y LAS EMERGENTES TEORIZACIONES CIENTÍFICAS SOBRE LA COMUNICACIÓN

La ciencia, entendida como la reunión de materiales ya elaborados, tiene como secuela el hastío del conocimiento. Esto es característico de la conciencia actual de la cultura... Esta cobardía ante el preguntar se adorna a menudo de religiosidad. El preguntar último... aparece ante esta religiosidad como temeridad

MARTIN HEIDEGGER

Introducción a la investigación fenomenológica

El contexto epistemológico que vio surgir a las primeras teorizaciones científicas sobre la comunicación estuvo marcado por una profunda aversión contra la ontología²¹ que marcó los principios, por lo menos en términos ontológicos, a partir de los cuales fueron llevados a cabo estas teorizaciones. Dicho de otra manera, las teorizaciones sobre la comunicación con pretensiones científicas surgieron en un momento en el que la comprensión acerca de la científicidad de la ciencia estuvo marcada por la negación del sentido y la importancia de intentar plantear y responder explícita, formal y seriamente a las preguntas ¿qué es la comunicación y cuál es y/o en qué consiste su esencia? Debido esto, en parte, a su falta de comprensión acerca de lo que significan propiamente dichas preguntas y los ámbitos de indagación hacia los que se dirigen²². Lo que, en consecuencia, ha provocado que persista una total falta de claridad acerca del carácter de ser de la comunicación.

²¹ Que sus promotores desplegaron a manera de una cruzada contra la "metafísica", sin, por otro lado, comprender aquello en lo que consiste la misma en tanto que determinación tácita y/o implícita de la totalidad de lo ente y de sus condiciones de apertura, sino, antes bien, como una cierta pretensión de carácter psicológico que no se adecua a los "hechos", a lo "dado" como "fenómeno", es decir, como "ideología"; aunque éstos mismos prefiriesen otros términos, por lo demás menos adecuados, para referirse a esta pretensión como, por ejemplo, "mitología". Situación que tendremos oportunidad de constatar más adelante.

²² En otras palabras, y como ya lo hemos advertido, la comprensión de la ontología que imperó en ese contexto epistemológico y determinó la científicidad de la ciencia fundada en ella se reduce a lo que nosotros hemos precisado como metafísica. En adelante, deberemos intentar no confundir el sentido propio de este término con aquél con el que los promotores de esta corriente lo entendieron y utilizaron, de acuerdo con nuestra nota anterior.

A continuación, ofrecemos una breve caracterización de este contexto, para cuyo desarrollo nos guiaremos por la siguiente pregunta: ¿qué se entendió por ciencia en ese contexto, tal que dicho entendimiento influyó y sigue influyendo en la escasez y pobreza de nuestro conocimiento de carácter ontológico y en una total falta de comprensión acerca de aquello en lo que consiste propiamente dicho conocimiento y su importancia? El ámbito de indagación de esta pregunta nos ayudará finalmente a responder a nuestra cuestión principal, a saber: ¿qué entendieron por ciencia esas teorizaciones fundacionales sobre la comunicación, tal que dicho entendimiento determinó y sigue determinando la pobreza y escasez de nuestro conocimiento de carácter ontológico acerca de la misma, cuya consecuencia es una total oscuridad acerca de su carácter de ser que, en última instancia, determina la falta absoluta de intentos por pensarla ontológicamente?

Si bien esta cuestión obedece al ámbito del posterior análisis de las más reconocidas e influyentes teorizaciones científicas sobre la comunicación debemos advertir desde ahora que, contrario a lo que parece a primera vista, creemos que es posible dar una respuesta más precisa y satisfactoria a la primer pregunta, debido a que muchas de estas teorizaciones adolecen de una reflexión epistemológica propia; no encontramos, al menos no siempre ni frecuentemente, referencias explícitas a corrientes epistemológicas o filosofías de la ciencia específicas, sino sólo ciertas ideas, una cierta comprensión de conceptos y unas ciertas relaciones históricas que permiten reforzar y reafirmar las inferencias que se obtienen mediante dicho análisis.

Por lo demás, reconocemos que hay un viejo y complejo conflicto acerca del carácter de la científicidad de la ciencia, cuyos alcances es posible observar también en esas teorizaciones. Pero, por cuestiones prácticas, limitamos el nuestro a la que bien puede ser llamada la corriente epistemológica dominante; aunque esta decisión pragmática tiene motivaciones igualmente filosóficas, ya que, al ser hegemónica, esta corriente es la que más ha influido y, por tanto, determinado los principios y las consecuencias de carácter ontológico de dichas teorizaciones; es por ello que a nosotros nos bastará con hacer una caracterización de la misma y de sus relaciones tanto epistemológicas como históricas con aquéllas.

Si, como señala el profesor Ángel Sáiz²³ —siguiendo en ello a Martín Serrano²⁴—, el interés por la comunicación, por lo menos en lo que respecta al pensamiento occidental, viene de antiguo²⁵, su estudio científico data apenas de la primera mitad del siglo pasado. Apoyándonos en la cronología que aparece en la *Historia de las teorías de la comunicación*²⁶ de Armand y Michèle Mattelart tenemos que como más temprano los estudios científicos sobre la comunicación propiamente dichos²⁷ se remontan a la primer década del siglo XX con las investigaciones realizadas por la escuela de Chicago. Pero no es sino hasta finales de la década de los 40's, con la publicación de *A Mathematical Theory of Communication* de Claude Shannon, en 1948, que los estudios científicos sobre la comunicación encuentran un mínimo común denominador.

En el marco de la fundamentación filosófica de la ciencia es un momento dominado por lo que se ha dado en llamar la epistemología clásica de la ciencia, desarrollada en el seno de la filosofía analítica, en lo general, y del positivismo lógico, en lo particular.

Si para intentar responder a nuestra cuestión principal bastaría, primero, con señalar el rechazo endémico al positivismo lógico de toda ontología, mostrar, luego, el alcance mundial de esta corriente epistemológica y, finalmente, su influencia más precisa en las escuelas, corrientes y personajes más importantes e influyentes en el desarrollo de las primeras teorizaciones científicas sobre la comunicación —algo que haremos más adelante, en nuestro análisis de dichas teorizaciones—, creemos necesario ofrecer, además, un panorama más general que ayude a comprender la situación contemporánea del pensamiento ontológico y de sus relaciones con la ciencia.

En principio, y de manera específica, se llama "positivismo lógico" a una corriente de pensamiento desarrollada por un grupo de filósofos, científicos, matemáticos y hombres de ciencia que conformaron el autodenominado Círculo de Viena (*der Wiener Kreis*); aunque también ha servido para referirse a otras formas de filosofía analítica y de una manera todavía más imprecisa, este término ha sido utilizado también como metonimia de filosofía analítica²⁸.

²³ Sáiz Sáez, Ángel, *Platón: tres diálogos sobre retórica-comunicación*, UNAM-FES Acatlán, México, 2003, p. 9.

²⁴ *Op. cit.*, p. 13.

²⁵ Más adelante tendremos ocasión de constatar esta afirmación que contraviene esa creencia, que señalábamos arriba, de que el interés por la comunicación es algo reciente. Si, como señalan ambos autores, la meditación acerca de la comunicación ha acompañado el desarrollo del pensamiento occidental desde sus inicios, entonces, tendríamos que de ninguna manera dicha meditación está o puede estar a la saga del pensamiento ontológico.

²⁶ Traducción de Antonio López Ruiz y Fedra Egea, Barcelona, Paidós, 2005, p. 27.

²⁷ Como veremos enseguida, en su *Historia...* los Mattelart plantean una relación entre comunicación y ciencia anterior, de carácter pragmático. Sin embargo, no es sino hasta este momento que comienzan a surgir las teorizaciones científicas sobre la misma.

²⁸ Ayer, A. J. (compilador), *El positivismo lógico* (traducción de L. Almada, U. Frisch, C. Molina, F. Torner y R. Ruiz), Madrid, FCE, 1975, p. 9.

El Círculo de Viena surgió a principios de la década de los 20's, cuando Moritz Schlick²⁹, en torno al cual se reunió, llegó de Kiel a la Universidad de Viena para ocupar la cátedra de filosofía. Sus miembros más destacados —además del mismo Schlick— fueron Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel, Victor Kraft, Philipp Frank, Karl Menger, Kurt Gödel y Hans Hahn³⁰.

El periodo de mayor auge del grupo es el del decenio que va de 1930 a 1940 y comienza con la publicación en 1929 de un manifiesto titulado *Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis* (*El punto de vista científico del Círculo de Viena*) a cargo de Carnap, Neurath y Hahn.

También en 1929, el Círculo de Viena organizó su primer congreso internacional el cual se celebró en Praga, y entre 1930 y 1940 le sucedieron nuevos congresos en Königsberg, Copenhague, Praga, París y Cambridge. Estas reuniones fomentaron las aspiraciones del Círculo para convertir al positivismo lógico en un movimiento internacional; ya con anterioridad había establecido una alianza con la llamada Escuela de Berlín, cuyos principales miembros eran Hans Reichenbach, Richard von Mises, Kurt Grelling y en fecha posterior, Carl Hempel. Los congresos les permitieron entrar en contacto también con filósofos escandinavos, como Eino Kaila, Arne Naess, Ake Petzäll, Joergen Joergensen y con la escuela de empiristas de Upsala; con el grupo holandés reunido en torno del filósofo Mannoury, que se dedicaba al estudio de lo que llamaban "significos"; con el grupo de lógicos de Münster dirigido por Heinrich Scholtz; con simpatizantes norteamericanos como Nagel, Charles Morris y Quine y con analistas británicos con diversos matices de opinión, como Susan Stebbing, Gilbert Ryle, R. B. Braithwaite, John Wisdom y yo mismo [A. J. Ayer]. El talentoso filósofo de Cambridge, F. P. Ramsey se distinguió como partidario del movimiento, pero falleció en 1930 a la temprana edad de 26 años; también se formó una alianza con los grupos sumamente importantes de filósofos y lógicos polacos, cuyas figuras

²⁹ Si bien aquí sólo nos interesa destacar la influencia de esta corriente en las teorizaciones científicas sobre la comunicación, vale la pena recordar que Schlick gozaba, ya desde antes de conformar el Círculo, de gran prestigio, no sólo entre los epistemólogos y filósofos de la ciencia, sino entre los propios científicos, como lo demuestra el tono elogioso con el que Einstein se refiere a su caracterización de los axiomas en una conferencia pronunciada ante la Academia Prusiana de Ciencias titulada "Geometría y experiencia" el 27 de enero de 1921: «en su tratado de epistemología, Schlick ha caracterizado los axiomas como "definiciones implícitas", con una expresión muy adecuada.» En: *Sobre la teoría de la relatividad* (traducción de José Álvarez Flores y Ana Goldar), Madrid, Sarpe, 1985, p. 42.

³⁰ Ayer, *op. cit.*, p. 9.

más prominentes quizás hayan sido Lukasiewicz, Lesniewsky, Chwistek, Kotarbinski, Ajdukiewicz y Tarski³¹.

Este amplio listado de nombres y lugares resulta importante para comprender el ámbito de influencia más próximo del positivismo lógico e incluso sirve para observar influencias más remotas sobre ciertas corrientes de pensamiento relacionadas con algunos estudios científicos sobre comunicación, como, por ejemplo, los realizados dentro de la corriente del formalismo, desarrollado sobre todo en algunos países de Europa del este, en particular en Polonia, y, también, en los países escandinavos. Lo mismo sucede en el ámbito británico, especialmente en la denominada escuela de Oxford, cuyos estudios en torno a los "actos de habla" han ejercido gran influencia en las investigaciones científicas sobre comunicación³². No obstante, de entre los nombres y lugares señalados por Ayer destacan para nosotros en primera línea los de Morris y Quine, quienes ejercieron una gran influencia en el desarrollo del pragmatismo y la semiótica norteamericanos, en cuyos senos se albergaron las primeras teorizaciones científicas reconocidas sobre la comunicación³³.

Además de en los congresos,

el espíritu misionero del Círculo encontró una salida más en sus publicaciones; en 1930 se hizo cargo de una revista titulada *Annalen der Philosophie*, la denominaron *Erkenntnis* y bajo la dirección de Carnap y Reichenbach se convirtió en el órgano principal del movimiento positivista. En los años siguientes también apareció una serie de monografías con el título colectivo *Einheitswissenschaft* ("Ciencia unificada"), así como una serie de libros, bajo la dirección general de Schlick y de Philipp Frank con el título colectivo de *Schriften zur Wissenschaftliche Weltauffassung*. En ella, Schlick mismo publicó un libro sobre ética... y Frank un libro sobre la ley de causalidad y sus límites; entre los demás libros que aparecieron en ella, figuran un importante estudio de Carnap sobre la sintaxis lógica del lenguaje... y la famosa *Logik der Forschung* [*La lógica de la investigación científica*], de Karl Popper, consagrada a la filosofía de la ciencia; de hecho, Popper no era miembro del Círculo y nunca deseó que se le clasificara como positivista, pero las

³¹ *Ibid.*, pp. 11–12.

³² Aunque en este caso se notan más las huellas específicas de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein que del positivismo lógico y otros nombres y corrientes asociados a la filosofía analítica, como, por lo demás, ya lo reconocía el propio Ayer, *op. cit.*, pp. 14–15.

³³ Cfr., Los empirismos del nuevo mundo, en: *Mattelart, op. cit.*, pp. 27–44.

afinidades entre él y los positivistas a quienes criticaba, son más sorprendentes que las divergencias³⁴.

Este último señalamiento del filósofo británico resulta importante para comprender el alcance y los medios a través de los cuales se difundieron y todavía siguen difundándose las principales ideas y creencias de esta corriente de pensamiento. Pues, si bien es cierto que su importancia ha decrecido significativamente, al punto de que no es posible considerarla más como la corriente epistemológica dominante, algo que ya tenía claro el propio Ayer en el momento en el que publicó su compilación (1959), si creemos lo que dice acerca de Popper y consideramos la notable influencia que su obra sigue ejerciendo en los terrenos de la filosofía de la ciencia, la epistemología y, en una palabra, en la fundamentación filosófica de la ciencia, sabremos que no resulta anacrónico volver a considerar a este movimiento intelectual en busca de explicaciones sobre la carencia contemporánea de aproximaciones de carácter ontológico en los estudios sobre comunicación con pretensiones científicas.

A pesar de que, como decíamos, el periodo de mayor auge del movimiento positivista corrió durante la década que va de 1930 a 1940, el Círculo de Viena, como grupo, había comenzado su proceso de disolución a causa de la muerte de algunos de sus miembros, como Schlick y Hahn, y el traslado de otros, como Carnap y Frank. Esto último ayudó también a la difusión de las ideas positivistas, aunque amenazó la continuidad de los proyectos que se habían puesto en marcha.

Con el advenimiento del nazismo, como muchos otros intelectuales, la mayoría de los miembros del Círculo, que todavía radicaban en lugares dominados por la influencia alemana, se vieron obligados a ir al exilio. Neurath se refugió en Holanda e hizo el intento por mantener vivo el movimiento, cambiando el nombre de la revista *Erkenntnis* por el de *The Journal of Unified Science* y su lugar de publicación a la Haya. También se hicieron los preparativos para que la Universidad de Chicago, donde se había establecido Carnap, publicara una colección de folletos titulada *International Encyclopedia of Unified Science*³⁵. Y si bien para entonces dicha universidad y su escuela pionera en los estudios científicos sobre comunicación había sido desplazada del centro por la corriente de la *Mass Communication Research*³⁶ podemos suponer que el tipo de

³⁴ Ayer, *op. cit.*, p.12.

³⁵ *Ibid.*, pp. 12–13.

³⁶ Mattelart, *op. cit.*, p. 27.

investigación que allí se realizaba y que más tarde encontró nuevos ecos en otras latitudes³⁷ recogió la influencia del grupo a través de este famoso profesor exiliado, la cual seguramente no se limitó a dicha universidad y podemos suponer encontró arribo en otras instituciones académicas, escuelas y corrientes de pensamiento en Norteamérica que se encuentran relacionadas de alguna manera con los estudios científicos sobre comunicación.

Además de este breve resumen de carácter general acerca de la influencia del positivismo lógico en la época en la que se desarrollaron los incipientes estudios científicos sobre la comunicación, con mayor oportunidad, y como hemos señalado anteriormente, en nuestro análisis de algunas de las más importantes, influyentes y reconocidas teorizaciones científicas sobre la comunicación destacaremos influencias más específicas.

Lo que resta ahora, de acuerdo con lo que nos hemos propuesto, es ahondar en el rechazo que esta corriente epistemológica cultivó contra la ontología.

b

Ayer dio en el blanco cuando para describir al espíritu del grupo utilizó el adjetivo "misionero". Parte importante de la, por otro lado, comprensible por sí misma, intensión del Círculo de Viena por difundir sus ideas a nivel internacional se hallaba en la creencia de haber encontrado una buena nueva en la filosofía necesitada de profetas, acólitos, víctimas y verdugos. Una de las consecuencias más importantes de esta creencia fue su rechazo intransigente de la tradición filosófica anterior, que los positivistas desplegaron a manera de una cruzada contra la "metafísica", con la publicación de artículos y panfletos, cuyos títulos y contenido (como, por ejemplo: "El viraje de la filosofía"³⁸ de Schlick o "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" de Carnap) recuerdan más a los conflictos religiosos que a los debates filosóficos.

Hemos dicho que para llevar a buen puerto nuestro presente apartado bastaría tan sólo con recordar las más conocidas invectivas contra la ontología de los más famosos personajes de esta corriente. Así, por ejemplo, dice Schlick en "El viraje..."³⁹:

³⁷ Por ejemplo, en los estudios del canadiense Erving Goffman, cfr., Mattelart, *op. cit.*, p. 97.

³⁸ "Die Wende der Philosophie", que inauguró el primer número del volumen I de Erkenntnis (1930/31), Ayer, *op. cit.*, p. 59.

³⁹ Schlick, Moritz, El viraje de la filosofía, en: Ayer, *op. cit.*, pp. 60–63.

estoy convencido de que nos encontramos en un punto de viraje definitivo de la filosofía, y que estamos objetivamente justificados para considerar como concluido el estéril conflicto entre los sistemas. En mi opinión en el momento presente ya estamos en posesión de los medios que hacen innecesario en principio un conflicto de esta naturaleza. Lo que se necesita ahora es aplicarlos resueltamente.

Estos métodos se desarrollaron silenciosamente, inadvertidos por la mayoría de los que enseñan filosofía o la escriben⁴⁰; y así se creó una situación que no es comparable con ninguna anterior. Que la situación es única y que la nueva dirección de la filosofía es realmente definitiva, sólo puede comprenderse cuando se conocen las sendas nuevas y se contempla retrospectivamente, desde la posición a la que conducen, a todos esos esfuerzos que pasaron por "filosóficos".

Las sendas tienen su origen en la lógica. Leibniz vio confusamente su principio. Gottlob Frege y Bertrand Russell abrieron tramos importantes en las últimas décadas, pero el primero en avanzar hasta el punto de viraje decisivo fue Ludwig Wittgenstein (en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922).

Es bien sabido que en los últimos decenios los matemáticos desarrollaron nuevos métodos lógicos, primordialmente para la solución de sus propios problemas que no podían ser resueltos con el auxilio de las formas tradicionales de la lógica. Pero la lógica así surgida, desde hace tiempo ha mostrado también de otras maneras su superioridad sobre las viejas formas e indudablemente pronto las habrá desplazado por completo. ¿Me refería yo a esa lógica como el poderoso medio que en principio es capaz de elevarnos por encima de todos los conflictos filosóficos? ¿Nos proporciona reglas generales con cuya ayuda pueden resolverse por lo menos en principio todos los problemas tradicionales de la filosofía?

Si fuese así, difícilmente hubiera tenido yo derecho a decir que se había producido una situación completamente nueva. Porque entonces, sólo se habría logrado un progreso técnico gradual... Por mucho que deba estimarse el valor del nuevo método, es indudable que no puede producirse nada tan fundamental con la mera elaboración de un método. El gran viraje no debe, pues, ser atribuido a la lógica misma, sino a algo totalmente distinto

⁴⁰ Como consta en otros trabajos del mismo Schlick y de otros miembros del Círculo, particularmente de Carnap, algunos de los principales aludidos por esta frase son Husserl y Heidegger, lo que no deja de resultar desafortunado, pues ambos, en particular el primero, tenían conocimientos avanzados y actualizados tanto de matemáticas como de lógica matemática.

que en realidad ella estimuló e hizo posible, pero que actúa en un plano mucho más profundo: el conocimiento de la naturaleza de lo lógico.

Que lo lógico es en cierto sentido lo puramente *formal* se ha dicho hace ya mucho tiempo y con frecuencia; pero no estaba verdaderamente clara la naturaleza de las formas puras. El camino hacia tal claridad parte del hecho de que todo conocimiento es una expresión, una representación. Es decir, expresa la situación de hecho que es conocida en ella. Esto puede ocurrir en cualquier número de modos, en cualquier idioma, por medio de cualquier sistema arbitrario de signos. Todos esos modos posibles de representación —si de otra manera expresan realmente el mismo conocimiento— deben tener algo en común y lo que les es común es su forma lógica.

Así, todo conocimiento lo es sólo por virtud de su forma. Es a través de su forma como representa las situaciones conocidas. Pero la forma misma a su vez no puede ser representada. Sólo ella es importante para el conocimiento. Todo lo demás es material inesencial y accidental de la expresión, no diferente, digamos, de la tinta con la cual escribimos un enunciado.

Esta simple idea tiene consecuencias de grandísima importancia. Sobre todo, nos permite librarnos de los problemas tradicionales de "la teoría del conocimiento". Las investigaciones relativas a la "capacidad humana de conocimiento", en la medida en que no forman parte de la psicología, son reemplazadas por consideraciones acerca de la naturaleza de la expresión, de la representación, es decir, acerca de todo "lenguaje" posible en el sentido más general de la palabra. Desaparecen las cuestiones relativas a la "validez y límites del conocimiento". Es cognoscible todo lo que puede ser expresado, y ésta es toda la materia acerca de la cual pueden hacerse preguntas con sentido. En consecuencia, no hay preguntas que en principio sean incontestables, ni problemas que en principio sean insolubles. Los que hasta ahora se han considerado así no son interrogantes auténticas, sino series de palabras sin sentido...

Uno de los errores más graves de los tiempos pasados consistió en haber creído que el sentido auténtico y el contenido final tenían que formularse a su vez en enunciados, esto es, que podían ser representados por medio de conocimientos. Éste fue el error de la "metafísica". Los esfuerzos de los metafísicos se dirigían siempre a la absurda finalidad de expresar el contenido de la cualidad pura (la "esencia" de las cosas) mediante conocimientos, de expresar lo inexpresable. Las cualidades no pueden "decirse". Sólo

pueden mostrarse en la vivencia. Pero el conocimiento es bien distinto a esa vivencia. Así la metafísica se hunde no porque la realización de sus tareas sea una empresa superior a la razón humana (como pensaba Kant, por ejemplo) sino porque no hay tales tareas.

En sentido estricto, sólo los últimos párrafos corresponden a la cuestión por la cual hemos traído a colación esta larga cita. Los primeros ilustran perfectamente el tono profético de la misión positivista. Pero lo más importante para lograr comprender la posición marginal contemporánea del pensamiento ontológico se encuentra en el medio y tiene que ver con el desarrollo de esa nueva lógica por parte de los matemáticos, con la extensión de su aplicación a otros ámbitos y con aquello que Schlick llama "la comprensión de lo lógico mismo" estimulada y posibilitada por el desarrollo de esa nueva lógica. ¿De qué manera estos tres aspectos contribuyeron a la marginación contemporánea del pensamiento ontológico? Es algo a lo que volveremos tan pronto como hayamos ahondado un poco más en la crítica del positivismo lógico a la ontología.

Otra de las personalidades del movimiento positivista cuya opinión contra la ontología vale la pena recordar es la de Carnap que en su escrito "La superación..."⁴¹ dice lo siguiente:

en el campo de la *metafísica* (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que *las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido*. Con esto se ha obtenido una eliminación tan radical de la metafísica como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista antimetafísicos...

Strictu sensu una secuencia de palabras carece de sentido cuando dentro de un lenguaje específico, no constituye una proposición. Puede suceder que a primera vista esta secuencia de palabras parezca una proposición; en este caso la llamaremos *pseudoproposición*. Nuestra tesis es que el análisis lógico ha revelado que las pretendidas proposiciones de la metafísica son en realidad pseudoproposiciones.

Y más adelante, al final de su artículo, aclara Carnap qué entiende por "metafísica".

El empleo de dicho vocablo a través de este estudio se hace de acuerdo con el uso común en Europa, es decir, aplicándolo al campo de un pretendido conocimiento de la esencia de

⁴¹ Carnap, Rudolf, La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje, en: Ayer, *op. cit.*, pp. 66–67.

las cosas que trasciende la jurisdicción de lo empíricamente fundado, de la ciencia inductiva. En este sentido "metafísica" incluye sistemas como los de Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger, pero excluye aquellas tentativas orientadas a lograr generalizaciones o síntesis de los resultados de las diversas ciencias⁴².

A primera vista, no parece que aquello a lo que tanto Schlick como Carnap y, por extensión, el resto de los positivistas lógicos entendieron por "metafísica" tenga el mismo sentido que el que nosotros hemos precisado antes, aunque debemos recordar que a la misma, es decir, aquellos para los que la influencia de la metafísica permanece inadvertida, les es inherente una total falta de comprensión acerca de aquello en lo que consiste, pues carecen del necesario reconocimiento de la diferencia entre el ser y lo ente. Para resolver este aparente conflicto necesitamos, primero, ahondar un poco más en lo que hemos precisado como la negación endémica al positivismo lógico de todo pensamiento de carácter ontológico.

Cuando ambos filósofos utilizan este término en sentido negativo —precisan— sólo se refieren a aquellas tentativas de la tradición filosófica occidental que intentaban inquirir "la esencia de las cosas", "la[s] cualidad[es] pura[s]" y todo aquello que, de acuerdo con dicha tradición, "trasciende" las posibilidades de un conocimiento inductivo empíricamente fundado o, dicho de otra manera, todo aquello que se halla más allá de las posibilidades del conocimiento científico. De tal forma que la diferencia entre una y otra concepción de la metafísica parece ser sólo de grado. ¿Es ésta una diferencia realmente esencial? ¿Qué se puede objetar contra esta aparente prudencia de los positivistas lógicos frente a los objetivos supuestamente desproporcionados de la tradición filosófica occidental?

Por el momento resulta difícil intentar ofrecer siquiera una respuesta parcial a estas interrogantes, pues con lo que hemos dicho no es todavía suficiente para hacernos una idea más precisa de la concepción positivista de la ontología, sobre todo, una que se capaz de ser comparada y contrastada con aquella que hemos ofrecido al principio⁴³.

Pero más importante para nosotros es recordar que más allá de estas distinciones, que competen sobre todo a la filosofía, el rechazo del positivismo lógico por lo que ellos llamaban

⁴² *Ibid.*, p. 87.

⁴³ Más adelante ofreceremos lo necesario para precisar el sentido del término "metafísica" utilizado por los positivistas lógicos con miras a intentar superar la confusión que se genera a partir de las reservas que éstos expresan al señalar que la metafísica pretendía la absurda finalidad de alcanzar y conocer las "cualidades puras" y la "esencia última" de las cosas, para mostrar que el rechazo que surge de la moderna lógica matemática es sin más y simplemente un rechazo por el pensamiento de la entidad y la esencia, que, en última instancia, tiene como consecuencia el abandono del pensamiento de las cosas mismas.

metafísica, sumada a la importancia que dicho movimiento adquirió en el terreno de la epistemología y la filosofía de la ciencia, provocó, en gran medida, la falta de interés por desarrollar ontologías —en el sentido de la dilucidación en torno a la entidad y la esencia—, no sólo de la comunicación, sino de cualquier otro campo cuyo estudio tuviera pretensiones científicas.

Con lo que, en una medida que creemos satisfactoria, ha quedado contestada nuestra pregunta guía. No obstante, y como dijimos antes, creemos necesario ahondar un poco más, ya no sólo para entender la marginación contemporánea de la ontología, en tanto que estudio de lo ente en tanto que ente, sino la carencia total de aquello que —siguiendo a Heidegger— hemos precisado como la indagación temática del ser.

De alguna manera, lo dicho nos alcanza para comprender la carencia de ontologías de la comunicación durante cierto periodo histórico, aquél en el que la comprensión de la cientificidad de la ciencia fue dominada por la epistemología positivista, su escasez actual podría responder a los remanentes de dicho dominio, pero lo que su consideración —la del positivismo lógico— no explica son precisamente las razones de su éxito, una cuestión que requiere un panorama histórico más amplio, el cual creemos ayudará a entender, junto con lo que hemos dicho, la carencia de intentos por repensar el fundamento de la ontología y el papel que en ello podría jugar la comunicación o lo que nosotros llamamos pensar ontológicamente a la comunicación.

Hemos dicho anteriormente que la cita que hemos reproducido de "El viraje..." perfila el contexto, los eventos e incluso los personajes hacia los cuales debemos dirigir la mirada en busca de esta comprensión. Algo que confirma la siguiente caracterización del positivismo lógico con relación al positivismo anterior que Ayer realiza tomando a Hume como ejemplo.

"Cuando persuadidos de estos principios recorreremos las bibliotecas, ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestra mano, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémosnos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y las cosas existentes? ¿Tampoco?* Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño." Esta cita está tomada de la obra, *Enquiry Concerning Human Understanding*, de David Hume; constituye un excelente enunciado de la postura del positivista; en el caso de los positivistas lógicos se agregó el epíteto de "lógicos" porque pretendieron incorporar los

descubrimientos de la lógica contemporánea; pensaban que, en particular, el simbolismo lógico desarrollado por Frege, Peano y Russell les sería útil, pero su actitud general es la misma que la de Hume⁴⁴.

Si intentásemos incluir a Leibniz como el antecedente moderno más remoto del positivismo lógico —algo bastante injustificado, pues, como el propio Schlick precisa, éste sólo "vio confusamente" el principio de la lógica defendida por los positivistas— el periodo histórico a considerar se ampliaría notablemente, pero la caracterización del filósofo británico nos ayuda a concentrarnos en el surgimiento del positivismo moderno y en la sociedad que lo vio nacer y en la cual se desarrolló hasta desembocar en aquél.

Si bien llamamos normalmente "positivismo" a una cierta corriente de pensamiento que surgió durante la primera mitad del siglo XIX, desde un punto de vista más amplio, que intente dar razón del surgimiento de esta corriente más allá de lo que compete estrictamente al terreno de la historia de las ideas, podemos llamar por tal al periodo en el que el interés por el desarrollo de la ciencia entró en estrecha relación con su capacidad para contribuir al progreso de la moderna sociedad industrial. De acuerdo con esto, «el primer paso teórico» que contribuyó al surgimiento de esta nueva forma de comprender a la ciencia que llamamos positivismo es la reflexión en torno a la división del trabajo que se remonta a finales del siglo XVIII con los estudios de Adam Smith⁴⁵.

⁴⁴ Ayer, *op. cit.*, pp. 15–16. Con esta oportunidad ofrecida por el británico, debemos recordar que Hume es el filósofo moderno más influyente para la filosofía analítica —lo que no quiere decir que su interpretación del mismo sea la mejor o la más cercana al espíritu de su autor— y que, por lo mismo, su papel en el actual estado de marginación del pensamiento ontológico es fundamental, ya que, más allá de lo que dice en la *Investigación...*, que contrasta notablemente con lo que escribe en la parte final (parte IV, sección VII) del *Tratado de la naturaleza humana I* (introducción, traducción y notas de Félix Duque), Barcelona, RBA, 2002, pp. 364–376, por lo que resulta necesario matizar la actitud que sin más Ayer achaca al escocés, Hume desarrolló en su filosofía muchos de los puntos que aún el día de hoy sirven como punta de lanza contra el pensamiento ontológico. Por ejemplo, resulta importante recordar que si bien, tal y como es asumida por los positivistas, la idea de que la "existencia" no es un predicado real proviene de Kant (cfr., *La dialéctica trascendental*, capítulo III, sección 4, en: *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, México, Taurus, 2006, pp. 500-506), ésta, a su vez, le fue sugerida al filósofo alemán por Hume (cfr., parte II, sección VI "De las ideas de existencia y existencia externa" y "Del escepticismo y otros sistemas de filosofía", secciones I y II, en: *Tratado... I*, ed. cit., pp. 152–154 y 275–316). Además, si bien no resulta particular sólo en el escocés, encontramos también en su filosofía una total confusión en torno a lo que significa propiamente la existencia, que es resultado de su total falta de reconocimiento de la diferencia ontológica (cfr., *Tratado... I*, ed. cit., p. 297). Ahora bien, dado que basamos lo fundamental de nuestra crítica a esta corriente en las observaciones de Heidegger, y dado que éste trata más bien de manera escasa la filosofía del escocés, por considerar —creemos que injustificadamente— que la misma había sido completamente asumida y superada por el sistema de Kant, del cual se ocupa muy detenidamente, cuando para nuestra propia meditación resulte pertinente, recogeremos y comentaremos en notas a pie directamente algunas de las principales ideas de este importante pensador, lo que creemos puede aportar mayor fuerza y claridad a nuestra crítica.

⁴⁵ Mattelart, *op. cit.*, pp. 15–16.

Éste es también el contexto que vio nacer una primera aproximación entre la comunicación y la ciencia⁴⁶—relación al servicio del progreso de la moderna sociedad industrial—, que determina, de manera más remota, la incorporación de los estudios científicos sobre la comunicación al terreno de influencia del positivismo —incluida la del positivismo lógico— y, en consecuencia, sus carencias en el plano de lo ontológico.

Desde entonces, los estudios científicos sobre la comunicación han carecido de interés por lo ontológico, pues, normalmente su desarrollo ha estado vinculado a la resolución de problemas de carácter práctico —quizás el caso más emblemático en este sentido sea el de la propia *Teoría matemática de la comunicación*; pero también es posible rastrear fácilmente esta finalidad en las investigaciones de la *Mass Communication Research*; incluso está presente con claridad en los estudios de la escuela de Palo Alto, encaminados a desentrañar la pragmática de la comunicación humana con fines terapéuticos o en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, interesada no en la comunicación en sí misma, sino en lo que ésta puede aportar al desarrollo y la consolidación de la democracia liberal y del resto del proyecto de la modernidad occidental—. Si hemos de creer a Heidegger en que lo propio del pensamiento ontológico no puede estar subordinado a esta clase de intereses⁴⁷, tenemos, entonces, en esta añeja relación que la comunicación estableció con la ciencia y con el resto del proyecto de la sociedad industrializada el primer eslabón contemporáneo de la explicación acerca de por qué hasta el día de hoy carecemos de esfuerzos por intentar pensarla ontológicamente. Aclarado lo cual, podemos ahora proseguir con nuestra indagación.

Este nuevo maridaje dio como resultado el rechazo de todo pensamiento incapaz de contribuir notoriamente con el progreso industrial, incluida, por supuesto, la ontología, el reverso de este tipo de pensamientos es lo que conocemos como ciencias positivas. Para efectos de intentar comprender mejor lo anterior, resulta conveniente recordar la división histórica que Comte desarrolló en sus *Cursos de filosofía positiva* ofrecida por los Mattelart en su *Historia...*⁴⁸

La historia se concibe como la sucesión de tres estados o tres edades: teológico o ficticio, metafísico o abstracto, y finalmente positivo o científico. Este último caracteriza [a] la sociedad industrial, la era de la realidad, de lo útil, de la organización, de la ciencia y de la decadencia de las formas no científicas de conocimiento.

⁴⁶ Cfr., El organismo social, en: Mattelart, *op. cit.*, pp. 15–25.

⁴⁷ Cfr., *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua...*, § 10, pp. 44–47.

⁴⁸ Mattelart, *op. cit.*, p. 19.

Si a lo largo de toda la modernidad —por hablar sólo del periodo histórico que nos compete— ha habido ataques contra el pensamiento de carácter ontológico —como recordaba Ayer—, no es sino hasta este momento que aquellos que promueven dichos ataques toman indiscutiblemente las riendas de la epistemología científica⁴⁹.

Ahora bien, si como señala el filósofo británico, tanto el positivismo tradicional como el positivismo lógico comparten una misma idea de ciencia y una misma actitud frente al pensamiento ontológico, el modo de fundamentación de la primera y las razones para rechazar al segundo son profundamente distintos.

El positivismo decimonónico ha sido acusado con razón de intentar fundamentar a la ciencia a partir de un empirismo excesivamente ingenuo, aunque apoyado en un pragmatismo feroz e intransigente⁵⁰. Todavía a principios del siglo XX, de acuerdo con la *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* de William Cecil Dampier⁵¹, «la mayoría de los hombres de ciencia profesaban inconscientemente este empirismo». El "viraje", por utilizar la expresión de Schlick, vino con el desarrollo de un nuevo tipo de lógica surgida en el seno de las matemáticas.

En principio, esta nueva lógica intentaba resolver algunos problemas que, a pesar de su éxito, las matemáticas venían arrastrando desde hacía mucho tiempo —como el de qué son los números, por citar el ejemplo más emblemático—, pero con el nuevo espíritu inspirado y apoyado en la pragmática⁵².

De acuerdo con Dampier «fue Boole quien inició en 1854 la moderna lógica matemática, al inventar una simbólica matemática para deducir consecuencias de premisas dadas»⁵³, pero no fue sino hasta la publicación, en 1884, de *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine Logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (*Los fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-*

⁴⁹ En su biografía de Schopenhauer (*Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de José Planells, México, Tusquets, 2008) Rüdiger Safranski describe con mucha oportunidad y detalle esta transición en el ámbito intelectual alemán, especialmente en el capítulo 23 (pp. 430 y ss.), lo que resulta particularmente interesante ya que fue precisamente dicho ambiente intelectual uno de los que por mayor tiempo y con mayor fuerza resistió dicha transformación, espacialmente en contraste con el ámbito inglés, del que los positivistas lógicos extrajeron la mayor parte de sus influencias, o el francés, cuna del positivismo tradicional.

⁵⁰ Cfr., Dampier, William, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* (traducción de Cecilio Sánchez Gil), Madrid, Tecnos, 1992, pp. 481–484. «En el pragmatismo de William James se refleja otra forma de filosofía evolucionista, según la cual la utilidad es la prueba de la verdad de una creencia. El pragmatismo soslaya el agnosticismo científico y el religioso; resuelve la validez de la inducción con la observación de que la admisión de su validez es la condición *sine qua non* para poder sobrevivir» (p. 481) y Mattelart, *op. cit.*, pp. 15–25.

⁵¹ P. 480. La obra se publicó originalmente en 1972.

⁵² Para hacerse una idea de la relación entre el desarrollo de la nueva lógica matemática y el pragmatismo, cfr., Russell, Bertrand, *El pragmatismo y La concepción de la verdad de William James*, en: *Ensayos filosóficos* (traducción de Juan Ramón Capella), Barcelona, Altaya, 1993, pp. 110–158 y 159–187.

⁵³ *Op. cit.*, p. 485.

matemática sobre el concepto de número) de Gottlob Frege que, a decir de Jesús Mosterín⁵⁴, «se inicia la filosofía de la matemática tal y como la entendemos hoy», diagnóstico que, como veíamos, concuerda con el de los positivistas lógicos.

El objetivo final de Frege consistía en reducir la aritmética (y el análisis matemático) a la lógica, definiendo las nociones aritméticas a partir de nociones puramente lógicas, y deduciendo los teoremas de la aritmética a partir de principios lógicos. Como la lógica tradicional no bastaba para llevar a cabo esa tarea, se vio impulsado a crear una nueva lógica, suficientemente precisa, flexible y potente, como para poder desarrollar gran parte de la matemática a partir de ella⁵⁵.

Para conseguir este objetivo Frege se dedicó en la primera parte de *Los fundamentos...* a criticar las opiniones anteriores (empiristas, psicologistas y formalistas) acerca de lo que eran los números y las verdades aritméticas.

Los números no son cosas materiales, ni conjuntos, montones o configuraciones de cosas materiales. Pero tampoco son algo subjetivo. Y no se confunden en modo alguno con los signos que se refieren a ellos. [En la segunda mitad de *Los fundamentos...*] desarrolla su propia concepción de lo que son los números, y de lo que es la aritmética. Según Frege..., la aritmética no necesita de principios propios, pues ya se sigue de los principios generales de la lógica. De ahí su absoluta seguridad: es tan segura como la lógica misma, no se basa en hipótesis especiales.

¿Que son, pues, los números, según Frege? Siguiendo su propio principio de no preguntar por el significado de las palabras aisladamente, sino en el contexto de los enunciados en que aparecen⁵⁶, Frege constata que los enunciados numéricos dicen algo no acerca de los

⁵⁴ Introducción, en: Frege, Gottlob, *Escritos filosóficos* (traducción de Jesús Mosterín), Barcelona, Crítica, 1996, p. 9.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁶ «El significado de las palabras debe ser buscado en el contexto de todo el enunciado, nunca en las palabras aisladas». Frege, *op. cit.*, p. 38. Si bien este principio fue enunciado y seguido por el matemático en sus *Fundamentos de la aritmética...*, no alcanzó todo su potencial sino hasta el desarrollo de sus *Estudios sobre semántica* (*op. cit.*, pp. 145–264). Lo que concierne a este principio no es algo menor en relación a la situación marginal contemporánea del pensamiento ontológico. Pues bien puede decirse, como veremos más adelante, que éste es o al menos forma parte esencial del fundamento que sustenta el rechazo específico de la ciencia contemporánea por la ontología y que encontramos formulado normalmente como un rechazo del "esencialismo" (por ejemplo, así lo llamaron tanto Wittgenstein como Bourdieu), según el cual: *no sólo es posible, sino necesario prescindir de las preguntas que intentan determinar la entidad y la esencia de las cosas (en sentido amplio), ya que la ciencia sólo debe ocuparse con legitimidad de la inferencia de las relaciones entre componentes en un sistema dado.*

objetos, sino acerca de los conceptos. En efecto, los números no se dicen de las cosas, sino de los conceptos⁵⁷...

La dilucidación definitiva del concepto de número por Frege se realiza en dos etapas: en la primera se define el concepto de número cardinal, en general; en la segunda, se precisa el de número natural o finito.

Una relación de equivalencia entre elementos de un conjunto determinado es una relación reflexiva, simétrica y transitiva en ese conjunto. Una relación de equivalencia R en un conjunto determinado A da lugar a una partición de ese conjunto en clases de equivalencia. Si b es un elemento de A , la clase de equivalencia de b es la clase de todos los elementos de A que estén en la relación R con b ...

La idea central de Frege consiste en aplicar este mismo procedimiento para obtener la definición de número cardinal. Ello exige contar con un dominio previamente dado de

Ahora bien, bajo otras circunstancias, el seguimiento de este principio no sólo no resulta censurable sino todo lo contrario, pues las propias posibilidades de clarificación conceptual de lo en torno a la ontología podrían nutrirse considerablemente de su observación no dogmática, pues él mismo está necesitado urgentemente de clarificación, ya que presupone que el sentido sólo se da por la relación entre los conceptos y los contextos en los cuales éstos son enunciados, dicho de manera más general, este principio presupone que el sentido sólo se da por relaciones de carácter lingüístico (por la relación entre palabras en el más amplio sentido), lo que, contrario a lo que el propio matemático creía —y como veremos también más adelante—, hace del sentido algo esencialmente subjetivo.

En relación con esto, se impone preguntar, ¿es esto cierto, es decir, el sentido sólo se da por la relación entre palabras? Más adelante, cuando nos ocupemos de la crítica a este tipo de lógica, sobre todo, cuando nos detengamos en la propuesta hermenéutico-fenomenológica de Heidegger, veremos a qué nos referimos con este señalamiento acerca del carácter esencialmente subjetivo del sentido que subyace a este principio y veremos también otras maneras de comprender el asunto.

Por el momento podemos decir al respecto que el principal problema de aquellos que han seguido a pie puntillas este principio y extraído consecuencias antiontológicas del mismo, como sucede en el caso de la epistemología y la filosofía clásicas de la ciencia y en la ciencia misma, estriba en la creencia de la inutilidad que para el conocimiento tienen las preguntas que conducen la investigación ontológica y, además, la creencia de que inquirir las relaciones entre componentes en un sistema dado representa una superación de la ontología, en términos de poder prescindir de lo que atañe a ésta, pero, de esta manera, lo ontológico sólo es disfrazado y olvidado, ya que se encuentra encubierto en el establecimiento, como *principio*, de aquella entidad abstracta a la que se llama "sistema", cuyas cualidades ontológicas, que permanecen completamente incuestionadas, garantizan tanto el ser de sí mismo como el de sus componentes, así como el ser y el modo de ser de sus relaciones —como veremos más adelante en nuestro análisis de las teorizaciones científicas sobre la comunicación basadas en el enfoque sistémico, particularmente la de Luhmann—.

Por otro lado, resulta interesante observar que allí donde originalmente fue formulado y seguido este principio, más allá de su forma específica que se presta fácilmente a malos entendidos (por referirse a las "palabras" de manera general), trata de un tipo de "asuntos" de un carácter muy especial, como lo eran los números para el matemático y filósofo alemán, según vimos recientemente. Nos referimos al hecho de que para Frege los números no eran algo ni objetivo, ni subjetivo, ¿no afecta este carácter especial de aquello para lo cual fue formulado este principio la extensión de su aplicación a otros ámbitos de una naturaleza esencialmente distinta? Es decir, puede ser que el seguimiento puntilloso de este principio carezca de efectividad si lo que se quiere clarificar es el sentido de un concepto que tiene un referente cuya naturaleza es menos compleja que la de los números de acuerdo con la concepción fregeana. De todos modos para orientarnos en estas cuestiones es necesario adentrarnos más detalladamente en la crítica de esta corriente de pensamiento.

⁵⁷ Esta observación que, como queda claro, Mosterín asume, hasta cierto punto, acriticamente —y como él la inmensa mayoría de pensadores contemporáneos— es la observación fregeana de mayores consecuencias negativas para el actual estado del pensamiento ontológico. Dada su importancia, deberemos intentar no perderla de vista de ahora en adelante.

elementos y definir en él una adecuada relación de equivalencia. Como dominio de elementos elige Frege la clase de todos los conceptos. Como relación de equivalencia entre conceptos define Frege la relación de biyectabilidad: el concepto *P* es biyectable con el concepto *Q* si y sólo si hay una biyección (o aplicación biunívica) entre los objetos que caen bajo *P* y los objetos que caen bajo *Q*. En otras palabras, *P* es biyectable con *Q* si y sólo si hay una relación que relaciona cada objeto que cae bajo *P* con un (y sólo un) objeto que cae bajo *Q*, o a la inversa. Está claro que la relación de biyectabilidad es una relación de equivalencia. Por tanto, da lugar a una partición de la clase de los conceptos en clases de equivalencias, a las que Frege llama números cardinales. El número cardinal de un concepto *P* no es sino la clase de equivalencia de *P* respecto a la relación de biyectabilidad, es decir, la clase de todos los conceptos biyectables con *P*. Es lo que Frege expresa en su peculiar terminología diciendo que el número que corresponde a un concepto *P* es la extensión del concepto "equinúmero con *P*". De hecho Frege no dispone explícitamente de la noción de clase de equivalencia. Su exposición sigue el siguiente orden: primero define la relación de equinumericidad (o biyectabilidad); en función de ella define la noción de *número del concepto...*, en función de la cual define a su vez *número*, en general: una cosa es un número si y sólo si hay algún concepto *P*, tal que esa cosa es el número de *P*. Esta definición no es circular, [porque] la noción de *número de concepto...* se define con independencia de la de *número*.

Con esto queda definido el concepto de número (cardinal) en general, finito o infinito. Pero la aritmética trata de los números naturales, es decir, de los números finitos. Ahora bien, la elucidación del concepto de número natural requiere algunas definiciones previas. El 0 se define como el número correspondiente al concepto "distinto de sí mismo". En otras palabras, el 0 es la clase de todos los conceptos vacíos, es decir, todos los conceptos bajo los que no cae objeto alguno. El 1 se define como el número que corresponde al concepto "igual a 0". En otras palabras, el uno es la clase de todos los conceptos unitarios, es decir, de todos los conceptos bajo los que cae un solo objeto. Que *n* es el siguiente de *m* significa, según Frege, que hay un concepto *P* y un objeto *a* que cae bajo él, tales que *n* es el número de *P* y *m* es el número del concepto "cae bajo *P* y es distinto de *a*".

Una vez definidos el 0 y el siguiente, Frege está en posición de darnos su definición de número natural: *n* es un número natural (o cardinal finito) significa que *n* pertenece a la

serie numérica que empieza por el 0, es decir, que n es el 0 o n cae bajo cada concepto bajo el que cae el 1 y bajo el que cae el siguiente de cada objeto que cae bajo él.

Fácilmente se ve que los números naturales así definidos satisfacen el principio de inducción aritmética, lo cual no es extraño, pues la definición que acabamos de dar equivale a decir que números naturales son precisamente los objetos que satisfacen el principio de inducción aritmética⁵⁸.

En orden a lo que nos interesa, además de por lo que precisaremos más adelante, este trabajo de Frege logró dar un fuerte golpe al pensamiento ontológico, al refutar una de las bases de la metafísica de Kant, aquella según la cual el conocimiento aritmético es de tipo sintético a priori.

Como se sabe, tras rechazar a la metafísica como ciencia teórica la crítica de Kant le reserva la aprehensión de las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. Si el conocimiento metafísico fuera posible, pensó el filósofo alemán, lo sería de manera análoga al conocimiento que ofrece la aritmética y la geometría. Para él, por poner un ejemplo concreto de lo anterior, el que el número 5, de acuerdo con el análisis que posibilita la lógica tradicional de raigambre aristotélica, no se encuentre relacionado ni con el 2 ni con el 3 y, no obstante, sea el resultado de la suma de ambos, representa lo que llama un juicio sintético a priori, es decir, un tipo de conocimiento independiente de la experiencia, que es el tipo de conocimiento que se supone sustenta a la metafísica.

El que, como vimos, la nueva lógica desarrollada por Frege logrará derivar de una manera puramente deductiva la totalidad de la aritmética y buena parte de la geometría⁵⁹ refutaba, como ya dijimos, la tesis kantiana de que el conocimiento de la aritmética fuera de tipo sintético a priori, con lo que también quedaría desmentida la analogía que, supuestamente, es la condición de posibilidad de la metafísica.

Decimos que fue un gran golpe si consideramos que tras la crítica de Kant a la metafísica se le reservó prácticamente sólo el papel que ésta tiene dentro de su filosofía. Si la nueva lógica demostraba que la metafísica tampoco era posible en este sentido, no parecía entonces posible en absoluto. Sin embargo, a pesar de que nuestro presente objetivo no sea el de la crítica, el estado de la cuestión nos invita a hacer algunas precisiones al respecto.

⁵⁸ Mosterín, *op. cit.*, p. 10–13.

⁵⁹ Cfr., *Sobre los fundamentos de la geometría*, en Frege, *op. cit.*, pp. 265–334.

Efectivamente, si las posibilidades de la metafísica se redujeran a aquellas que la filosofía kantiana le reserva —de acuerdo con sus críticos positivistas—, entonces la nueva lógica matemática habría contribuido a desmentir su posibilidad, a pesar de que permanezcan sin aclarar conceptos fundamentales como los de conocimiento, experiencia y la relación entre uno y otra. Sin embargo, esto no es así, ni siquiera por lo que respecta a la metafísica kantiana, pues la analogía con la aritmética y la geometría no responde necesariamente a la cuestión de la fundamentación de la metafísica, sino que le es impuesta por el hecho de que Kant creía que la filosofía debía seguir necesariamente el modelo de las ciencias físicas, como queda claro en el Prólogo tanto a la primera como, sobre todo, a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*⁶⁰.

Pero no sólo esto, sino que, si en verdad la nueva lógica cancela la posibilidad de todo conocimiento a priori, junto a la falta de claridad por lo que se entiende por conocimiento, lo que se entiende por experiencia y sobre las condiciones de su relación, llevaría a negar incluso aquello que Schlick señalaba como el mayor logro inspirado y posibilitado por esta nueva lógica, a saber: el conocimiento de las formas puras de lo lógico mismo, ya que éstas, como bien lo señalaba el propio Schlick, no pueden ser aprehendidas por medio de la experiencia, algo que, por lo demás, comprendieron finalmente los positivistas lógicos, quienes habían caído presa de sus propias afirmaciones audaces⁶¹.

Pero, como dijimos, no es tiempo todavía de ofrecer una crítica a esta lógica matemática y sus prosélitos, por lo que intentaremos continuar con nuestra exposición.

Además de contribuir a la crítica de la metafísica, según como la entendió la filosofía kantiana, los trabajos de Frege aportaron en un punto mucho más importante y decisivo a la marginación contemporánea ya no sólo de la metafísica, sino del pensamiento ontológico en general.

Como nos indicaba Schlick y fácilmente se deduce del breve cuadro que hemos presentado de los trabajos de Frege, esta nueva lógica fue sumamente exitosa en la resolución de los problemas por los que en primera instancia había sido desarrollada y pronto se hizo el intento por aplicarla —a ella y a sus resultados— ya no sólo a áreas específicas de las matemáticas —como a

⁶⁰ Edición bilingüe (traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi), México, FCE-UAM-UNAM, 2011, pp. 5–36. Como veremos más adelante, esta idea de tomar como modelo a las ciencias físicas es muy persistente e influyente en la modernidad y ha contribuido en una medida fundamental al rechazo y abandono que dicha época profesó respecto del pensamiento ontológico.

⁶¹ Aunque volveremos a ello más adelante, vale la pena precisar algunas cosas al respecto. El que las formas puras de la lógica no puedan ser aprehendidas por medio de la experiencia no sólo revive el viejo conflicto en torno a la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, tal y como los entendió Kant, significa también que la filosofía, incluso entendida en el sentido en que lo hicieron los positivistas lógicos, no puede prescindir, como creía Schlick, de la dilucidación en torno a los problemas de la teoría del conocimiento.

la aritmética y a la geometría— sino a la totalidad de las mismas y pronto a muchas otras áreas y disciplinas del conocimiento⁶².

De acuerdo con Damper una de las mayores contribuciones en términos lógicos de estos trabajos fue la de demostrar que «muchas proposiciones a las que la lógica tradicional atribuía la misma forma —como "este hombre es mortal" y "todos los hombres son mortales"— eran fundamentalmente diferentes»⁶³. En otras palabras, la nueva lógica se encargó de demostrar las limitaciones y problemas de la lógica tradicional⁶⁴. Diagnóstico que concuerda, como veíamos, con el de Schlick y Mosterín.

De manera análoga a como el pragmatismo había servido para fundamentar a las ciencias positivas y su rechazo de la ontología, la lógica matemática alimentó una nueva forma de fundamentación de las ciencias y de rechazo contra esa misma ontología. Este punto fundamental, del que hablábamos al referirnos a las aportaciones de Frege, es, como dicen Damper, Schlick y Mosterín, el de la crítica y rechazo de la lógica tradicional construida sobre la forma sujeto-predicado.

En Cambridge leí a Kant y a Hegel, así como la *Lógica* del señor Bradley, que influyó profundamente en mí. Durante algunos años fui discípulo de Bradley, pero cerca de 1889

⁶² Aunque, como recuerda Mosterín, el propio Frege renunció poco antes de su muerte, acaecida en 1925, a la tesis logicista, debido a los problemas que presenta la teoría de conjuntos en la cual dicha tesis se basa, mismos que le fueron señalados por Russell. «La filosofía de la matemática posterior no ha dejado de dar vueltas al problema de cómo salir de la trampa en que cayeron Cantor y Frege, y aunque se han encontrado diversas soluciones técnicas, aún estamos lejos de haber alcanzado una claridad filosófica suficiente. Una cosa, sin embargo, parece cierta: la tesis logicista (es decir, la tesis fregeana de que la matemática es reducible a la lógica) es insostenible o trivial. Si se incluye la teoría de conjuntos en la lógica, entonces la tesis es trivial. Si no se incluye, entonces es falsa» (Mosterín, *op. cit.*, p. 17–18). Russell y Whitehead intentaron resolver parte de los problemas de esta tesis, y fue gracias a ellos y a su trabajo, más que al propio Frege, que dicha tesis y sus consecuencias fueron difundidas y promovidas. Sin embargo, no deja de resultar ilustrativo el que su propio fundador haya advertido los problemas insuperables de la misma y que a pesar de ello ésta se haya difundido de la manera en que lo hizo.

⁶³ *Op. cit.*, pp. 486–486.

⁶⁴ De hecho, sería injusto decir que sólo los matemáticos llegaron a esa conclusión respecto de la lógica tradicional. Si bien «el evolucionismo se difundió desde el campo de la ciencia y de la filosofía hasta convertirse en guía popular de la historia, sociología y política, la mayoría de los filósofos académicos mantuvo durante todo ese periodo de tiempo, en una u otra forma, la tradición clásica, derivada, en último término, de Platón, a través del idealismo germano, kantiano o hegeliano. Imaginaba Hegel que podía deducirse *a priori* por pura lógica el conocimiento del mundo real. En Inglaterra modernizó esa opinión Bradley, con su libro *Appearance and Reality*, publicado en 1893. Según este pensador, el mundo de las apariencias, que la ciencia expresa en términos de tiempo y espacio, implica contradicción intrínseca y por lo mismo es ilusorio; el mundo de la realidad debe poseer coherencia lógica interna y, por tanto, se reduce, en última instancia, a un absoluto intemporal e ilimitado. Estos conceptos son el eco, transmitido a través de las generaciones, de Parménides, Zenón y Platón.

»Hacia 1900 se produjo incluso entre los mismos filósofos una clara reacción contra esa mentalidad hegeliana. Por una parte lógicos, como Husserl, denunciaron falacias en Hegel y negaron las afirmaciones de Bradley sobre las contradicciones intrínsecas de los términos relación y pluralidad, tiempo y espacio. En esto empalmaban directamente con los matemáticos que llegaban en sus trabajos a las mismas o parecidas conclusiones». Damper, *op. cit.*, p. 482.

cambié mis puntos de vista, sobre todo por las discusiones que sostuve con G, E, Moore. Ya no podía creer que el conocer afectara de alguna manera lo que se conoce. También me encontré arrastrado hacia el pluralismo. El análisis de las proposiciones matemáticas me persuadió de que no sería posible explicarlas ni siquiera como verdades parciales, a menos que se admitieran el pluralismo y la realidad de las relaciones. Un accidente me llevó en aquella época a estudiar a Leibniz, y llegué a la conclusión... de que muchas de sus opiniones más características se debían a la doctrina meramente lógica de que toda proposición tiene un sujeto y un predicado. Leibniz, al igual que Spinoza, Hegel y el señor Bradley, sostiene esta teoría; y me pareció que si se la rechaza se conmueve la base entera de la metafísica de todos estos filósofos. En consecuencia, volví al problema que me había conducido originalmente a la filosofía, a saber, los fundamentos de las matemáticas, aplicándole una nueva lógica derivada en gran medida de la de Peano y Frege, que ha resultado... mucho más fecunda que la de la filosofía tradicional⁶⁵.

Quizás a primera vista resulte difícil comprender cómo semejante crítica pudo derivar en un rechazo de lo ontológico diferente de los anteriores, sobre todo del basado en la pragmática del positivismo decimonónico, pero el abandono de la forma de las proposiciones de la lógica tradicional fue el primer y más importante paso en el abandono mismo del pensamiento en torno a la entidad y a la esencia, es decir, en el abandono de uno de los ámbitos de investigación propios de la ontología, según como la hemos precisado al principio, a favor del estudio de las relaciones entre términos supuestamente neutrales⁶⁶, esto es, a favor de la simbólica.

Para que pudiera darse este paso decisivo tuvo que entrar en escena otro de los personajes mencionados por Schlick en "El viraje..." nos referimos a Bertrand Russell, quien junto con Alfred North Whitehead⁶⁷, publicó entre 1910 y 1914 los Principia Mathematica, obra con la que pretendía arreglar algunos problemas del trabajo de Frege y además hacer extensiva su lógica al resto de las matemáticas y la filosofía.

⁶⁵ Russel, Bertrand, Atomismo lógico, en: Ayer, *op. cit.*, pp. 37–38.

⁶⁶ Por supuesto que nos referimos a una neutralidad de carácter ontológico, es decir, a la creencia en que la entidad y esencia de una cosa (en sentido amplio) no afecta sus relaciones o al menos no considerablemente, como para influir e incluso modificar el conocimiento y la utilización práctica de dichas relaciones.

⁶⁷ A pesar de no ser destacado como Russell por Schlick en "El viraje...", el papel de Whitehead fue decisivo para la crítica a la lógica tradicional, pues, con sus trabajos, como su famoso *Process and Reality* (1929), Nueva York, Harper and Row, 1957, logró demostrar, al menos para aquellos que estaban dispuestos a creerle, que la totalidad del pensamiento occidental, desde Platón, se había forjado siguiendo el hilo de esta lógica basada en la forma sujeto-predicado. Creencia de la que la opinión de Dampier da perfecta constancia.

La obra de Frege no era concluyente, en primer lugar, porque sólo se aplicaba a la aritmética y no a las demás ramas de las matemáticas; en segundo lugar, porque sus premisas no excluían determinadas contradicciones a las que, según resultó, estaban expuestas todos los sistemas anteriores de lógica formal. El Dr. Whitehead y yo conjuntamente intentamos remediar esas dos deficiencias con los *Principia Methematica*, obra que, sin embargo, todavía está lejos de ser definitiva en algunos temas fundamentales... Pero, a pesar de esas insuficiencias, creo que nadie que la haya leído pondrá en duda su principal afirmación, a saber, que a partir de determinadas ideas y axiomas de la lógica formal, con el concurso de la lógica de relaciones, es posible deducir la totalidad de la matemática pura, sin necesidad de alguna idea nueva ni de proposiciones indemostradas⁶⁸.

Tanto en ésta como en obras posteriores ambos filósofos ingleses siguieron desarrollando su concepción de la naturaleza y su relación con la ciencia que es el principal eslabón del rechazo contemporáneo contra el pensamiento ontológico y que puede resumirse en los siguientes términos de acuerdo con Dampier⁶⁹:

el conocimiento que tenemos del mundo físico es tan sólo una abstracción. Nosotros podemos construir como una maqueta de este mundo y señalar las relaciones existentes entre sus partes. Mediante estos procedimientos no podemos revelar la naturaleza intrínseca de la realidad, pero sí podemos inferir que existe algo independiente del conocimiento que nosotros tenemos de ello, y que de una manera desconocida para nosotros existen entre sus partes ciertas relaciones que corresponden a las de nuestra maqueta.

De tal manera que se puede concluir que:

la ciencia no se ocupa de la naturaleza íntima de ninguno de los términos que emplea, sino sólo de sus relaciones mutuas. De aquí se sigue que cualquier serie de términos afectados de una determinada serie de relaciones mutuas es equivalente a cualquier otra serie de

⁶⁸ Russell, Atomismo lógico, en: Ayer, *op. cit.*, pp. 38–39.

⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 498–499.

términos afectados de las mismas relaciones recíprocas... *La verdad de las relaciones no depende de la realidad de los relata*⁷⁰.

Esta es la clave, de la que hablábamos arriba, para comprender el sentido de "metafísica" utilizado por los positivistas lógicos, cuyo rechazo consiste en un total abandono y despreocupación por la investigación de la entidad y la esencia de las cosas, que, como queda claro, es completamente independiente de la finalidad que, supuestamente, justifica dicho abandono y dicha despreocupación. Asimismo, esta breve caracterización nos ayuda a comprender su identificación con lo que nosotros precisamos al principio de nuestras dilucidaciones con relación a la ontología.

Este nuevo rechazo del estudio en torno a la entidad y la esencia de las cosas, cuya última consecuencia es una total falta de reconocimiento de la diferencia ontológica y, por tanto, una total carencia de indagaciones temáticas acerca del ser, surge, como dijimos, en un momento en que la comprensión acerca de la cientificidad de la ciencia estuvo determinada por el rechazo y por una total falta de comprensión acerca de lo que implican estas preguntas y sus ámbitos de investigación. En correspondencia con el espíritu que lo inspiró, el interés por las relaciones está íntimamente ligado a su aplicabilidad práctica y ésta, a su vez, a sus posibilidades de contribuir al desarrollo de la moderna sociedad industrial.

Es precisamente a esto a lo que se refiere aquella famosa sentencia de Russell según la cual lo más importante de un sistema filosófico no es su ontología, sino su lógica⁷¹.

Si bien nosotros sostenemos que ésta es la principal razón del rechazo contemporáneo de del pensamiento ontológico, para llegar a aquel que caracterizó al positivismo lógico hace falta todavía un paso fundamental; de acuerdo con el resumen de Schlick: el del análisis lógico del lenguaje llevado a cabo por Wittgenstein en su *Tractatus*...

Si la crítica a la lógica tradicional ya permitía ver con suspicacia a los sistemas metafísicos basados en ella, su mayor contribución al rechazo de la ontología estriba en el abandono del pensamiento de la entidad y la esencia de las cosas a favor de la lógica simbólica, esto es, a favor de la inferencia de las relaciones entre términos en un sistema. Pero no fue, sino, como dijimos, hasta el análisis lógico del lenguaje llevado a cabo por Wittgenstein que se llegó a la conclusión de

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 499–501. Las cursivas son nuestras.

⁷¹ «Sostengo que la lógica es lo fundamental en filosofía, y que las escuelas debieran caracterizarse más por su lógica que por su metafísica». Russell, *Atomismo lógico*, en: Ayer, *op. cit.*, p. 37.

que todas las proposiciones de la metafísica, basadas en la lógica clásica, carecían por completo de sentido.

[Al igual que Hume, en la nueva lógica se] dividían las proposiciones significativas en dos clases: las proposiciones formales como las de la lógica o las matemáticas puras, que decían eran tautológicas... y las proposiciones fácticas, que se requería fueran verificables empíricamente. Se suponía que estas clases contenían todas las proposiciones posibles, de suerte que si una oración no lograba expresar nada que fuese formalmente verdadero o falso, ni expresar algo que pudiera someterse a prueba empírica, se adoptaba el criterio de que ella no constituía una proposición en absoluto; podía tener un significado emotivo, pero literalmente carecía de sentido. Se afirmaba que muchos discursos filosóficos caían dentro de esta categoría... y se sacó la conclusión de que si la filosofía había de constituir una rama auténtica del conocimiento, debía emanciparse de la metafísica; los positivistas vieneses no llegaron tan lejos como para decir que todas las obras metafísicas merecían ser condenadas a la hoguera; aceptaban, con cierto desinterés, que esas obras podían tener un mérito poético, e incluso que podrían expresar una actitud interesante o estimulante ante la vida. Pero sostuvieron que aun así, no decían nada que fuera verdadero o falso y que, por lo tanto, no podían aportar algo para aumentar el conocimiento; se condenó a los enunciados metafísicos no por ser emotivos, lo que difícilmente se podría considerar en sí mismo reprochable, sino por pretender ser cognoscitivos, por disfrazarse de algo que no eran.

Los ataques a la metafísica aparecen, en la historia de la filosofía, con bastante frecuencia... La originalidad de los positivistas lógicos radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se pretende conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir; su acusación contra el metafísico es en el sentido de que viola las reglas que un enunciado debe satisfacer si ha de ser literalmente significativo. En un principio, la formulación de estas reglas estuvo vinculada a una concepción del lenguaje que Wittgenstein heredó de Russell e hizo plenamente explícita en su *Tractatus*. El supuesto que fundamenta es el de que existen enunciados elementales en el sentido de que, si son verdaderos, corresponden a hechos absolutamente simples⁷².

⁷² Ayer, *op. cit.*, pp 16–17.

Quizás como de ninguno de los otros pensadores mencionados por nosotros en esta breve aproximación al periodo que dio inicio al rechazo contemporáneo del pensamiento ontológico sea tan difícil ofrecer una interpretación unitaria de su trabajo y de la intención del mismo como en el caso de Wittgenstein, salvo, tal vez, por Frege, que a pesar de haber contribuido enormemente al desprestigio y abandono de la ontología su objetivo pareció ser siempre otro. Lo que sí no está en duda es que el filósofo austriaco se pronunció en contra de la metafísica y que dicho pronunciamiento aparece como una cuestión intrínseca a su filosofía.

El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones⁷³. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto⁷⁴.

Pero el rechazo de Wittgenstein contra la metafísica no parece limitarse a una cuestión de método, tiene que ver, sobre todo, con su negativa de que el lenguaje pudiera satisfacer las exigencias propias de la ontología⁷⁵. Esto quiere decir: el filósofo austriaco rechazaba que el lenguaje pudiera aproximarnos a la entidad y a la esencia de las cosas —al menos en el sentido que para él tienen éstas en la ontología tradicional—, porque el lenguaje no trata de aquéllas (de las cosas y, por tanto, de su entidad y esencia), como queda bien claro en la proposición 1.1 del *Tractatus...*, que reza: «el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas»⁷⁶—o como la

⁷³ Creemos que el principal problema en este sentido tiene que ver con las condiciones de posibilidad de significación de las proposiciones. Tanto para Russell como para los positivistas lógicos el sentido de una proposición tiene que ver más con su adecuación a las reglas que imponen las estructuras lógicas, y por ello el sentido de una proposición tiene que ver en última instancia con el conocimiento de dichas estructuras. Para Wittgenstein, en cambio, y como bien parece haberlo visto Austin, el sentido de una proposición tiene que ver más con su uso que con su adecuación a una lógica formal. Pero quizás el problema fundamental tiene que ver más, como lo pusieron de manifiesto tanto Husserl como Heidegger, con el contexto metafísico, que afecta tanto al uso como a las estructuras del lenguaje. Debo la llamada de atención sobre algunos de estos problemas, sobre todo el de la relación entre la filosofía de Wittgenstein y la teoría de los actos de habla de Austin, al trabajo del profesor Fernando Castañón Zuno.

⁷⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (edición bilingüe a cargo de Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez), Madrid, Alianza editorial, 1973, proposición 6.53, p. 203.

⁷⁵ O para decirlo en un tono más propio al del *Tractatus*: que las proposiciones ontológicas no conocen, no entienden y/o no obedecen a las estructuras y posibilidades propias del lenguaje, cfr., la proposición 4.003, p. 71.

⁷⁶ *Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge*. Como Heidegger Wittgenstein juega con la diferencia entre *Sache* y *Ding*, ambas palabras usadas coloquialmente para referirse a "cosa", pero con un sentido diametralmente distinto. A Heidegger este juego le sirve para precisar y concretar su concepto de diferencia ontológica, al distinguir cosa-ente (*Ding*) de cosa-asunto-para-el-pensar (*Sache*), en ambos casos, ni la entidad de lo ente ni los asuntos para el

entendió Carnap, para vincularla todavía más a la cuestión que nos ocupa: «la ciencia es un sistema de oraciones, no de nombres»⁷⁷—.

*Decir que las proposiciones de la metafísica carecen de sentido es una consecuencia de la negación de las posibilidades ontológicas del lenguaje*⁷⁸. Éste es en realidad el asunto en cuestión.

Sobre la misma, podemos decir de manera preliminar que, a diferencia de esta concepción *analítica* del lenguaje —pues creemos que a pesar de sus notables diferencias todas obedecen a este mínimo común denominador—, nosotros sostenemos, siguiendo en ello de cerca a Heidegger⁷⁹, que una de las características ontológicas fundamentales de la comunicación es precisamente la de la posibilidad de reconocer y, con ello, de "traer" a la presencia a la entidad y esencia de lo ente, sí, como dice Heidegger, para admirarlo y preservarlo, para entenderlo, pero no sólo para esto, sino, como piensa Sloterdijk, siguiendo a Nietzsche, para conocerlo, para transformarlo y diseñarlo.

De acuerdo con nuestra interpretación del filósofo alemán, en cuanto al reconocimiento de la experiencia y en cuanto al rechazo de la subjetividad de la realidad del mundo Heidegger fue mucho más allá de donde lo hicieron empiristas, realistas, lógicos, matemáticos y positivistas,

pensar son, por llamarlos de una manera que nos sea más familiar, subjetivos, es decir, dependientes del antropocentrismo de la metafísica de la subjetividad. Por el contrario, en el caso de Wittgenstein la palabra compuesta *Tat-sachen* apunta claramente al carácter subjetivo del lenguaje —subjetivo en el sentido que tiene para Heidegger—, ya que, por sí misma, *Tat* significa "hecho", pero no en sentido pasivo, sino recalcando la acción, el acto humano del hacer que combinado con *Sache* se contraponen a *Ding* en el sentido señalado en la proposición 1.1: «el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas», porque, dado que «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt» [proposición 5.6] (*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*), el lenguaje no trata de las cosas (*Dinge*) ni de sus esencias, sino sólo de representaciones subjetivas (*Sache*).

Por supuesto que muchos objetarán, y no sin parte de razón, que esta interpretación parece estar en abierta oposición a la autointerpretación que el filósofo austriaco ofrece en la proposición 2.17, según la cual: «lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera —justa o falsamente— es su forma de figuración», pero esto sólo puede ser así si tomamos distancia del propio planteamiento wittgensteiniano que privilegia, por un lado, lo "estructural-formal" frente a "su contenido" y, por otro, lo lógico frente a lo ontológico, y entendemos, como aquí proponemos, el principal problema de la relación entre seres humanos (que incluye al lenguaje, pero no se agota en él) y mundo literalmente como un problema de comunicación, de aquello que unos —seres humanos— y otro —mundo— tienen en común y de las posibilidades de comunicación efectiva de eso común. Para lo cual resulta necesario la superación de la incompreensión de lo propio de la ontología o, como lo entendió Wittgenstein, la superación de la incompreensión de lo propio que subyace a lo que el filósofo austriaco criticó como "sustancialismo".

⁷⁷ Ayer, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁸ Aunque, para ser justos, a su manera Wittgenstein fue uno de los primeros filósofos contemporáneos —en este punto fundamental anticipó por mucho al propio Heidegger, como tendremos oportunidad de constatar más adelante— en destacar una característica ontológica fundamental del lenguaje, a saber, que para poder hablar de lo demás o simplemente al hablar de lo demás el lenguaje necesariamente habla acerca de sí mismo —nosotros llamamos a esta característica ontológica fundamental del lenguaje destacada por Wittgenstein en la autointerpretación del *Tractatus...*, que ofrece en la antepenúltima proposición (la 6.54) y, sobre todo, en su teoría de los juegos del lenguaje desarrollada en sus *Investigaciones filosóficas, metacomunicación*—; es precisamente en este punto decisivo donde el filósofo austriaco se aleja irreconciliblemente de la concepción russelliana e incluso positivista del lenguaje.

⁷⁹ Por tal razón un término como el de "giro lingüístico" que propone Rorty para designar el interés que numerosos intelectuales prestaron al lenguaje a finales del siglo XIX y principios del XX nos parece demasiado ambiguo, ya que las diferencias, como vemos en el caso de Wittgenstein y Heidegger, son fundamentales y difícilmente caben en un mismo saco, por muy amplio y general que éste pretenda ser.

dominados todos por la metafísica de la subjetividad⁸⁰, porque no redujo lo concerniente al pensar y al conocer a su interés pragmático, ni la experiencia a lo empíricamente constatable, ni la realidad del mundo a la crítica del idealismo, ni la verdad a la *adaequatio rei et intellectus*—o, de manera más contemporánea, a la verificabilidad pragmática, como pretende Habermas—. De manera un tanto incomprendida, opacada por la cuestión del desarrollo de la preguntar por el ser en general, su filosofía desarrolla lo que él consideró como las condiciones de posibilidad del reconocimiento de la entidad y la esencia de las cosas a través de una interpretación muy particular del lenguaje, la experiencia y su relación que nosotros consideramos clave para poder pensar ontológicamente la comunicación⁸¹.

A nuestro parecer, donde Heidegger se equivocó es acerca del modo de ser que el ser humano debe adoptar para participar de esta comunicación, para lograr reconocerla entidad y esencia de las cosas. En una actitud que sólo puede interpretarse como una sobreacción contra la metafísica de la subjetividad el filósofo alemán reclama una pasividad mística y no alcanza a comprender que debido a la especial relación que el ser humano guarda con la comunicación, éste, más que ningún otro ente, necesita participar activa-creativamente (poéticamente) para poder pensar y reconocer, admirar y preservar la entidad y la esencia de las cosas en tanto que es capaz de transformarlas y diseñarlas.

No es a través de la escucha atenta a través del tiempo, sino de la configuración poética del espacio, en tanto que apertura, como el ser humano llega a comunicarse con la entidad de las

⁸⁰ Si bien volveremos sobre esta cuestión un poco más adelante, cuando analicemos los problemas e insuficiencias de la epistemología clásica de la ciencia, se presenta ahora una buena oportunidad para mostrar la influencia de esta metafísica en su concepción del lenguaje. Como ya apuntaba Ayer Wittgenstein hereda la concepción crítica del lenguaje de Russell —lo que no significa, como ya lo hemos precisado antes, que compartan también una misma concepción de aquello en lo que consiste positivamente—. «Creo que la influencia del lenguaje sobre la filosofía ha sido profunda y casi inadvertida. Si no hemos de dejarnos desorientar por esa influencia, es preciso que tengamos conciencia de ella y nos preguntemos deliberadamente hasta qué punto es legítima. La lógica de sujeto-predicado, con la metafísica de sustancia-atributo, representan casos notorios... Además, es natural, para tomar otra clase de ejemplo, suponer que un nombre propio que se puede emplear significativamente, represente una entidad simple; suponemos que existe un cierto ser más o menos persistente llamado "Sócrates", porque el mismo nombre se aplica a una serie de acontecimientos que nos inclinamos a considerar como apariciones de ese ser único. Al hacerse más abstracto el lenguaje, se introduce en la filosofía una nueva serie de entidades, a saber, las representadas mediante palabras abstractas: los universales. No quiero sostener que no haya universales, pero es indudable que hay muchas palabras abstractas que no representan universales singulares, como triangularidad y racionalidad. Aquí, el lenguaje nos desorienta tanto por su vocabulario como por su sintaxis. Debemos resguardarnos en ambos respectos; de lo contrario, nuestra lógica nos conducirá a una falsa metafísica.» Russell, *Atomismo lógico*, en: Ayer, *op. cit.*, p. 44. En este caso, ¿qué justificación tendría Russell para pensar que los conceptos de la tradición filosófica son una pura ficción del lenguaje sino el trasfondo antropocéntrico de la metafísica moderna, en particular la concepción subjetiva del lenguaje? Para Heidegger, por el contrario, los conceptos fundamentales de la tradición metafísica no son meras invenciones de los sistemas filosóficos, sino auténticas inspiraciones del aparecer histórico de lo ente en la historia del ser, es decir, algo fenomenológicamente constatable.

⁸¹ A esto es a lo que, como veremos más adelante, podemos llamar con propiedad "hermenéutica-fenomenológica" dentro del pensamiento heideggeriano.

cosas y reconocer su esencia y en dicha comunicación y reconocimiento ser quién él mismo es, a saber: aquel que, como dice en Ser y Tiempo, está vuelto hacia el mundo. Este es el argumento que guía a esta investigación.

Si bien creemos que con lo que hasta ahora hemos dicho ha quedado suficientemente claro aquello por lo cual, en primera instancia, lo hemos dicho. También creemos que el propósito de la investigación parecería injustificado si no ofreciéramos además algunas indicaciones críticas que permitan vislumbrar porqué creemos que lo que nos proponemos aquí es, además de suficientemente importante como para molestarnos en llevarlo a cabo, posible, dado el estado general de la cuestión. Así que, eso es lo que intentaremos a continuación.

INDICACIONES CRÍTICAS CONTRA LA CONCEPCIÓN DE LA ONTOLOGÍA DE LA EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA DE LA CIENCIA; EN BUSCA DEL SENTIDO PROPIO DE LA INVESTIGACIÓN ONTOLÓGICA

Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es *reconocido*

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Fenomenología del espíritu

Que la epistemología clásica de la ciencia sea la principal causante de la actual escasez de ontologías de la comunicación y, como consecuencia, de la carencia total de intentos por pensarla ontológicamente no quiere decir, como por otra parte ya lo hemos advertido, que siga siendo la interpretación dominante acerca de la cientificidad de la ciencia. De hecho, inmediatamente después del apogeo que experimentó a mediados del siglo pasado —como precisaremos enseguida—, el positivismo lógico sufrió una importante crisis (a principios de la década de los 60's) que provocó un sisma epistemológico que impera hasta nuestros días, mismo que es consecuencia de un problema mucho más profundo, a saber, el de la crisis de las ciencias modernas, que resulta más evidente en aquéllas que desde el principio han llevado la vanguardia, nos referimos a las llamadas ciencias naturales y más específicamente a la física, aunque, como bien apunta Antonio Marino López en su estudio introductorio a la traducción de la *Física* de Aristóteles realizada por Ute Schmidt Osmanzik⁸², las demás ciencias, nombradas bajo la rúbrica general de "ciencias del espíritu", no están incólumes ante esta crisis, pues constituyen el otro pilar sobre el que se erige el pensamiento moderno⁸³.

Y así como es distinto el rechazo a la ontología del positivismo lógico, que se inspira directamente en la filosofía analítica del lenguaje de Wittgenstein, de aquél mucho más profundo

⁸² México, UNAM, 2005, pp. X–XI.

⁸³ Es por esta razón, como dice Heidegger, por ejemplo en su crítica al historicismo de Dilthey, que las ciencias del espíritu no constituyen por sí mismas una alternativa auténtica a la metafísica moderna, ya que éstas se asientan bajo los mismos principios ontológicos que las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, a diferencia de lo que señala el filósofo alemán, debemos reconocer que muchas de las problemáticas inherentes a esta metafísica sólo pudieron ponerse al descubierto gracias al conflicto entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, así que, aunque no sean una alternativa por sí mismas, al menos descubren el horizonte en el que es posible encontrar una auténtica alternativa.

que se colige de la lógica simbólica y la filosofía analítica del lenguaje de Russell y Whitehead, inspirada en Frege; también las razones de sus crisis tienen un alcance distinto, es decir, existen problemas intrínsecos a la epistemología positivista que no necesariamente afectan a la comprensión de la cientificidad de la ciencia basada en la lógica matemática y la filosofía analítica del lenguaje —por ejemplo, a la epistemología popperiana— y otros de carácter más general que tienen que ver directamente con la crisis de las ciencias modernas que compete a sus diferentes dimensiones, incluida, por supuesto, la epistemología positivista.

a

La mayoría de los problemas internos de dicha epistemología, así como una cierta intuición de la imposibilidad de resolverlos, ya eran bien conocidos en el momento en el que Ayer publicó su volumen compilatorio *El Positivismo Lógico* en 1959, e incluso éste los señala breve pero de manera precisa en su Introducción. Para ese momento ya se percibía un cambio incluso en aquellas regiones y escuelas en las que el positivismo lógico había sido más entusiastamente acogido⁸⁴. Pero el golpe decisivo vino con la publicación, en 1962, de la *Estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn que echaba por la borda algunas de las creencias más caras a dicha epistemología—como la de la unidad de la ciencia y la de su acumulación y progreso continuos—. Investigaciones posteriores, como las de Feyerabend, cerraron incluso la puerta a la salida pragmática, todavía presente en Popper y sus prosélitos, al mostrar consistentemente que el éxito o el fracaso de una teoría científica dependen en gran medida del criterio mediante el cual se interprete dicho éxito o fracaso; de tal manera que, bajo ciertos aspectos, no sólo no es posible sostener la superioridad de la ciencia frente a la magia o a la religión, sino inclusive todo lo contrario.

Pero los mayores problemas de la concepción de la ciencia que subyacen a la epistemología clásica fueron señalados por aquella corriente contemporánea al desarrollo de la lógica matemática, recordada brevemente por Dampier, que de manera análoga a dicha lógica plateó fuertes y aún más profundas críticas a la tradición filosófica.

b

⁸⁴ Ayer, *op. cit.*, pp. 14–15.

Como bien recuerda Marino López⁸⁵, ya a principios del siglo pasado Husserl había anticipado la crisis de las ciencias modernas, pero ese diagnóstico, que bajo la luz de la actualidad ha resultado ser acertado, no sólo no fue valorado, sino rechazado e ignorado durante buena parte del siglo XX, y no sólo la que fue dominada por la epistemología positivista⁸⁶. Esta revaloración del diagnóstico del fundador de la moderna fenomenología tiene que ver, sobre todo y como decíamos, con el recrudescimiento de dicha crisis que la hace incuestionable inclusive —o sobre todo— en el ámbito de las ciencias que se encuentran a la vanguardia, como la propia física.

La física matemática entra en crisis en el momento en que, por una parte, las matemáticas producen "modelos" incompatibles de la "naturaleza" (según la comprensión de los propios físicos) que en realidad son construcciones matemáticas cuya "validez" no se puede decidir mediante "experimentos", y, por otra, comienzan a surgir los problemas "internos" a ellas mismas, cual aparecen en los trabajos de la lógica matemática⁸⁷.

Como vimos, la moderna lógica matemática, empapada del espíritu pragmático de la época, se desarrolló con la intención de responder a ciertos problemas específicos de las matemáticas mismas. En el caso de Frege y de su obra pionera *Los fundamentos de la aritmética...* se trataba de responder a la pregunta acerca de qué eran realmente los números.

A partir de esta pregunta en apariencia muy simple, el matemático logró desarrollar una respuesta que lograba derivar la totalidad de la aritmética y, posteriormente, buena parte de la geometría de una forma puramente deductiva a partir de principios puramente lógicos. Con ello se comenzó a gestar la idea —continuada más tarde por Whitehead y Russell en sus Principia... — de que los principios matemáticos se podían reducir, en última instancia, a la lógica.

Al ver las definiciones que Frege desarrolló para los números cardinales y los números naturales en sus *Fundamentos...* el éxito de la empresa resulta incuestionable —por lo menos en comparación a las consecuencias que de ello se siguieron, nos referimos al intento de reducir el lenguaje filosófico y científico a esta lógica matemática, algo que, por lo demás, y como también señalábamos, encuentra en los trabajos del matemático y filósofo alemán sobre semántica su inspiración contemporánea más añeja—. Para nosotros el problema principal se ilumina al indagar

⁸⁵ *Op. cit.*, p. XV–XVI.

⁸⁶ Ayer le dedica algunas palabras despectivas en su introducción, *op. cit.*, p. 15. Y, aunque posterior a la crisis de los 60's, el tono con el que Dampier se refiere a esta corriente es, sino el mismo, muy parecido al del filósofo británico.

⁸⁷ Marino López, *op. cit.*, pp. XVIII–XIX.

los presupuestos que determinaron a la pregunta de Frege a partir de la respuesta que ofrece, esto es: ¿qué presupuestos hicieron posible la pregunta y el tipo de respuesta que fundamenta el desarrollo de la lógica matemática de Frege o, dicho de otra forma, qué entendió Frege por "número" tal que responde a la pregunta por su concepto con las definiciones que desarrolla en *Los fundamentos...*?

Investigaciones como las de Husserl demostraron convincentemente que las teorías científicas se construyen sobre presupuestos metafísicos que permanecen latentes. Heidegger fue todavía más preciso al demostrar la influencia específica de la moderna metafísica de la subjetividad en el desarrollo del constructo histórico al que llamamos ciencia.

A partir de investigaciones como éstas se hizo evidente que aquello que permanece latente y, por ello, incuestionado en la moderna lógica matemática —y que es, por tanto, el presupuesto que posibilita su desarrollo— es precisamente lo matemático mismo, es decir, tras del desarrollo de la nueva lógica matemática se haya presupuesta la concepción moderna de lo matemático dependiente de la metafísica de la subjetividad.

La crisis de la física matemática dirige nuestra atención a dos momentos de sedimentación. El primero ocurre conforme las matemáticas griegas son transformadas en matemáticas simbólicas; el segundo, conforme las matemáticas modernas o simbólicas se convierten en el canon del conocimiento. En el primer momento se oculta la comprensión griega del problema de los entes matemáticos; en el segundo se oculta la problematicidad de las matemáticas simbólicas. Del primer ocultamiento nace la convicción moderna de que sólo con la matematización se entra en el camino seguro de la ciencia y que por lo mismo todo cuanto se opone a ello es indicio de oscurantismo. En el segundo momento, el del positivismo victorioso, se gesta la idea de que no sólo el conocimiento de la naturaleza sino todo el conocimiento tiene que someterse a la matematización...

Expresada de manera sumamente concisa, la crisis de la física matemática es una crisis de EVIDENCIA. La crisis es causada por el tipo de conocimiento que producen las matemáticas modernas: es un conocimiento simbólico que carece de nexo con la experiencia vivida. La formación de este conocimiento simbólico ocurre mediante la gestación del concepto moderno de número. Todos los pensadores modernos aceptan como punto de partida que la aplicación de las matemáticas al estudio del movimiento no sólo es posible, sino que es el único camino que asegura un conocimiento riguroso. En la filosofía cartesiana es donde

aparece con mayor nitidez la reducción de la naturaleza a la *res extensa*, lo cual ofrece el "medio" perfecto para la matematización. Es ahí donde se ve con mayor claridad que la cosa sólo puede ser descrita correctamente mediante la ecuación que la describe⁸⁸.

Si, como sugiere Marino López⁸⁹, dirigimos nuestra atención hacia el proceso de transformación de la concepción griega a la concepción moderna de lo matemático, tomando como hilo conductor sus diferentes nociones de número, lo que hemos dicho sería mucho más claro. Desafortunadamente intentar siquiera plantear aquí un breve esbozo de semejante proceso es una tarea que nos supera; no podemos sino señalar su diferencia fundamental —apuntada ya por el propio Marino López—, a saber, el carácter simbólico de los números modernos. Dicho de manera excesivamente breve, la concepción griega de los números se basa en la creencia de que éstos están indisolublemente vinculados a los entes que numeran, es decir, los números lo son siempre de algo y carecen de sentido como algo independiente, esto quiere decir que para los griegos los números no eran símbolos o, mejor aún, signos independientes y omniutilizables.

Si regresamos nuevamente a las definiciones de los números que Frege desarrolló en *Los fundamentos...*, podemos apreciar claramente ahora cómo éstas dependen fundamental e incuestionablemente de esta concepción moderna y de qué manera impacta esta dependencia en el ámbito de lo ontológico. Para el alemán, los números son signos que no tienen relación con aquello que signan y de los que se pueden conocer sus relaciones mutuas en un sistema dado a partir de principios lógicos básicos mediante deducción. Así, como es evidente por sus conceptos, los números son determinados deductivamente unos respecto de otros a partir de principios lógicos y con total independencia de toda entidad y esencia.

⁸⁸*Ibid.*, pp. XVIII–XIX. En apoyo a esta idea, vale la pena recordar la concepción cartesiana de los números, que demuestra claramente porqué se encuentra a la base de la matemática simbólica moderna sobre la que se construye y de cierta manera anticipa a la concepción fregiana. «Considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como originales sobre el patrón de los cuales formamos todos nuestros demás conocimientos. Y no hay sino muy pocas de tales nociones; las más generales, del ser, del número, de la duración, etc., [que] convienen a todo lo que podemos concebir». Carta a Elizabeth de Bohemia fechada el 21 de mayo de 1640, en: Descartes, René, *Cartas filosóficas* (traducción de Elisabeth Goguel), La Plata, Terramar, 2008, p. 13. Y decimos que tal noción anticipa a la de Frege, porque, al sostener a dios como principio de estas ideas, Descartes hacía de las mismas algo objetivo, en el sentido de que no eran inmanentes al *ego cogito* por principio, sino sólo por participación, es decir, contrario a lo que se sostiene, al mentar el adjetivo "inmanentes" para referirse a estas ideas, las mismas no son algo absolutamente subjetivo, sino que pertenecen al orden mismo con el cual y por el cual fue creado el universo, cfr., Descartes, René, *Los principios de la filosofía* (traducción de Guillermo Quintas), Barcelona, RBA, 2002, I, 10 y 49. Como veíamos, para Frege los números no son ni objetivos, en el sentido de ser cosas; ni subjetivos, como son los sentimientos y las sensaciones, sino algo de carácter intermedio, muy parecido a la concepción cartesiana.

⁸⁹*Op. cit.*, pp. XXIII–LV.

El mayor problema viene después —como señalaban Schlick, Mosterín y Marino López—, cuando, a partir del éxito que esta nueva lógica experimentó en el campo de las matemáticas, se la intentó aplicar a otros ámbitos del conocimiento, hasta que finalmente, con ayuda de los trabajos de Whitehead y Russell, se volvió —como apuntaban Dampier y Marino López— el canon del conocimiento científico. Con buenos fundamentos podemos decir que este proceso es la versión contemporánea de la *mathesis universalis* de los albores de la modernidad.

Como ya dijimos antes, investigaciones como las de Husserl y, sobre todo, las de Heidegger demostraron que las matemáticas, la lógica y la ciencia que se basa en ellas dependen de sus fundamentos del trasfondo metafísico del periodo histórico que las vio nacer. Si intentamos realizar una mirada de conjunto al proceso de simbolización de la ciencia contemporánea veremos claramente cómo la idea de que los signos —de manera ejemplar los números— son independientes de toda entidad y esencia y de que para efectos del conocimiento científico pueden sustituir a cualquier entidad en un sistema dado de relaciones (como sucede, por ejemplo, en una ecuación o en una fórmula) sería impensable sin el proceso de estandarización que lo ente sufre en la metafísica de la modernidad, esto es, como indicaba Marino López, la reducción de toda la naturaleza o de todo lo natural a la *res extensa* cartesiana y de manera aún más puntual: al proceso de objetivación de la totalidad de lo ente como correlato del proceso de subjetivación de lo humano; esto es, que en la metafísica moderna los humanos son reducidos a ser sujetos de representaciones a la vez que el mundo es reducido a objetos representados. Sin esta transformación-reducción de lo humano a la subjetividad y de la totalidad de lo ente a lo objetivo la lógica simbólica (matemática) hubiera sido impensable⁹⁰.

De todos modos, y a pesar de los trabajos de Heidegger, observar la influencia de la moderna metafísica de la subjetividad en la lógica simbólica (y, por extensión, en la filosofía analítica y el positivismo lógico) fue y sigue siendo una tarea difícil, pues, a primera vista, parece serle natural una resistencia a la influencia de la subjetividad⁹¹.

⁹⁰ Otra de las características ontológicas fundamentales de la comunicación, correlativa de la señalada arriba, es precisamente la de aclarar la entidad de lo ente, frente a la generalización de la objetivación y matematización basadas en la metafísica de la subjetividad. Dicho de otra manera, *cuando la comunicación trae a lo ente a la presencia, lo descubre de tal manera que lo ente aparece como tal ente y no como un objeto representado por un sujeto.*

⁹¹ Esta resistencia se remonta a la crítica humeana al sustancialismo cartesiano, especialmente a su crítica de la identidad personal, cfr., *Tratado de la naturaleza humana I*, ed. cit., parte IV, sección VI, pp. 349–364. Aunque, como bien apunta Félix Duque, tanto en las notas a dicha sección (sobre todo las notas 155, 156 y 157), como en su estudio introductorio, es en realidad un tema completamente irresuelto dentro de la propia filosofía del escocés, que guarda contradicciones importantes, incluso dentro de una misma obra (como, por ejemplo, en el propio *Tratado... I*, cfr., parte I y II). Ahora, si bien es cierto que, en determinado momento, Hume rechaza tajantemente la unidad de la subjetividad, también lo es que el fundamento de su filosofía recae en las representaciones (entendidas al modo moderno) y, como bien lo demostraron tanto Husserl como, sobre todo, Heidegger éstas dependen del antropocentrismo de la metafísica

En la filosofía de los acontecimientos mentales también es posible aplicar nuestro principio de las construcciones contra las inferencias. El sujeto y la relación de la cognición con respecto a lo que se conoce, tienen uno y otra esa cualidad esquemática que despierta nuestras sospechas. Es manifiesto que, si se ha de conservar el sujeto de algún modo, debe conservarse como una construcción, no como una entidad inferida; el único problema estriba en decidir si el sujeto es lo suficientemente útil como para que valga la pena construirlo⁹².

¿Cómo entonces, según afirmamos, puede resultar fundamental la influencia de la subjetividad en la lógica simbólica, si ella misma parece rechazar la existencia de algo como la subjetividad? Lo que pasa es que, contrario a lo que parece, su crítica no se dirige contra el sujeto en tanto que principio metafísico, es decir, al *subjectum* de las representaciones, sino al sujeto como elemento de una proposición. Se trata tan sólo de una crítica de carácter lógico-gramatical. La influencia decisiva del sujeto en tanto que *subjectum* permanece por completo inadvertida⁹³, sobre todo, porque, injustificadamente se la cree superada.

Sin embargo, una vez dirigida la atención a donde es preciso y se realizan las preguntas pertinentes dicha influencia resulta bastante clara. Así, al recordar nuevamente parte de la larga cita de *El viraje...*, donde Schlick establece que: "todo conocimiento es una expresión, una representación", sabremos, como dice Heidegger, que esta concepción del conocimiento y de su relación con el lenguaje en tanto que expresión, presupone necesariamente la concepción moderna de la representación y ésta a su vez tiene por fundamento al antropocentrismo de la

de la subjetividad. Lógicos, filósofos analíticos y positivistas adoptaron y siguen adoptando los argumentos del escocés contra la subjetividad en sus diferentes versiones (como, por ejemplo, la crítica del idealismo y del psicologismo o la crítica de la forma lógica tradicional de sujeto-predicado) como una especie de vacuna o barrera protectora contra la influencia de esta metafísica, sin advertir que se haya en la base misma de la propia filosofía humeana.

⁹² Russell, Atomismo lógico, en Ayer, *op. cit.*, p. 43.

⁹³ A pesar de no ser el primero en plantearlo, pues ya se encuentra presente tanto en Locke como en Hobbes, Hume es también a quien más se debe por la reorientación-reducción del problema ontológico-metafísico de la subjetividad a un problema puramente gramatical: «Toda esta doctrina [es decir, todos los argumentos aducidos por Hume contra la realidad de la unidad personal] nos lleva a una conclusión de gran importancia; a saber, que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos», *Tratado... I*, parte IV, sección VI, p. 363. Recuérdese ahora lo dicho por Russell acerca de la necesidad de prevenirnos contra las ficciones del lenguaje y notaremos inmediatamente cómo dicha observación es deudora de esta concepción humeana. Esta reorientación resulta importante porque, como dijimos en nuestra nota anterior, parecería que con la misma se lograra una cierta inmunidad contra el problema ontológico-metafísico de la subjetividad, que parecería, entonces, un problema exclusivo del cartesianismo o, incluso, de la filosofía continental. Sin embargo, y como hemos intentado poner de manifiesto, se halla, por lo menos, igualmente presente en esta concepción analítica del lenguaje e incluso más aún, al crearla, injustificadamente, superada.

metafísica de la subjetividad. No hace falta, pues, defender la realidad de la unidad personal en tanto que substancia, como lo hizo el cartesianismo, para ubicarse en el campo de influencia de la metafísica de la subjetividad. Ésta se asienta sobre una base más general, abstracta y, acaso, también, más sutil, a saber: *la concepción de la relación entre los seres humanos y el mundo como representación*⁹⁴.

De todos modos, dijimos que sólo nos interesaba ofrecer algunas claves críticas que nos permitieran justificar nuestros esfuerzos y tal parecería que con lo que hasta ahora hemos dicho podemos dar por terminada esa tarea. No obstante, hace falta realizar todavía otra fundamental, a saber, la de intentar indicar el horizonte de posibilidad de nuestra investigación.

c

Lo que hasta ahora hemos dicho acerca de los estudios críticos como los de Husserl y Heidegger nos facilita comprender por qué la crisis de las ciencias modernas es, como subraya enfáticamente Marino López, una crisis de evidencia, lo cual nos ayuda a entender la necesidad de tomar distancia respecto a las prescripciones que esta visión pretende imponer al pensamiento. Lo que nos falta explorar ahora es si, además de la crítica, estos estudios aportan o intentan aportar algún tipo de solución a esta crisis a partir de la cual nosotros podamos orientarnos.

α

En su *Introducción*, Marino López aborda breve, pero consistentemente parte de la alternativa que propone la fenomenología husserliana, así como algunos de sus principales problemas.

Apunta acertadamente Marino López⁹⁵ que una de las posibles interpretaciones de la denuncia de sedimentación de la fenomenología de Husserl es la que hace no sólo de la ciencia, sino también de la filosofía meras visiones del mundo (*Weltanschauungen*) determinadas históricamente por su contexto metafísico o, para decirlo más a tono con dicha propuesta, por sus

⁹⁴ Por ello la influencia metafísica de la subjetividad no se limita a las respuestas dogmáticas al escepticismo moderno (por ejemplo, al cartesianismo o al idealismo), sino que se encuentra en la base misma de dicho escepticismo, por lo que afecta por igual a filosofías menos dogmáticas y más permeadas por el pragmatismo, como la de Hume y otros empiristas. Encontramos hoy día los fundamentos del escepticismo moderno en la base de la crisis de las ciencias modernas que, como acertadamente señala Marino López, es una crisis de evidencia.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. XVI.

prejuicios acerca de la cientificidad de la ciencia al tomar como modelo a las ciencias pre-dadas⁹⁶. Una de las más socorridas y sonadas consecuencias de esta interpretación es aquella que proclama una relatividad indeterminable e ilimitada, como la propuesta por algunos pensadores de la llamada postmodernidad; otra, por lo demás, íntimamente ligada a la anterior, es la que sostiene la imposibilidad de alcanzar algún tipo de conocimiento suficientemente fundado, es decir, la que plantea un escepticismo radical, imposibilitado de salidas pragmáticas, como a las que apelaban tradiciones escépticas anteriores.

Sin embargo, esta interpretación dista mucho del espíritu con el cual el filósofo alemán comprendía su proyecto fenomenológico. Como bien apunta Marino López⁹⁷, la otra posibilidad, la única que se ajusta a la autointerpretación de su fundador, es aquella que, inspirada en la *prima philosophia* de Descartes, centra el interés de la fenomenología en el desarrollo de un método capaz de fundar racional, apodíctica e indubitadamente a la filosofía y con ella a las ciencias, pues éstas sólo pueden comprenderse adecuadamente —de acuerdo con Husserl— como miembros dependientes de la ciencia universal única que es la filosofía. Dicho de otro modo, el objetivo de la fenomenología del filósofo alemán era desarrollar un método capaz de transformar a la filosofía en una ciencia estricta, capaz, por tanto, de superar la relatividad como consecuencia de su historicidad.

Ningún filósofo del pasado ha influido tan decisivamente en el sentido de la fenomenología como el más grande pensador de Francia, René Descartes. A él tiene ella que honrarlo como su verdadero patriarca. Hay que decir expresamente que el estudio de las meditaciones cartesianas ha intervenido muy directamente en la renovación de la fenomenología reciente y le ha dado la forma de sentido que ahora tiene y por la cual está casi permitido llamarla un nuevo cartesianismo, un cartesianismo del siglo XX.

En estas circunstancias, bien puedo estar seguro de antemano del interés de ustedes, si me refiero a aquellos motivos de las *Meditationes de prima philosophia* a los que, según creo, corresponde una significación eterna, y señalo a continuación la transformación e innovación en que se origina lo característico del método y la problemática fenomenológicos.

⁹⁶ A esto nos referíamos al decir que esta otra corriente de pensamiento también planteó fuertes críticas a la tradición filosófica.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. XVII–XVIII.

Todo principiante en filosofía conoce el notable curso de pensamiento de las meditaciones. Su meta es... una reforma completa de la filosofía, comprendida en ella la de todas las ciencias. Pues éstas son solamente miembros dependientes de la ciencia universal única: de la filosofía. Sólo en su unidad sistemática pueden ellas alcanzar una racionalidad genuina —de la cual carecen tal como hasta ahora se han desarrollado. Se requiere una reconstrucción radical que SATISFAGA la idea de la filosofía como UNIDAD UNIVERSAL DE LAS CIENCIAS en la unidad de una FUNDAMENTACIÓN ABSOLUTAMENTE RACIONAL. En Descartes esta exigencia de reconstrucción se traduce en una filosofía vuelta hacia la subjetividad⁹⁸.

De acuerdo con Husserl, esta vuelta de Descartes hacia la subjetividad, que sirve como modelo a la investigación fenomenológica, se lleva a cabo en dos etapas: en la primera, el filósofo sumergido en la reflexión se da cuenta de los prejuicios que subyacen a su concepción prereflexiva de la ciencia⁹⁹. Este es el momento que concuerda con la denuncia de sedimentación de la ciencia y la filosofía tradicionales. Sin embargo, antes que conducir al relativismo histórico y al escepticismo, esta clarificación debe hacer patente la necesidad de elaborar una respuesta más radical que la de las ciencias y la filosofía. Esta respuesta es la que se da en la segunda etapa, cuando el filósofo regresa hasta el mismo *ego cogito* para darse cuenta de que sólo él es «lo único apodíctica y ciertamente existente»¹⁰⁰ y por ello también lo único capaz de fundamentar a la filosofía y a las ciencias de esa manera, es decir, de manera apodíctica e indubitable.

Este ego lleva a cabo ante todo un filosofar seriamente solipsista. Busca caminos apodícticamente ciertos, por los cuales se haga accesible en la interioridad pura una exterioridad objetiva. Ello ocurre en Descartes de la conocida manera consistente en inferir primero la existencia y *veracitas* de Dios, y luego, por medio de ellas, la naturaleza objetiva, el dualismo de las sustancias, en suma, la base objetiva de las ciencias positivas y éstas mismas. Todas las inferencias se realizan siguiendo el hilo conductor de principios que son inmanentes, innatos en el ego.

⁹⁸ Husserl, Edmund, lección I, § 1, en: *Las conferencias de París* (presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n Q.), M6xico, UNAM-IIF, 2009, p. 3.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 3–4.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 4.

Hasta aquí Descartes. Preguntamos ahora: ¿Vale realmente la pena inquirir críticamente si estos pensamientos tienen una significación eterna? ¿Son apropiados para infundir fuerzas vitales a nuestro tiempo?

Es grave en todo caso que las ciencias positivas, que debían experimentar mediante estas meditaciones una fundamentación absolutamente racional, se hayan preocupado tan poco de ellas. Ciertamente, en nuestro tiempo¹⁰¹ dichas ciencias se sienten, a pesar del brillante desarrollo de estos tres siglos, muy entorpecidas debido a la falta de claridad de sus fundamentos. Pero en la renovación del conjunto de sus conceptos fundamentales no se les ocurre, sin embargo, echar mano de las meditaciones cartesianas¹⁰².

Estos son, como decíamos, el sentido y la orientación de la respuesta de Husserl a la crisis de evidencia de la ciencias modernas. No obstante, lo que todavía no queda claro es la necesidad de volver a echar mano de estas meditaciones y el modo en que las mismas son tomadas y adecuadas por la fenomenología para la fundamentación de la filosofía, es decir, queda por preguntar, si existe alguna diferencia entre la fenomenología, tal y como es propuesta por Husserl, y el método cartesiano, y si existe, en qué consiste, o si ésta sólo se limita a indicar la necesidad de adoptar dicho método para la fundamentación de la filosofía y las ciencias contemporáneas.

Descartes inaugura en efecto una filosofía de especie completamente nueva. Modificando todo su estilo, ésta da un giro radical desde el objetivismo ingenuo hacia un SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL, el cual, en tentativas siempre nuevas y, no obstante, siempre insuficientes, procura alcanzar una configuración final pura. ¿No entrañará esta continua tendencia un sentido eterno, y para nosotros una gran tarea que nos es impuesta por la historia misma y en la que estamos llamados todos a colaborar?

Nos da que pensar la dispersión de la filosofía actual en su desconcertada laboriosidad. ¿No hay que atribuirle al hecho de que en ella las fuerzas motrices que irradian las meditaciones de Descartes han perdido su primigenia vitalidad? ¿No sería el único renacimiento fructífero el que reanimara estas meditaciones, no para adoptarlas, sino ante todo para descubrir el sentido más profundo de su radicalismo en el retroceso al *ego cogito* y los valores eternos que de ahí brotan?

¹⁰¹ Husserl dictó estas conferencias en 1929, no obstante, y como hemos dicho, su diagnóstico está más vigente que nunca.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 4–5.

En todo caso, con ello se indica el camino que ha conducido a la fenomenología trascendental... Lo que en estas [meditaciones] era mero proyecto germinal, debe ser [por la fenomenología] libremente desplegado¹⁰³.

La fenomenología de Husserl hereda el objetivo de intentar fundamentar a la filosofía (y con ella a las ciencias) de una forma absolutamente racional, apodíctica e indubitable y para ello adopta como principio la duda metódica cartesiana. Se trata por tanto de una curiosa situación, puesta al descubierto por Heidegger —como veremos más adelante—, en la que se rechaza la validez de las ciencias "pre-dadas" sin rechazar, a su vez, su idea de cientificidad y, en consecuencia, su idea de aquello en lo que consiste su fundamentación.

Empezamos, pues, cada uno para sí y en sí, con la decisión de poner fuera de validez a todas las ciencias que nos son pre-dadas. No renunciamos a la meta rectora... de una fundamentación absoluta de la ciencia, pero por el momento no debe presuponerse como un prejuicio ni siquiera su posibilidad. Nos conformamos con colocarnos en el interior del proceder de las ciencias y extraer de él su ideal de cientificidad como aquello a lo que ella aspira¹⁰⁴.

¿Cómo no mantener como un prejuicio la posibilidad de una fundamentación absolutamente racional e indubitable de las ciencias si es el ideal y el objetivo que expresamente guía a la investigación fenomenológica? A pesar de lo que creía el filósofo alemán, no se trata por tanto de un rechazo radical, sino discrecional de las ciencias pre-dadas que impregna todo el desarrollo de su fenomenología. No obstante, como dijimos, es algo a lo que volveremos más adelante, al abordar las críticas de Heidegger al proyecto de su maestro. Lo que nos interesa por el momento es seguir desarrollando la especificidad del mismo.

Según su propósito, no debe valer como realmente científico nada que no esté fundamentado mediante evidencia perfecta, esto es, que no pueda acreditarse MEDIANTE

¹⁰³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁴ *Idem.*

RETROCESO A LAS COSAS [*Sachen*] O ESTADOS DE COSAS MISMO EN LA EXPERIENCIA Y LA INTELECCIÓN PRIMIGENIAS¹⁰⁵.

De aquí la idea de que la fenomenología prometía ir a las cosas mismas. Una primer cuestión en la que se advierte una clara diferencia respecto del proyecto cartesiano, cuyo volver a las cosas sólo ocurre, como recordaba antes Husserl, mediante la inferencia de la existencia y verdad de dios como garantía de la verdad del mundo, previo reconocimiento de la independencia de la verdad del *ego cogito*. ¿De qué manera la fenomenología husserliana, guiada por la duda metódica, propone el regreso a las cosas o estados de cosas mismos, sin apelar al argumento teológico? Esta es la cuestión en la que radica la diferencia esencial entre la metafísica cartesiana y la fenomenología de Husserl.

Guidaos por ello, nosotros filósofos que comenzamos, nos imponemos el principio de juzgar sólo con evidencia y de revisar críticamente la evidencia misma, y esto también, como se comprende de suyo, con evidencia. Si al comienzo hemos puesto fuera de validez a las ciencias, estamos entonces en la vida precientífica, y en ella no faltan tampoco, claro está, evidencias, inmediatas y mediatas. Esto, y nada más, es lo que de momento tenemos.

De ahí surge la primera cuestión para nosotros: ¿Podemos ofrecer evidencias inmediatas y apodícticas, y, por cierto, primeras en sí, es decir, de tal índole que tengan que preceder necesariamente a todas las demás evidencias?

Entregándonos a esta cuestión en la meditación, parece ante todo presentarse como de hecho la primera en sí de todas las evidencias, y como apodíctica, la de la existencia del mundo. Todas las ciencias, y ya antes que ellas la vida activa, se refiere al mundo. ANTES QUE TODO, LA EXISTENCIA DEL MUNDO ES COMPRENSIBLE DE SUYO... Tenemos ciertamente la continuada experiencia del mundo, en la cual este mundo está ante nuestros ojos existiendo ininterrumpida e incuestionablemente. Pero, ¿es esta evidencia de experiencia, a pesar de ser comprensible de suyo, realmente apodíctica, y es realmente

¹⁰⁵*Ibid.*, pp. 6–7. Recordemos lo dicho anteriormente acerca de la diferencia de sentido con el que tanto Wittgenstein como Heidegger matizan el término *Sache*. Es claro por el modo en el cual aquí es utilizado (a partir de la crítica cartesiana de la experiencia sensible, como objetivismo ingenuo y de su reorientación hacia la reflexión en busca de la subjetividad pura), que Husserl entendió dicho término de un modo parecido a como lo hiciera el filósofo austriaco, es decir, con un matiz incuestionablemente subjetivo, en contraposición a la comprensión heideggeriana del mismo.

la primera en sí, la que precede a todas las demás? Tendremos que negar ambas cosas¹⁰⁶. ¿No se muestra en algunos de sus detalles como ilusión de los sentidos? ¿No ocurre que aun el nexo entero de experiencia que puede abarcarse con la vista unitariamente, resulte desvalorizado como mero sueño? No vamos aquí a tomar en consideración el intento que hizo Descartes por probar la posibilidad de pensar el no-ser del mundo..., intento guiado por una crítica demasiado descuidada de la experiencia sensible. Nosotros mantenemos solamente que con vistas a una fundamentación radical de la ciencia, la evidencia de la experiencia requiere primero, en todo caso, de una crítica de su validez y su alcance, y que por ende no nos está permitido tomarla como incuestionable e inmediatamente apodíctica. De acuerdo con ello, no basta poner fuera de validez a todas las ciencias que nos son pre-dadas y tratarlas como prejuicios; también tenemos que despojar de su validez ingenua a su base universal: la de la experiencia del mundo. El ser del mundo no puede ser ya para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino solamente, él mismo, un PROBLEMA DE VALIDEZ¹⁰⁷.

A pesar de rechazar la validez de la evidencia del conocimiento del mundo que proporcionan las ciencias y con la claridad de la imposibilidad de recurrir al argumento teológico para saldar este defecto, la fenomenología de Husserl tampoco se decanta por aceptar la evidencia de un conocimiento intuitivo¹⁰⁸ y precientífico del mundo, del tipo propugnado por ciertas corrientes influenciadas por el romanticismo¹⁰⁹. La duda metódica ayudaba a reconocer los prejuicios subyacentes al conocimiento de las ciencias pre-dadas, y a pesar de las deficiencias que comporta la crítica cartesiana de la experiencia sensible, alcanzaba también para reconocer que estos prejuicios se encuentran ya presentes, aunque de manera distinta, en la base universal de este tipo de conocimiento, a saber, en la experiencia del mundo, y que, por tanto, ésta tampoco podía constituir, al menos en su forma normal, la base para una fundamentación radical de la

¹⁰⁶ He aquí una de las principales diferencias entre la fenomenología husserliana y la hermenéutica-fenomenológica de Heidegger.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 6–7.

¹⁰⁸ Debemos advertir que la crítica husserliana al conocimiento intuitivo está dirigida específicamente al conocimiento del mundo, es decir, al conocimiento de lo ente, pero no al de sus condiciones de posibilidad, que no reconoció en su auténtico carácter de ser, sino como estructuras del propio sujeto pensante. De tal manera que no resulta extraño que también descartara a la intuición como medio para conocer dichas estructuras, ya que, en tanto que son estructuras del pensamiento, su conocimiento compete sólo a la lógica.

¹⁰⁹ Aquí valdría la pena mencionar, como excepción, el planteamiento de Schopenhauer, cuya concepción del conocimiento se funda en la intuición (como una aproximación inmediata de carácter empírico), pero sin la ingenuidad de las propuestas románticas. Para una aproximación de conjunto a su vida y filosofía remitimos nuevamente a la biografía del filósofo realizada por Safranski.

ciencia¹¹⁰. Volvemos entonces a plantear la pregunta: ¿en qué consiste el ir a las cosas y estados de cosas mismos que propone la fenomenología y cómo se diferencia del conocimiento precientífico, científico y del argumento teológico?

Inmediatamente después de haber rechazado el conocimiento directo del mundo como el tipo de evidencia buscada por la fenomenología, Husserl se pregunta lo siguiente:

¿acaso no sigue quedando... una base de ser, una base para juicios y evidencias cualesquiera, para poder fundamentar sobre ella —y apodícticamente— una filosofía universal? ¿No es el mundo el título para el universo de lo existente en general? ¿No resulta finalmente que el mundo no es en modo alguno la base de juicio primera en sí, sino que más bien con su existencia ya está propuesta una base de ser anterior en sí?¹¹¹

El ámbito de la respuesta a esta última pregunta es lo que señala con claridad en qué consiste la diferencia de la fenomenología husserliana respecto de la metafísica de Descartes. «Aquí damos ahora, siguiendo enteramente a Descartes, el gran giro que, correctamente efectuado, conduce a la SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL: el giro hacia el ego cogito como BASE DE JUICIO ÚLTIMA y apodícticamente cierta, sobre la cual ha de fundarse toda filosofía radical»¹¹².

Con el argumento teológico Descartes abrió una salida a la cuestión de la inmanencia, al reconocer a dios como fundamento de la realidad de la existencia del mundo y con ello de la realidad de la existencia de las otras mentes, es decir, de los otros *egos* pensantes —aunque siempre será necesario recalcar que esto no afecta a la propia autocerteza del sujeto pensante que mediante su reflexión, además de lograr esa autocerteza, llega a la inferencia de dios—¹¹³. A pesar de ser reconocida y señalada por la mayoría, incluidos Husserl y Heidegger, como el inicio de la

¹¹⁰ Debemos destacar que esta crítica de la experiencia sensible sólo afecta al empirismo moderno (incluidos Hume y los positivistas), es decir, sólo se dirige contra el empirismo fundado sobre la metafísica de la subjetividad, es decir, aquél para el cual la experiencia se transforma y reduce a la representación. Por otro lado, debemos recordar que a la mayoría de los empiristas modernos no les interesaba y sigue sin interesarles una fundamentación de las ciencias como la buscada y propugnada tanto por Descartes como por Husserl. Como hemos dicho, sus alcances epistemológicos están claramente delimitados por intereses pragmáticos. El problema de la crisis contemporánea de las ciencias es que estos mismos intereses se han visto seriamente afectados por el actual estado de la fundamentación filosófica de las ciencias, así que, hasta cierto punto, ambos problemas, por un lado, la fundamentación absoluta de la ciencia y, por otro, sus resultados prácticos, que hasta hace relativamente poco habían logrado estar separados, se han unido de una manera tal que difícilmente pueden volver a disociarse. Creemos que esta es la razón por la cual, como dijimos arriba, el relativismo y escepticismo contemporáneos parecen ser capaces de cerrar las puertas a cualquier intento de salida de carácter pragmático.

¹¹¹ *Op.cit.*, p. 7.

¹¹² *Idem.*

¹¹³ Más adelante veremos que otra condición se necesita para llegar a esa inferencia.

moderna metafísica de la subjetividad, la subjetividad cartesiana carece todavía, a causa del argumento teológico, de lo necesario para ser considerada como fundamento metafísico absoluto. Es por ello que Husserl dice de su propia fenomenología, como veíamos antes, que no buscaba sólo repetir las meditaciones cartesianas, sino desplegar aquello que en éstas era mero proyecto germinal. Ese proyecto es justamente, de acuerdo con la comprensión de Husserl, el de la moderna metafísica de la subjetividad, que es lo que consideraba como lo "eterno" y "universal" de dichas meditaciones y que llama, como campo temático de la fenomenología: "subjetivismo trascendental", a cuyo esclarecimiento la fenomenología está avocada en su búsqueda de una fundamentación radical de las ciencias.

Como filósofos que meditamos radicalmente no tenemos ahora ni una ciencia válida para nosotros ni un mundo existente para nosotros. En lugar de existir pura y simplemente, esto es, de tener validez para nosotros de un modo natural en la creencia en el ser propia de la experiencia, el mundo es ahora para nosotros solamente una mera pretensión de ser. Esto concierne también a todo otro yo, de manera que bien mirado, no podemos hablar legítimamente en el plural comunicativo. Los otros hombres y animales me son dados solamente en virtud de la experiencia sensible, de cuya validez no puedo servirme, puesto que también está en cuestión. Naturalmente con los otros pierdo también, íntegras, las formaciones de la sociabilidad y de la cultura¹¹⁴; en suma, el mundo concreto entero es para mí, en vez de existente, sólo fenómeno de ser. Pero sea cual fuere el resultado de la pretensión de la realidad de este fenómeno de ser, el ser o la ilusión, él mismo, como fenómeno mío, no es ciertamente una nada, sino precisamente lo que hace por todas partes posible para mí el ser y la ilusión. Y de nuevo: si me abstengo, como libremente podría hacer y como hice, de toda creencia de experiencia, de manera que para mí el ser del mundo de la experiencia quede fuera de validez, entonces ciertamente este abstenerme es lo que es en sí junto con la corriente entera de la vida experimentante y todos sus fenómenos singulares, las cosas que aparecen, los prójimos que aparecen, los objetos culturales, etc. Todo permanece como era, sólo que yo no lo tomo simplemente como existente, sino que me abstengo de toda toma de posición respecto del ser y la

¹¹⁴ Por ello, propuestas fenomenológicas para el estudio de lo social, que toman como base la fenomenología husserliana, como, por ejemplo, la de Alfred Schütz, o la de Berger y Luckmann, resultan muy problemáticas, cuando no abiertamente contradictorias. Por extensión, aquellos que pretenden estudiar a la comunicación partiendo de esta fenomenología padecen inconvenientes semejantes.

ilusión. También tengo que abstenerme del resto de mis menciones, juicios, de mis tomas de posición valorativas referentes al mundo, puesto que presuponen el ser del mundo, y tampoco para ellos el abstenerme significa su desaparición, a saber, como meros fenómenos.

Así pues, esta inhibición universal de toda toma de posición sobre el mundo objetivo, que llamamos EPOJÉ FENOMENOLÓGICA, se convierte precisamente en el medio metódico mediante el cual me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de conciencia en los cuales y mediante los cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí. Todo lo mundano, todo ser espacio-temporal es para mí gracias a que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de cualquier modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc. Como es sabido, Descartes designa todo ello con el título *cogito*. El mundo no es para mí en general nada más que el que en tales *cogitationes* existe conscientemente y vale para mí. EXCLUSIVAMENTE POR TALES COGITACIONES TIENE EL MUNDO TODO SU SENTIDO Y SU VALIDEZ DE SER¹¹⁵.

Primero, vale la pena aunque sólo sea señalar por el momento que Husserl nombra adecuadamente el principal problema de la metafísica cartesiana, por lo demás ampliamente conocido, aunque con un nombre y un sentido diferentes al que con el cual es traído a colación en esta ocasión por el filósofo, a saber, el de la cuestión de la *comunicación* con el mundo externo.

Sin el argumento teológico, la metafísica de Descartes, a pesar de su conquista de la autocerteza de la existencia del *ego cogito*, deja en total suspenso lo relativo a la verdad de la existencia del mundo externo. Se podría decir, si atendemos adecuadamente a la sugerencia de Husserl, que Dios asegura la existencia del mundo, porque asegura su comunicación con el sujeto pensante. Dios se comunica con el sujeto pensante a través de las ideas innatas que sirven de principio para la inferencia de su existencia y verdad y, a través de esta comunicación exitosa, se aseguran tanto la realidad como la comunicación con el mundo externo.

Sin embargo, la fenomenología husserliana no explora esta vía, que es la que sigue —como veremos enseguida— la filosofía de Heidegger —nos referimos a la de la comunicación y no a la del argumento teológico—¹¹⁶. Al haber tomado partido por la subjetividad trascendental, tomando como principio la duda metódica, y al haber abandonado la salida que propone el argumento

¹¹⁵ Husserl, *op. cit.*, pp. 7–8.

¹¹⁶ Aunque para Heidegger la cuestión de la divinidad también es fundamental. Nosotros, por el contrario, sostenemos que lo entorno a esta cuestión y su relación con la comunicación necesita ser replanteado.

teológico, la fenomenología de Husserl se encuentra ante la tarea de abordar de una manera distinta el problema de la realidad del mundo externo. Algo que hace, como queda claro por lo que dice en la cita, al proponer a la subjetividad, en tanto que trascendental, como fundamento ontológico de la realidad del mundo y a la conciencia como tema de la fenomenología. De acuerdo con ello, la única manera de asegurar la realidad del mundo consiste en la posibilidad de hacer asequible a la conciencia como tema de la filosofía, ya que ésta es la síntesis de las experiencias a las que damos el nombre de mundo. Como dice claramente Husserl, la epojé fenomenológica es el medio metódico capaz de hacer asequible para la filosofía la conciencia y las evidencias prístinas de la experiencia del mundo que son las vivencias y que constituyen el tipo de fundamentación racional, apodíctica e indubitable que demanda la cientificidad de la ciencia. Para intentar dar un panorama de la cuestión podríamos decir que, de acuerdo con Husserl, la única manera de asegurar la realidad del mundo externo y con él las evidencias prístinas que requiere la fundamentación de las ciencias es mediante una introspección todavía más radical que la propuesta por las meditaciones cartesianas, es decir, una introspección capaz de asegurar al sujeto como fundamento ontológico único y absoluto.

A diferencia de Descartes —y a medio camino entre Kant y Fichte—, para Husserl *conocer la subjetividad trascendental equivale a conocer al mundo*¹¹⁷.

Ahora bien, no deja de llamar la atención el que en las búsquedas de fundamentación de las ciencias que hasta ahora hemos revisado la cuestión de la subjetividad juegue un papel central, ya sea, como en el caso de los positivistas y filósofos analíticos, al tratar de superarla o, como en el caso de Husserl, al intentar desarrollarla más allá de donde se encontraba. Lo que —esperamos— ha quedado claro en el primer caso es la influencia subrepticia de la moderna metafísica de la subjetividad, que determinó y sigue determinando gran parte de su propuesta epistemológica y sus problemas; ahora lo que debemos intentar averiguar es si no ocurre algo similar con la fenomenología husserliana.

No obstante, resultaría imposible, además de innecesario, llevar acabo aquí un análisis detallado de la obra de Husserl para intentar descubrir si la misma es o no afectada por dicha metafísica y, si lo es, hasta qué punto. Además, por lo que hemos dicho anteriormente, debe haber quedado claro que nuestra investigación se decanta por seguir el camino descubierto por el

¹¹⁷ A esto es a lo que se refería el filósofo alemán al señalar que el "filosofar seriamente solipsista" de las meditaciones cartesianas tiene por finalidad "buscar caminos apodícticamente ciertos, por los cuales se haga accesible en la interioridad pura una exterioridad objetiva". Ésta es asimismo la finalidad que hereda y asume la fenomenología en su intento de fundamentación absoluta de las ciencias.

trabajo de Heidegger. Así que, en lo que sigue, abordaremos esta cuestión a partir de las críticas que Heidegger planteó a la fenomenología de su maestro, y a éstas sólo en la medida en la que contribuyeron al desarrollo de su propia propuesta. Para tal propósito nos ocuparemos de la *Introducción a la investigación fenomenológica*¹¹⁸, pues, consideramos, es la obra más lograda en este sentido.

β

Inspirado por la misma actitud histórico-crítica de Husserl, Heidegger redirige las preguntas por medio de las cuales la fenomenología había descubierto el proceso de sedimentación subyacente a la filosofía y las ciencias tradicionales hacia la propia fenomenología. Particularmente cuestiona las razones por las cuales la conciencia había llegado a establecerse como su ámbito de investigación, para tratar de averiguar si, de esta manera, ésta era capaz de responder a las exigencias por las cuales había sido desarrollada, en particular, como respuesta a la crisis de evidencia de las ciencias modernas o para decirlo más a tono con la propia investigación fenomenológica, para saber si, tal y como había sido concebida por Husserl, la fenomenología era capaz de cumplir con la promesa de ir a las cosas y estados de cosas mismos; o si, por el contrario, no subyacía en ella un proceso de ocultación similar al que ésta hacía evidente.

Para tal efecto, Heidegger se propuso rastrear el origen del pensamiento fenomenológico, para lo cual dirige su atención al contexto que vio nacer y florecer a la filosofía clásica occidental, aquél al que el propio filósofo denominará más tarde, en sus años de madurez, con un concepto lleno de admiración, asombro y misterio: el inicio. De manera particular se concentra en el pensamiento de Aristóteles, que representa para él, y no sin buenas razones, tanto su culminación como una especie de síntesis del mismo, aunque también, y por lo mismo, una clausura. Se propone, pues, comparar lo descubierto mediante el análisis de dicha síntesis con la propuesta husserliana. Cabe señalar que, aunque en primera instancia, dicho procedimiento parece, además de algo extraño, injustificado, no lo estaba en absoluto, al menos no de acuerdo con el planteamiento y las pretensiones de la propia investigación fenomenológica, pues, debemos recordar que, como respuesta a la crisis de evidencia de las ciencias modernas mediante la búsqueda de una fundamentación absoluta, la fenomenología pretendía superar cualquier relativismo histórico, desarrollando, como dice el propio Husserl, aquello universal y atemporal

¹¹⁸ Traducción de Juan José García Norro, Madrid, Síntesis, 2008.

descubierto por las meditaciones cartesianas, esto es: la subjetividad trascendental, por lo que, de tener razón, dicha subjetividad debía estar presente como fundamento de toda filosofía, así que, de alguna manera, tendría que poder encontrarse, e incluso con mayor razón que en ninguna otra parte, en los orígenes mismos del pensamiento filosófico occidental, del que la misma fenomenología pretendía ser no sólo una heredera más, sino su culminación.

Ahora hemos de plantear la cuestión: ¿cuál es el *tema* o el contexto de ser del asunto, el objeto *dela* investigación, que *hoy* recibe el nombre de *fenomenología*? En primer lugar, voy a dar una determinación totalmente formal en relación con la posición más desarrollada hasta ahora de Husserl, que aparece en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. De acuerdo con esta posición, la fenomenología queda determinada como la *ciencia eidética descriptiva de la conciencia trascendental pura*¹¹⁹. Esta determinación es importante para nosotros sólo como un índice de que la *conciencia* es el tema de consideración de la fenomenología¹²⁰.

Lo primero que llama la atención del filósofo es que si, de acuerdo con la concepción de su maestro, la fenomenología debía constituir el método fundamental de la filosofía, ¿cómo, entonces, la conciencia debía ser su tema de consideración, si algo como la misma, entendida al modo moderno, es decir, al modo como lo hace la propia fenomenología, era *completamente extraño* al pensamiento griego?

¿Cómo hacer comprensible que algo como la *conciencia* sea el tema de la filosofía? Esta cuestión se vuelve fundamental para nosotros tan pronto como recordamos que los griegos no conocían nada semejante a la conciencia. En la filosofía griega no hay un concepto de conciencia, si bien hay que decir que algo de lo que se piensa *hoy* con el concepto específicamente fenomenológico de conciencia ya se encontraba precisamente en los griegos. Con ocasión del análisis del percibir, *Aristóteles* vio, por ejemplo, que co-*percibimos* el ver mismo como ente. Tenemos una *αἴσθησις* del ver. Se plantea la cuestión de qué tipo de darse cuenta es aquel con el que percibimos que vemos, etc. Lo mismo, en el caso de la *νόησις* y de nuevo la cuestión: ¿es el pensamiento que piensa el darse cuenta

¹¹⁹ Heidegger cita el primer tomo de esta obra: *Ideen I*, § 75, p. 39.

¹²⁰ Heidegger, *Introducción...* pp. 63–64.

del mismo carácter de ser? Ambas preguntas permanecen abiertas. Desde determinados hechos de la investigación actual, podemos hablar de esto como una intuición mucho más fundamental, en este contexto, que la decisión precipitada de la moderna psicología en la dirección de que, en la percepción del ver, del pensar, etc., se trata de una y la misma percepción interna. Ahora bien, uno intenta decidir estas cosas, convirtiendo en un tema que hay que considerar el darse cuenta del comportamiento propio. Lo que aquí es percibido no debe interpretarse como vivencia o existencia psíquica en el sentido moderno. No obstante, la filosofía griega tardía, muestra un conocimiento de lo que hoy es designado como conciencia o autoconciencia: un conocimiento no mediante la reflexión filosófica, sino obtenido de la experiencia natural de lo que hoy llamamos en un sentido muy acentuado "conciencia moral"(συνείδησις)¹²¹. De esta forma, penetró en la conciencia cristiana de la vida y experimentó una ulterior explicación en la teología. Pero lo que es designado de esta manera no es en absoluto el objeto de nuestra meditación. Que algo similar a la conciencia fuese tema de una investigación está excluido si nos referimos a la conciencia griega y a la cristiana¹²².

No se puede exagerar a la hora de señalar lo extraño que resulta el hecho de que si la fenomenología pretendía ser *el* método de la filosofía —en el sentido de no ser afectada por la sedimentación de la historicidad— algo como la conciencia, absolutamente extraño al pensamiento griego, pretendiera ser su tema de consideración. Por tanto, había que indagar de qué manera la conciencia, en el sentido moderno del término, se había erigido como el objeto de la investigación fenomenológica.

Para comprender la *transformación* del campo temático del *ente como mundo* en *ente de la conciencia de él*,¹²³, es necesario mostrar los rasgos de su fase final, esto es, la fenomenología actual... La investigación que designamos como fenomenología aparece

¹²¹ Este es el tipo de conciencia al que Harold Bloom se refiere al hablar de Shakespeare. Sin embargo, como bien apunta Heidegger, este tipo de conciencia es esencialmente diferente de aquella que se obtiene mediante la reflexión filosófica, como en el caso de Descartes y Husserl, que es el tipo a la que llamamos genuinamente moderna, pues ésta es esencialmente solipsista, mientras que aquella, al ser moral, presupone necesariamente lo social.

¹²² Heidegger, *Introducción...*, pp. 64–65.

¹²³ Como veremos más adelante, en la primera parte de la *Introducción...*(§§ 1 y 2, pp. 25–58), Heidegger reconstruye el carácter propio de la investigación fenomenológica, es este carácter el que tiene por campo temático al "ente como mundo", ahora intenta, como hemos señalado antes, explicar el proceso de transformación llevado a cabo en la fenomenología moderna, cuyo atención se dirige, como ya dijimos, a la conciencia o, como aquí precisa Heidegger, al "ente de la conciencia de él".

por primera vez con el expreso título de *Investigaciones lógicas*¹²⁴. Estas investigaciones se llevan a cabo dentro del marco de una disciplina tradicional llamada Lógica. Desde un punto de vista puramente personal, estos temas eran obvios para Husserl, ya que él pasó de las investigaciones matemáticas a las meditaciones lógicas por el deseo de comprender la peculiaridad del *pensamiento matemático*¹²⁵. *Las investigaciones lógicas* no tienen la ambición de elaborar algo semejante a un nuevo manual de Lógica, sino que se proponen fundamentalmente *por vez primera convertir en tema los objetos de los que se ocupa la lógica, de manera que la mencionada investigación alcance la posibilidad de trabajar realmente estas cosas, o sea, que los objetos específicos de esta disciplina sean traídos a una intuición que los muestre*. Aquí intuición quiere decir solamente: traer a la conciencia los objetos en sí mismos, tal y como se muestran. La tendencia fundamental de las *Investigaciones lógicas* es volver metódico y seguro este traer a la conciencia¹²⁶.

De acuerdo con Heidegger, la conciencia sólo llega a ser tema de la fenomenología mediante un proceso de mal interpretación de la filosofía griega que prepara su transformación contemporánea mediante la determinación que ésta recibe de la moderna metafísica de la subjetividad, presente en la obra de Husserl.

¿Cómo ocurre que la *conciencia* se erige en sí misma en campo de investigación? De la definición de la fenomenología, se sigue que la conciencia, sometida a una *purificación* muy especial, se convierte en el objeto de la filosofía. La conciencia no se convierte sin más en tema posible de investigación. ¿Qué razones se dan para explicar que la conciencia

¹²⁴ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*; Tomo I: *Prolegomena zur einen Logik*; Tomo II: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*.

¹²⁵ En este punto Dampier comete una gran equivocación al señalar que las críticas a la tradición filosófica de Husserl venían del propio campo de la filosofía, en particular del de la lógica, ya que, como recuerda Heidegger, éste, al igual que Frege y Russell, provenía del campo de las matemáticas y había llegado a la filosofía, curiosamente, con la misma intención con la que lo habían hecho aquéllos, a saber: para intentar comprender mejor el propio pensamiento matemático. De hecho, las coincidencias entre Husserl y Frege no se agotan aquí, ya que, al igual que éste, también Husserl abordó con entusiasmo la crítica al psicologismo, aunque con resultados notoriamente diferentes a los de su compatriota y colega.

De tal manera que la acusación muy socorrida de los lógicos matemáticos, filósofos analíticos y positivistas lógicos de que la mayoría de los filósofos que no aceptaban sus ideas se debía a su ignorancia en el campo de las matemáticas es completamente infundada, por lo menos por lo que respecta a Husserl y Heidegger, que, como vimos, fueron sus principales blancos, ya que éste último también se doctoró en matemáticas, aunque, a diferencia de su maestro, no fuera su campo de conocimiento primario. Así que, en este caso específico, si había algún tipo de ignorancia que acentuaba las discrepancias provenía de los lógicos matemáticos, filósofos analíticos y positivistas lógicos que ignoraban la trayectoria intelectual de sus adversarios.

¹²⁶ Heidegger, *Introducción...*, pp. 65–66.

necesite una purificación para convertirla en objeto posible de una ciencia fundamental?

Hemos de responder, por tanto, dos cuestiones:

1.º ¿Cómo es que la *conciencia* se propone como tema?

2.º ¿Cómo es que *necesita una purificación*?¹²⁷

Estas preguntas se dirigen, como hemos señalado, a desentrañar la influencia de la moderna metafísica de la subjetividad inadvertida por Husserl en su propuesta fenomenológica. La respuesta a la primer pregunta se encuentra al observar el ámbito en el cual Husserl decidió llevar a cabo su propuesta, esto es: en el ámbito de la lógica. «¿Cómo el intento de elaborar determinados objetos de la Lógica exige que se asegure y se traiga bajo la mirada lo que se designa como *conciencia*?»¹²⁸, se pregunta Heidegger.

De acuerdo con la tradición, la Lógica tiene por tema: conceptos, juicios y razonamientos. Ellos son algo conforme al significado, algo pues, que no casualmente se encuentra en relación con la expresión hablada, pues, todo pensamiento y todo conocimiento, toda investigación teórica se condensa en "enunciados". El interés, por tanto, en la investigación de la lógica está dirigido al *pensar teórico*¹²⁹.

Si bien la respuesta a la que llegó es notoriamente diferente, la comprensión de Husserl de lo que es la lógica es igual o al menos muy parecida a la que sostuvieron los filósofos analíticos. De acuerdo con Heidegger esta concepción es el resultado de un largo proceso de malinterpretación de la lógica griega que termina, primero, por reducir lo propio del logos griego, profundamente diverso, a lo concerniente a las categorías y, a partir de esta reducción y como segundo punto, mediante la transformación de lo propio de éstas — es decir, de las categorías—en algo subjetivo. El pensar acerca del logos de acuerdo con los griegos interesados en desarrollar una ontología del mundo¹³⁰, se transforma en la modernidad en lógica, esto es, en la reflexión acerca del carácter significativo de los enunciados o las proposiciones que es algo de carácter específicamente subjetivo, a saber: lo propio del saber teórico.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 66–67.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 67.

En la época en la que desarrolló su propuesta —recuerda Heidegger¹³¹—

Husserl mantuvo una teoría, hoy hace tiempo abandonada¹³², muy notable que heredo de Brentano: el *significado* es¹³³, frente a la multitud de posibles *actos de significado*, lo que éstos pueden aprehender, una *unidad ideal*, una especie frente a los individuos concretos (actos), de forma que Husserl dice que el *significado ideal* es la especie de todos los individuos concretos que son los actos que mientan esta significación¹³⁴. Esta teoría desempeñó un importante papel en los primeros años de la fenomenología. La concepción totalmente tradicional de la abstracción, que Husserl recibió a través de *Brentano*, que, por su parte, la había tomado de la Escolástica, produjo la necesidad, cuando hubo que buscar semejantes significaciones ideales, de efectuar los respectivos actos concretos de traer a la conciencia las vivencias en las que las significaciones existían: su realización subjetiva (Husserl)¹³⁵.

Lo importante de esta teoría de Brentano es que permitió a su colega y compatriota determinar a los objetos de la lógica como los actos o vivencias intencionales que forman lo propio de la categoría de objetos designada por su fenomenología como conciencia.

Los actos son lo mismo que las *vivencias intencionales*. "Acto" delimita un cierto género dentro del *ámbito completo de las vivencias*, que es designado como *conciencia*. Conciencia no quiere decir más que una región de determinados procesos que tiene el carácter de las vivencias... Con la rúbrica "conciencia" queda delimitada una cierta categoría de objetos. La cuestión es qué entes, en tanto que vivencias, pueden ser

¹³¹ *Ibid.*, pp. 69–70.

¹³² Esta obra de Heidegger representa sus cursos del semestre de invierno de 1923-1924 en la Philips- Universität de Marburgo.

¹³³ Otro punto en común entre Husserl y los filósofos analíticos, en particular con Frege, Russell y Wittgenstein, es, precisamente, este interés por desentrañar lo concerniente al significado de las proposiciones. Aunque finalmente Wittgenstein señala que el problema principal no es éste, sino el de los juegos del lenguaje o "actos de habla", de acuerdo con la interpretación de Austin, que son esencialmente distintos de aquello que Husserl entiende por "acto", como precisamos a continuación.

¹³⁴ Es de resaltar el parecido de esta definición del significado ideal con aquellas que Frege elaboró en *Los fundamentos...* para los números cardinales y naturales, que son en general las formas de las definiciones que sigue la lógica matemática. Aunque, como es notorio, Husserl sigue usando algunos conceptos de la filosofía tradicional, como, por ejemplo, el de especie, que perfectamente podría ser sustituido por el de conjunto, ahora bien, el que Husserl se atuviera al uso de conceptos de la lógica y la filosofía tradicionales hace a su planteamiento menos susceptible a los problemas que enfrentó Frege al basarse en la teoría de conjuntos, como vimos anteriormente.

¹³⁵ Aquí Heidegger cita la Segunda investigación lógica, *ed. cit.*, p. 141.

caracterizados o designados como conciencia... Todos estos objetos tienen un modo totalmente característico de ser aprehendidos. Se designa esta clase de acceso a ellos como *percepción interna*. Estas vivencias son conscientes para mí. La región total de las vivencias es aquella que se encuentra en la posibilidad de volverse consciente para mí en la percepción inmanente...

Dentro de esta región hay una clase determinada de vivencias que, en cuanto tales, se *dirigen hacia algo*... Los actos son vivencias intencionales que se distinguen por el explícito *ego-cogito*... "Conciencia" es el título regional para la totalidad de las vivencias anímicas, que son accesibles como tales mediante la conciencia en el sentido de la percepción interna, de forma que esta percepción interna pueda encontrar una clase destacada de vivencias que se caracterizan como conciencia-de-algo¹³⁶.

Como vimos, al ser un proyecto análogo al de Descartes, la fenomenología de Husserl se enfrentó con uno de los principales problemas inherentes a la obra de aquél, a saber: al problema de la realidad del mundo externo. Si bien a Husserl le interesaba desarrollar, ante todo, lo concerniente a la clarificación de la conciencia como método de la filosofía, no pretendía hacerlo en sentido idealista —como lo hizo Fichte—. Con la mirada puesta en las ciencias como modelo de conocimiento del mundo, el filósofo alemán abordó la cuestión de su crisis, que, como hemos dicho, es una crisis de evidencia, con el desarrollo de la fenomenología, como aquel método capaz de restablecer las evidencias prístinas de la relación cognoscitiva de los seres humanos con el mundo. Es en este sentido en el que debe ser comprendido su intento de hacer de la filosofía una ciencia estricta, es decir, de hacer de la filosofía un modo de conocimiento certero del mundo. Y esto es lo que necesariamente precisa de la subjetivación o, dicho de otra manera, es la forma subrepticia mediante la cual la moderna metafísica de la subjetividad determina a la fenomenología husserliana.

La interpretación griega de la existencia permanece *dentro de la existencia* y ella es esta existencia misma en su hacerse expresa mediante la explicación. Frente a esta orientación hacia una determinada situación objetiva, *la filosofía moderna* adquirirá un aspecto totalmente distinto. Tiene como tema la *conciencia* purificada de una forma totalmente determinada, de modo que, obviamente, aquello que al comienzo se encontraba ante la

¹³⁶ Heidegger, *Introducción...*, pp. 70–71.

vista, tuvo que ser *reelaborado* para satisfacer las pretensiones que se desprenden de esta concepción de la filosofía...

Ésta es la primitiva, pero dominante, imagen de lo que ocurre en las *Investigaciones lógicas*. La conciencia como región es: 1.º Caracterizada mediante el acceso a ella: la percepción interna. 2.º Por el hecho de que esta región contenga dentro de sí esa clase específica de vivencias, los actos, que son totalmente fundamentales para la estructura de la conciencia. Esta *región de la conciencia es el tema de la reflexión fenomenológica* y lo es, sin duda, con la intención de efectuar una clarificación epistemológica. Esto quiere decir: tienen que aclararse los elementos esenciales de la lógica de un modo tal que constituyan una fundamentación segura de cualquier otra elaboración del conocimiento¹³⁷.

Vimos antes cómo es que la conciencia se propuso como tema de la investigación fenomenológica a través de un proceso de malinterpretación y transformación de la filosofía griega que la hace decantar en la comprensión moderna de la lógica. Este último señalamiento apunta a contestar a la pregunta acerca de lo que implica la necesidad de purificación de la conciencia de acuerdo a como ésta es propuesta. Y es al intentar responder a esta segunda cuestión como se hace todavía más evidente la determinación de la moderna metafísica de la subjetividad en la propuesta fenomenológica de Husserl.

Ya no sólo se trata del proceso de reducción mediante el cual la lógica griega se transformó en la lógica moderna o del proceso de subjetivación de lo humano y objetivación del mundo, sino de aquello que, de acuerdo con Heidegger, subyace y conecta ambos procesos y que está íntimamente relacionado con el constructo histórico al que llamamos ciencia, como uno de los fenómenos fundamentales de la moderna metafísica de la subjetividad que el filósofo señala mediante lo que llama "clarificación epistemológica", que sirve como modelo de "fundamentación segura de cualquier otra elaboración del conocimiento", algo en lo que claramente podemos ver la motivación pragmática de la que hablábamos antes, en la que se establece un estrecho maridaje entre la ciencia y sus aportaciones al desarrollo y la reproducción del industrialismo moderno. En la crítica de esta unión, Heidegger encontró los elementos necesarios para desarrollar su propia propuesta.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 71.

Para caracterizar desde el principio el desarrollo en el que *Aristóteles* modeló las constantes fundamentales de la investigación filosófica, he de decir esto: el desarrollo posterior para obtener los estados de la filosofía y la motivación de los distintos caminos en los que los estados de cosas fueron tratados *están guiados por el predominio de una idea vacía y, por tanto, fantástica, de certeza y evidencia*. El predominio de una determinada idea de evidencia es el predominio *frente a todo auténtico permitir que pueda venir a nuestro encuentro el auténtico tema de la filosofía*. La *preocupación por un determinado conocimiento absoluto*, tomado puramente como idea, se convierte en el predominio frente a toda cuestión por los temas que son decisivos, es decir, *se trastoca todo el desarrollo de la filosofía*¹³⁸.

Pero, si las ideas de evidencia y certeza son vacías y fantásticas, ¿cómo es que llegaron a imponerse de manera tan inadvertida e inexorable en nuestra concepción de la filosofía y de la ciencia?

En su *Introducción...*, Heidegger señala a esta idea de ciencia como aquello que subyace inadvertido en la propuesta fenomenológica de su maestro y que le impidió llevar a cabo su objetivo de ir a las cosas y estados de cosas mismos, ya que, en última instancia, no es éste el que dirigió su propuesta, sino aquella idea a la que Heidegger llama la "preocupación por el conocimiento reconocido". Sin embargo, en investigaciones posteriores, como en *La época de la imagen del mundo* y *Ciencia y meditación*, el filósofo profundizará más en este fenómeno hasta advertir la que consideró la causa de la manutención de esta idea y en la que la moderna metafísica de la subjetividad ya no sólo actúa como principio —mediante la objetivación del mundo y la subjetivación de su experiencia en la conciencia—, sino, también, como finalidad, como *τέλος*. De acuerdo con sus obras de madurez todo este proceso tiene la finalidad de asegurar al propio sujeto y la metafísica que lo sustenta, es decir, tiene como meta el llamado "antropocentrismo".

[La] objetivación de lo ente [sólo] tiene lugar en [la] re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de

¹³⁸ Heidegger, *Introducción...*, pp. 60–61.

la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes¹³⁹.

En relación con el propósito del presente apartado, podemos decir que: ésta puede ser considerada como la razón epocal, hablando de la modernidad, que subyace y determina la falta de interés por el pensamiento ontológico, tanto en su sentido de estudio de lo ente, como de su fundamentación mediante la indagación temática del ser; ya que en la metafísica de la modernidad se determina de antemano el carácter de ser de los entes (su entidad) que conforman el mundo como objetos, fundados en la determinación del carácter de ser de lo humano (su entidad) como sujeto; mientras que el carácter de su esencia (tanto de objetos como de sujetos) es determinado a partir de sus posibilidades para cumplir con la reproducción de esta metafísica en el proceso descrito por Heidegger tanto en *La época de la imagen del mundo* como en *Ciencia y meditación*.

De manera particular, como lo advirtió Husserl, esto tiene consecuencias en el ámbito de la comunicación, en el intento de pensar a la comunicación con la intención de fundamentar a la ontología o, como nosotros lo llamamos, pensar ontológicamente a la comunicación. De acuerdo con esto, podemos decir que Husserl intuyó que la comunicación es lo único capaz de asegurar la relación (el trato), incluida la relación cognoscitiva, entre los seres humanos y los demás entes en el mundo, esto es, mediante el reconocimiento de la verdad de su existencia, que se da gracias a la posibilidad del traer a la presencia a la entidad de lo ente y, a través suyo, mediante la posibilidad de reconocimiento de su esencia que abre la comunicación. Sin embargo, como dijimos, a Husserl no le interesó profundizar más en esta posibilidad, que significaba renunciar a las ideas de certeza y evidencia, es decir, a la cientificidad de acuerdo con el constructo histórico llamado ciencia, y en lugar de ello, y de manera análoga a la de la lógica simbólica, se interesó por desarrollar un *sistema* en el que la entidad de sus componentes y sus relaciones mutuas estaban determinados de antemano y con independencia.

Tanto la matematización de la que hablábamos antes, como la fenomenología de Husserl no son sino formas específicas que las determinaciones metafísicas de la modernidad fueron adquiriendo en el constructo, determinado por ellas mismas, que conocemos y llamamos con el nombre de ciencia.

¹³⁹ Heidegger, *La época...*, p. 72.

Con su trabajo, Heidegger sentó las bases para intentar desarrollar una propuesta radicalmente diferente a las anteriores, pues abrió la posibilidad a que, tal vez, si, como señala Marino López, la crisis de las ciencias modernas es una crisis de evidencia, quizás entonces el problema no se encuentre, como creyeron los positivistas y Husserl, en el método, sino en la propia concepción de lo que es esta evidencia y en la idea de ciencia que la determina (a ella y al método para tratar de obtenerla). Pero, para intentar comprender la diferencia de la propuesta heideggeriana hace falta, además de compararla con la de Husserl, contrastarla con la fenomenología o, mejor dicho, con el fenomenalismo sobre el que se fundaban las ciencias y la epistemología científica dominante, mismo contra el que Husserl dirigió su propuesta¹⁴⁰.

Y

Como recuerda Dampier en su *Historia...*¹⁴¹, a comienzos del siglo pasado, la mayoría de los hombres de ciencia interesados en cuestiones epistemológicas se inclinaban por el fenomenalismo de Mach y Karl Pearson. Con el advenimiento de la epistemología clásica de la ciencia a mediados de siglo se hizo el intento por dotarlo de una fundamentación lógica. En los términos en los que nos hemos estado moviendo debemos decir acerca de este fenomenalismo que, en lo esencial, se inspira y sostiene los planteamientos de la teoría del conocimiento de la filosofía crítica de Kant.

Tanto por tradición, como por creerse exentos de los problemas relativos a la teoría del conocimiento y a la influencia de la metafísica de la subjetividad, y concerniente a la cuestión de la evidencia, la epistemología científica contemporánea aceptaba que aquello que es objeto de conocimiento no son las cosas en sí mismas, sino sólo sus fenómenos¹⁴². Como dijimos anteriormente, los positivistas rechazaron enérgicamente la posibilidad de la metafísica kantiana, pero aceptaron casi de manera acrítica su fenomenalismo.

¹⁴⁰ En la forma del neokantismo imperante en el contexto filosófico alemán. Algo que quedará más claro a continuación.

¹⁴¹ P. 480.

¹⁴² A lo largo de todo el primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, especialmente en la parte IV, Hume no se cansa de repetir que la mayor conquista de la filosofía y aquello que la distingue del pensamiento vulgar es la distinción entre lo que son las cosas en sí mismas y su percepción. «En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción, y que esta es discontinua y dependiente de la mente; el vulgo, en cambio, confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y que siente» (ed. cit., p. 290). Esta idea y sus problemas es lo que se encuentra tras la capital concepción kantiana de la diferencia insoslayable entre la cosa en sí y su representación como fenómeno, que es una de las principales razones del rechazo y abandono de la ontología tradicional.

En el mismo espíritu que Husserl, con su fenomenalismo Kant intentaba responder al problema de la realidad del mundo externo sin recurrir, como hiciera Descartes, al argumento teológico.

Por muy inocente que se crea el idealismo respecto de los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todos el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia... *Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian.* Es probable que se diga contra esta demostración: sólo tengo conciencia inmediata de lo que está en mí, es decir, de mi *representación* de las cosas externas. En consecuencia, queda todavía por resolver si hay o no fuera de mí algo que corresponda a dicha representación. Pero si tengo conciencia, por la *experiencia* interna, de *mi existencia* en el tiempo (y, consiguientemente de la determinabilidad de la misma en el tiempo). Lo cual, aunque es algo más que tener simplemente conciencia de mi representación, es idéntico a la *conciencia empírica de mi existencia*, la cual sólo es determinable en relación con algo que se halle ligado a mi existencia, pero que *está fuera de mí*¹⁴³.

De acuerdo con el filósofo alemán los fenómenos certifican la realidad del mundo externo, pues sólo éste podía ser su origen, ya que, de lo contrario, tendrían que aceptarse ideas innatas para cada una de las experiencias singulares y no sólo para las nociones más generales, como la de ser, la de número o la de la duración, como afirmaba la metafísica cartesiana, lo cual resultaba

¹⁴³ Nota de Kant al Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas), México, Taurus, 2006, p. 32. Esta es la contundente respuesta que Kant planteó a las dudas que, a pesar de su realismo pragmático, todavía assolaban a Hume respecto de la posibilidad de sostener desde un punto de vista estrictamente racional la realidad del mundo externo y no sólo eso, sino que, además, es una sólida respuesta contra las objeciones del escocés acerca de la realidad de la unidad personal. Aquello que Hume sugiere dubitativamente en el *Tratado...* acerca de la posibilidad de la memoria de ser el elemento constitutivo de la unidad personal, Kant lo plantea con total seguridad en su doctrina de la unidad temporal de la apercepción.

absurdo. Sin embargo, el fenomenalismo kantiano dejaba en la completa oscuridad lo relativo a la relación entre las cosas en sí mismas del mundo externo y su aprehensión como fenómenos.

A diferencia de la metafísica cartesiana que con su argumento teológico certificaba la realidad del mundo externo como algo claramente diferenciado de la *res cogitans*, el fenomenalismo de Kant, con una presencia persistente hasta nuestros días en ciertos ámbitos epistemológicos, esconde en ciernes una comprensión totalizadora de la subjetividad, como fue confirmado después por sus continuadores idealistas, sobre todo por Fichte, aunque también por ciertas interpretaciones de la filosofía de Hegel, y, como vimos, por Husserl.

Aunque el fenomenalismo kantiano certificaba la realidad del mundo externo, en términos ontológicos se trata de un planteamiento en el que impera el inmanentismo de manera todavía más radical que en Descartes. El fenomenalismo kantiano fue un paso indispensable en la consolidación de la metafísica de la subjetividad y, por tanto, de la moderna lógica simbólica y la fenomenología de Husserl.

De hecho, a pesar de la insistencia de Husserl por considerar a Descartes como el patriarca de la fenomenología —algo que no se debió sólo al contexto en el cual fue hecha esa declaración, como lo confirman obras posteriores—¹⁴⁴, su propuesta se haya más cercana a la filosofía crítica de Kant, ya que, de manera análoga a lo que éste realizó en la *Crítica de la razón pura*, y como vimos, la fenomenología tenía por objetivo desentrañar las estructuras puras de la conciencia —un motivo ajeno a Descartes, quien se dio por satisfecho con el descubrimiento de la autocerteza del *ego cogito*—. Lo que en la filosofía de Kant permanecía irresuelto, a saber, el carácter de ser de la cosa en sí, Husserl intentó resolverlo insistiendo en que mediante la epojé fenomenológica es posible revelar las estructuras de la conciencia pura y con ello la evidencia fenomenológica prístina que les es propia y que equivale al ser mismo de las cosas. Es decir, de alguna manera Husserl le da la vuelta al problema al establecer que para conocer qué son las cosas y los estados de cosas en sí mismos hay que conocer primero lo que verdaderamente es la conciencia trascendental y sólo a través de este conocimiento es que podemos conocer lo que verdaderamente es el darse de las cosas como fenómenos a y en dicha conciencia¹⁴⁵.

Sin embargo, y a pesar de este intento —o mejor dicho, por intentos como estos—, las preguntas fundamentales permanecieron no sólo sin respuesta, sino que ni siquiera fueron

¹⁴⁴ Cfr., Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (traducción de José Gaos y Miguel García-Baró), México, FCE, 1986.

¹⁴⁵ En síntesis, la gran conquista de la filosofía kantiana, en términos de la moderna metafísica de la subjetividad, fue la de lograr hacer depender la realidad del mundo externo de la realidad de la unidad personal, curiosamente, tanto empiristas pragmáticos como idealistas dependen de esta conquista, lo que Husserl intentó, al igual que otros seguidores de Kant, fue llevar esa unidad hasta sus últimas consecuencias.

planteadas: ¿qué son realmente los fenómenos? ¿Qué relación guardan con aquello de lo que se supone son tales fenómenos? Y ¿Qué relación mantienen con aquellos que supuestamente los aprehenden? ¿Cómo y a través de qué ocurre el tránsito de aquello de lo cual se supone tienen origen los fenómenos a su ser como tales para aquellos para los que se supone son tales? Traducido a los términos en los cuales nos hemos estado moviendo, tendríamos que preguntar lo siguiente: ¿qué relación guarda el fenómeno con lo ente, como aquello que se supone certifica su existencia en y para la conciencia del sujeto que se lo representa? ¿Cómo es que el fenómeno llega a ser objeto de la conciencia y qué relación mantiene con lo ente al ser tal objeto? Todas éstas, cuestiones que allanan el camino hacia la pregunta principal: ¿a través de que o por qué medio se da y persiste la relación entre lo ente, el fenómeno y el ser humano?

Si tanto en el fenomenalismo de Kant, que influyó notablemente a la epistemología de la ciencia tradicional, como en la fenomenología de Husserl impera latente la influencia de la moderna metafísica de la subjetividad, ¿cómo entendió Heidegger a la fenomenología que hace distinta su aproximación a la de sus antecesores?

δ

La crisis de evidencia de las ciencias modernas no se debe solamente, como señalaba Marino López, a la falta de relación entre las matemáticas simbólicas y el mundo y al tipo de conocimiento contradictorio que esto produce, sino a algo todavía mucho más elemental sobre lo que se funda dicha falta de relación y dicho conocimiento contradictorio, a saber: a la disociación endémica a la moderna metafísica de la subjetividad entre los seres humanos y el mundo que determina al saber de la filosofía y de las ciencias fundadas con base en dicha metafísica como un saber esencialmente inmanente¹⁴⁶.

Como veíamos al tratar la crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl, uno de los cambios más sorprendentes e injustificados del fenomenalismo y la fenomenología modernos es aquel que hace de los fenómenos objetos de la conciencia. Si, como sostenía Kant y también Husserl, los fenómenos son aquello que certifica la realidad del mundo externo para aquel que los aprehende, ¿no parecen, entonces, estar relacionados antes con éstos, con los entes de los cuales

¹⁴⁶ Éste es en realidad el *leitmotiv* de la filosofía moderna, el cual puede distinguirse claramente incluso en aquellas corrientes que rechazan abiertamente la realidad de la unidad subjetiva, como sucede en la filosofía analítica. Esto es patente en toda comprensión de la científicidad de la ciencia que pone el acento en el método antes que en el trato mismo con las cosas, algo claro tanto en las matemáticas, como en la lógica y en la combinación de ambas, en la llamada lógica matemática.

son tales fenómenos, que con aquel¹⁴⁷ (o aquellos) que los aprehende(n), es decir, no está el fenómeno determinado antes por su relación con lo ente mismo que por su relación con los seres humanos y en particular por su relación con la conciencia de éstos?

Este ámbito de consideración que se abre mediante la dilucidación histórica que pregunta por la manera en que la conciencia llegó a establecerse como el tema de la fenomenología — cuestión que todavía no ha sido agotada ya que faltan esclarecer aún parte de las condiciones históricas de su posibilidad— parece trastocar desde lo más profundo los cimientos sobre los cuales se ha levantado nuestro conocimiento científico del mundo, dado que descubre elementos capaces de cuestionar seriamente su necesidad de subjetivación¹⁴⁸. Pues, ¿cómo podría sostenerse, como lo hace el fenomenalismo de Kant, que las cosas en sí mismas son completamente inasequibles si aquello que aprehendemos a lo que llamamos fenómenos están primariamente determinados por su relación con dichas cosas? Es decir, al aprehender a los fenómenos —cosa que debemos dar por supuesta ya que de lo contrario, como veíamos arriba, no sólo estaríamos negando la realidad del mundo externo, como pensaba Descartes, sino la propia realidad del sujeto pensante—, aprehendemos con ellos algo de y sobre las cosas mismas y sólo así somos capaces de aprehender también algo sobre nosotros mismos. Y por la misma razón, ¿cómo sostener, como lo hace la fenomenología de Husserl, que para conocer lo que son las cosas y los estados de cosas en sí mismos a través de su darse como fenómenos prive antes la necesidad de desentrañar las estructuras de la conciencia trascendental pura?

Ciertamente y como hemos dicho, el tener claridad sobre estas cuestiones nos ayuda a tomar distancia respecto de las prescripciones que han conducido a esta crisis, incluidas las de las propuestas que con noticia de la misma —como la de la fenomenología de Husserl— siguen determinadas por los presupuestos que la fundan. Pero todavía más importante, nos ofrecen una orientación de cómo formular nuestras propias preguntas de manera que a través del planteamiento de las mismas vayamos ganando claridad acerca del ámbito en el que se mueve la cuestión. Y hablando de la pregunta directriz sobre el carácter de la investigación fenomenológica se hace manifiesta la necesidad de poner el acento, primero, en intentar clarificar la relación entre

¹⁴⁷ Recordemos que en términos estrictos el *ego cogito* sólo puede tener certeza de sí mismo, por lo que propiamente es singular, solipsista como apuntaba Husserl. Por su parte, a pesar de reconocer la realidad del mundo externo y con ella la realidad de los otros, el sujeto kantiano tampoco es, estrictamente hablando, un sujeto social —a pesar de lo planteado en la *Crítica de la razón práctica*—, pues, como las demás cosas en sí, los otros sujetos, en su ser en y como sí mismos, permanecen en la completa oscuridad, solamente son representados como los demás objetos para la conciencia, esto quiere decir que para ser reconocidos los demás sujetos tienen que ser primero necesariamente objetivados. Éste es un principio metafísico-gnoseológico que también tiene serias consecuencias políticas.

¹⁴⁸ Que, como vimos, es la única forma de poder cumplir con las exigencias de científicidad.

los fenómenos, las cosas y los estados de cosas mismos de los cuales los fenómenos son tales fenómenos para luego, y sólo a partir de ello, concentrarse en el modo en que éstos se relacionan con los seres humanos.

Por tanto, lo que primeramente deberemos intentar clarificar es lo siguiente: si afirmamos que aprehendemos a los fenómenos y con ellos algo de y sobre las cosas y estados de cosas mismos de los cuales éstos son tales fenómenos, ¿qué es, entonces, aquello de y sobre las cosas y estados de cosas mismos que así aprehendemos? Los ámbitos a los que apunta esta pregunta son los siguientes: ¿qué relación mantienen los fenómenos con las cosas y estados de cosas mismos de los cuales son tales fenómenos y qué significa, a partir de la posibilidad de clarificar suficientemente esta relación, que los seres humanos aprehendamos efectivamente a los fenómenos?

De acuerdo con la metodología que lo hiciera conocido, Heidegger se propuso aproximarse a la cuestión en torno a lo propio de la investigación fenomenológica mediante el intento de reconstruir el sentido original de los conceptos que componen el término "fenomenología", esto es, mediante el intento de reconstruir el sentido original de los conceptos "fenómeno" y "logos". En este caso por "sentido original" debe entenderse el intento por desentrañar la experiencia con el mundo que subyace en la acuñación y uso (en el más amplio sentido) de estos conceptos, es decir, aunque esta obra es anterior a *Ser y Tiempo* y a la determinación técnica de muchas de las categorías que el filósofo utilizó en su analítica del Dasein, este "sentido original" es aquello hacia lo que se dirige lo que en dicha obra el filósofo precisa como ser-en-el-mundo. Es principalmente por esta razón, de entre muchas otras posibles¹⁴⁹, por la cual su autor decide partir del análisis de las obras de Aristóteles.

Sin embargo, antes de continuar con el estudio de esta reconstrucción, y ya que hemos dicho que el mismo forma parte importante del desarrollo positivo de nuestra propia investigación, se nos impone por este motivo preguntar por las razones que justifican una

¹⁴⁹ Entre ellas, cabe mencionar las siguientes: debemos recordar que Heidegger provenía de un entorno católico, su padre fue sacristán en Messkirch y Martin sólo pudo comenzar sus estudios universitarios en teología gracias a una beca otorgada por la arquidiócesis; además, privaba en el ambiente intelectual de la época, especialmente en el ambiente académico, y después de un largo periodo de olvido, una reconsideración de la filosofía del estagirita que, a decir de Werner Jaeger (*Aristóteles*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2002, originalmente la obra fue publicada en 1923) fue el único gran filósofo clásico que no había experimentado un renacimiento. Un elemento importante de este renacimiento, aunque ya presente con anterioridad, era el reconocimiento de la filosofía aristotélica, además de como una especie de pináculo, como una buena síntesis de la filosofía griega tanto arcaica como clásica —aunque también había otros, como, por ejemplo, Harold Cherniss (*La crítica aristotélica de la filosofía presocrática*, traducción de Loretta Brass, Nicole Ooms *et al.*, México, UNAM, 1991, la obra fue publicada originalmente en 1935) de la opinión contraria—. Aparejado a esto, imperaba una importante subestimación de la filosofía helénica que impidió reconocer a Heidegger que muchas de sus reinterpretaciones del estagirita se encuentran muy cercanas a las de Epicuro.

aproximación semejante, pues, ¿cómo podría ayudar a clarificar el sentido de la investigación fenomenológica moderna y contribuir a la resolución de sus problemas el intento de reconstruir el sentido original de los conceptos que componen el término "fenomenología"? ¿No es lo mismo que intentar resolver problemas de la física o la medicina contemporáneas o cualquier otra ciencia de este tipo a partir de la profundización histórica en el sentido de sus conceptos¹⁵⁰, es decir, por poner un ejemplo concreto de esto, qué podría aportar al desarrollo de una teoría física unificada el saber aquello que para los griegos significaban los conceptos de "átomo" y "cosmos"? Hemos dicho reiteradamente que lo que hasta ahora hemos meditado nos ayuda, entre otras cosas, a tomar distancia respecto de las prescripciones que la tradición intenta imponer al pensamiento. Una de tales cosas que nos ayudan en esto es el reconocimiento de la diferencia del ámbito de las cuestiones que estamos planteando y que hace inoperantes estas analogías, pero más importante aún, y como nos lo hemos propuesto, es intentar profundizar en las razones que fundamentan a esa forma tan característica del filósofo alemán de pensar dichas cuestiones, para lo que necesitamos detenernos aunque sólo sea brevemente en la interpretación que el mismo Heidegger realizó de esta metodología.

Quien hoy, preguntando, reflexionando y, de este modo, co-actuando, se atreva a corresponder al calado de la conmoción del mundo, una conmoción que estamos experimentando a todas horas, éste no sólo debe fijarse en que nuestro mundo de hoy está dominado por entero por el querer saber de la ciencia moderna¹⁵¹, sino que tiene que considerar además, y antes que cualquier otra cosa, que toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico. Este diálogo está aún esperando su comienzo. Apenas si está sólo preparado...

Sin embargo, el diálogo con los pensadores griegos, y esto significa a la vez con los poetas, no significa ningún renacimiento moderno de la Antigüedad. Tampoco significa una curiosidad historicista por aquello que, si bien ha pasado, con todo, podría servir aún para explicarnos algunos rasgos del mundo moderno en su génesis.

¹⁵⁰ Aunque, de hecho, el mismo Erwin Schrödinger abordó esta posibilidad en una serie de conferencias que finalmente aparecieron en forma de libro con el título: *La naturaleza y los griegos* (traducción y prólogo de Víctor Gómez Pin), Barcelona, Tusquets, 2006; aunque quizás esto sólo adquiere sentido en los momentos de crisis.

¹⁵¹ Este es el modo particular en el que Heidegger llama la atención sobre el carácter pragmático de la ciencia moderna encaminado a satisfacer las exigencias de la industrialización.

Lo que, en los albores de la Antigüedad griega, ha sido pensado y poetizado está presente aún hoy en día; tan presente, que su esencia, aún cerrada para él mismo, está esperándonos por todas partes y viene a nosotros, sobre todo allí donde menos lo sospechamos¹⁵².

Contrario a lo que parece en un primer momento, la propuesta metodológica de Heidegger no se centra en el esclarecimiento del sentido de las palabras, por el sentido y las palabras mismos, sino sólo, como precisamos anteriormente, por lo que éstos dicen acerca de la experiencia en y con el mundo que los generó y desarrolló. Por ello precisa en las observaciones preliminares a la *Introducción...*¹⁵³:

historia de las palabras: φαινόμενον y λογός—dos palabras originarias de la filosofía griega— a partir de la transformación de su significado es posible comprender cómo surge su significado específico [es decir, actual]. En la medida en que estas palabras expresan la "existencia", cuando intentamos clarificarlas, nos encontramos dentro de la historia de la existencia de la humanidad occidental y de la historia de su autointerpretación... Nos fijaremos [por tanto], como tema principal, en la existencia: es decir, en el mundo, el trato con él, la temporalidad, el lenguaje, la propia interpretación de la existencia; las posibilidades de la interpretación de la existencia¹⁵⁴.

Si el objetivo principal de esta obra es el esclarecimiento del sentido de la fenomenología husserliana, lograrlo sólo es posible, como dijimos antes, cuando se clarifica el sentido de la fenomenología a partir de un estudio histórico y cuando, además, se contrasta lo que se supone es lo propio, así reconocido, de la investigación fenomenológica, esto es: el trato con las cosas y estados de cosas mismos, con lo así descubierto. Por ello, precisa Heidegger: «de importancia son sólo [las cosas y] los estados de cosas... [todo lo demás] es secundario»¹⁵⁵.

Así que, como queda aquí advertido y como esperamos quede de manifiesto una vez que hayamos ahondado en su propuesta, al contrario de la comprensión común acerca de esta

¹⁵² Heidegger, *Ciencia y Meditación...*, pp. 34–35.

¹⁵³ Heidegger, *Introducción...*, pp. 20–21.

¹⁵⁴ Claramente se nota aquí como desde su primeros compases Heidegger encontró la íntima conexión que hay entre la existencia, el lenguaje y la temporalidad con relación al problema de la ontología; e igualmente se aprecia la sensible ausencia de la espacialidad.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

metodología¹⁵⁶, el intento de reconstrucción del sentido original de los conceptos tiene poco que ver con la palabrería huera que se le achaca, y para la que se ha forjado incluso un neologismo, "heideggerear", sinónimo del galimatías utilizado en contextos más amplios; esto es así, al menos, si por tal palabrería entendemos, como lo hicieron sus críticos positivistas, un pensamiento sólo en torno a palabras, a las cuales no se les ha asignado un significado preciso¹⁵⁷. Por el contrario, y esto forma parte del espíritu hermenéutico y fenomenológico de su propuesta, a diferencia de lo que sucede con el logocentrismo —fundado en el antropocentrismo de la metafísica de la subjetividad— del llamado giro lingüístico, la comprensión de Heidegger acerca del lenguaje, como tendremos oportunidad de ver aquí mismo más adelante, enfatiza siempre su indisociable relación con los entes que conforman el mundo y con la experiencia que de su trato tenemos los seres humanos. Es decir, y aunque parezca contradictorio, si tuviésemos que calificar su propuesta metodológica y la filosofía que la rodea a partir de la comprensión común de un término contemporáneo que normalmente se utilice para describir el carácter de una investigación éste tendría que ser sin duda "empírica"¹⁵⁸.

Dicho lo cual, proponemos ahora, con ayuda de las preguntas que hemos planteado antes como guía, detenernos en ese estudio heideggeriano acerca del sentido del concepto "fenómeno" en el pensamiento de Aristóteles.

Fenomenología se compone de λόγος y φαινόμενον. Φαινόμενον significa algo que se muestra. Φαίνομαι equivale a "mostrarse", φαίνω es igual a "traer algo a la luz del día". La raíz es φα; está relacionada con φῶς que significa luz, claridad...

¿Qué es el ver y lo percibido en el ver en cuanto tal? ¿Cómo se caracteriza aquello a lo que se accede en el ver respecto de su contenido y de su perceptibilidad? Οὐ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὄρατόν. "Lo perceptible en el ver es lo visible"; de este modo algo se caracteriza como color. El color es lo que se extiende sobre lo visible en sí mismo. La respectiva coloración de un ente es siempre percibida ἐν φωτί, en la luz, o más precisamente, en la claridad.

Por tanto, lo primero que hemos de determinar es qué es la *claridad*. La claridad es evidentemente algo así como aquello a través de lo cual algo puede verse, διαφανές. Esta

¹⁵⁶ La cual queda bien ejemplificada por la opinión de Jonas Cohn recordada por Hans Dieter Zimmermann en su libro *Martin y Fritz Heidegger* (traducción de Alberto Ciria), Barcelona, Herder, 2007, p. 106.

¹⁵⁷ Cfr., el curioso análisis que Carnap hace de *¿Qué es metafísica?* en *La superación...*

¹⁵⁸ En tanto que se ocupa de la experiencia, es decir, del trato con el mundo, de acuerdo a su sentido original.

claridad en sí misma no es visible; sólo lo es mediante un color ajeno¹⁵⁹. La claridad es aquello que deja ver, a saber: los auténticos colores de las cosas... Aristóteles descubre que la claridad no es un cuerpo... no se mueve, sino que es el modo de la existencia auténtico del cielo, el dejar ver las cosas, el ser de día. La claridad es un *modo de presencia de* (παρουσία, έντελέχεια)...

Αἴσθησις es el modo de la existencia de un ser vivo en su mundo. Aristóteles caracteriza los modos del percibir mediante las *clases de lo percibido*, lo que se vuelve accesible en el percibir. Los αἴσθητα son de *tres clases*: 1.º ἴδια, 2.º κοινά, 3.º συμβεβηκότα.

Un ἴδιον es lo que se hace accesible a través de un determinado modo del percibir y *sólo a través de él*. Tiene el carácter de ser αἰεί ἀληθές¹⁶⁰. El ver, en la medida en que es, descubre siempre sólo color, el oír, siempre sólo sonido. 2.º Κοινόν. Hay características del ser que no encajan sólo en un determinado modo de percibir, por ejemplo, κίνησις. 3.º Συμβεβηκός¹⁶¹ es lo percibido por regla general... Y es que, por regla general, no veo colores, ni oigo sonidos, sino la canción de la cantante; esto es lo que viene a mi encuentro en el percibir inmediato. Respecto de la perceptibilidad de un κατά συμβεβηκός el error es posible e, incluso, la regla general...

Φαινόμενον es lo que se muestra en sí mismo como tal y, como tal, existe ahí inmediatamente. La claridad es, hablando kantianamente, la condición de posibilidad de la perceptibilidad... [Pero,] ¿qué quiere decir para Aristóteles "ser condición"? El color se ve en la claridad... La claridad es algo que pertenece al ser del mundo mismo. La claridad es la presencia del Sol. El carácter de ser de este estar presente es permitir que se vea a través de él. Dejar ver es el modo de ser del Sol. La perceptibilidad de las cosas está bajo la condición de un determinado ser de este mundo mismo. El ser condición se refiere a un modo de ser del mundo mismo. A la existencia en el mundo pertenece el ser subsistente del Sol, justamente lo que mentamos cuando afirmamos: *es de día*. De esta forma,

¹⁵⁹ Es decir, mediante el mostrar algo del ente, que es aquello distinto (el ente y sus características) de la claridad misma.

¹⁶⁰ De hecho, la íntima relación que hay entre el percibir y la verdad *qua* des-ocultación es mucho más evidente en alemán que en español, latín e incluso en el mismo griego, ya que percibir *wahrnehmen*, percepción *Wahrnehmung*, perceptibilidad *Wahrnehmbarkeit*, perceptible *wahrnehmbar* y todas las palabras relacionadas tienen la raíz común *wahr-* del sustantivo *Wahrheit* verdad, del adjetivo verdadero *wahr* que se derivan de la ἀλήθεια griega.

¹⁶¹ Conuerdo plenamente con Heidegger en la necesidad de, en el contexto de una investigación ontológica como la que estamos planteando, no traducir este término por "accidente", siguiendo en ello a la comprensión latina, que traduce συμβεβηκός por *Accidens*, a pesar de estar plenamente reconocido y hasta cierto punto justificado dentro del contexto de la filosofía aristotélica, ya que, como aquí se dice y como también veremos con mayor claridad más adelante, la percepción de lo κατά συμβεβηκός forma parte indisociable, junto con lo ἴδιον y κοινόν, de la perceptibilidad y del carácter y modo de ser de lo fenoménico mismo. Por tanto, lo συμβεβηκός es una parte no accidental, no prescindible, del ser mismo del ente que se muestra a sí mismo como fenómeno.

hablamos de un estado de cosas que pertenece al ser del mundo mismo. De aquí se sigue que φαivόμεvov no quiere decir en primer lugar nada más que un *destacado modo de presencia del ente*.

[Pero,] el concepto de φαivόμεvov no está limitado a la presencia de las cosas durante el día; va más allá y designa todo lo que se muestra en sí mismo, tanto si se muestra *en la claridad* como *en la oscuridad*.

¿Qué es, pues, la oscuridad?... La claridad es διαφανές, un dejar ver; la oscuridad es άδιαφανές, un no dejar ver. Pero la oscuridad también permite ver algo. Hay cosas que son visibles sólo *en la oscuridad*...

La oscuridad es un dejar ver totalmente específico. Para determinar la diferencia entre la claridad y la oscuridad, tenemos que volvernos hacia una distinción fundamentalísima de la filosofía aristotélica: la que se da entre έντελέχεια y δυνάμει όv. La oscuridad es un δυνάμειόv... El ser de la oscuridad consiste en ser claridad *posible*. Describiríamos mal a Aristóteles si dijésemos: la claridad es aquello que deja ver; la oscuridad lo que no deja ver. También la oscuridad deja ver...¹⁶²

Φαivόμεvov, lo que se muestra a sí mismo en sí mismo como existente; se topa con la vida en la medida en que, respecto de su mundo, ésta está de tal modo que lo que ve, lo percibe en la αΐσθησις. "Ίδια αΐσθητά son las cosas percibidas en sentido estricto. Por otro lado, lo κατά συμβεβηκός es igual a percibir de tal modo que algo co-existe ahí originariamente de antemano. Sólo de esta manera podemos ver: casas, árboles, personas. Si quiero volver a los Ίδια, necesito una actitud aislada y artificiosa. La expresión φαivέσθαι designa ya lo percibido κατά συμβεβηκός. Cuando el sol se muestra, entonces está ahí como de un pie de ancho, no aparece así.

La originalidad del ver en Aristóteles se muestra en que no se deja engañar por el hecho de que para las cosas que sólo la noche deja ver no hay ningún nombre que las comprenda a todas... Lo que importa es sólo que esas cosas existen ahí, se las ve y, sobre la base de su contenido quiditativo tienen la pretensión de ser tomadas por existentes¹⁶³.

¹⁶² Por ello, y esto resulta sumamente importante destacarlo para nuestros propios propósitos, tanto la claridad, como la oscuridad son, como ha precisado Heidegger: "condiciones de *posibilidad*" de los fenómenos y no sólo "condiciones de ser", es decir, la claridad tanto de facto, como en potencia (oscuridad) es siempre condición para el fenómeno, tanto de facto como en potencia.

¹⁶³ Heidegger, *Introducción...*, pp. 27–32.

¿Qué son entonces los fenómenos y qué relación mantienen con las cosas y los estados de cosas mismos de los cuales son tales fenómenos, y qué es eso de y acerca de las cosas y estados de cosas mismos que aprehendemos a través suyo? El fenómeno es, como subraya Heidegger, un destacado modo de ser del ente mismo, que consiste en el estar presente, es decir, en el mostrarse a sí mismo como existente¹⁶⁴ por medio de su presencia. Pero, a través de la percepción de este mostrarse de los entes a sí mismos como fenómenos, *percibimos algomás*, aquello a lo que Aristóteles llama "claridad".

Eso a lo que el filósofo griego llama claridad —y que nosotros llamaremos de la misma manera provisionalmente a falta de un nombre más adecuado— es la condición de posibilidad tanto de la presencia del ente, es decir, de su modo de ser fenoménico (por ello se dice que "la claridad es un modo de presencia de" y aquello que completa el complemento determinativo —por hablar en términos gramaticales— de la claridad es precisamente el modo de ser fenoménico del ente), como de su perceptibilidad¹⁶⁵.

Algo destacado que se dice acerca de la claridad y que ya el propio estagirita advierte de cierta manera, es que *esdistinta* de todo lo ente, tanto de aquellos que aparecen como

¹⁶⁴ Como todos saben, en *Ser y Tiempo* Heidegger reserva este modo de ser "el existir" (*das Dasein*) para el ser humano, mientras que para los demás entes del mundo ocupa los términos: "*Vorhandenheit*", "*Vorhandensein*", "*vorhanden*" y "*vorhanden sein*", todos los cuales podrían ser traducidos simplemente por ser, en el sentido de que el ente *es*, que lo diferencia de su causa y condición de posibilidad de ser, esto es el ser mismo, que no es, sino que *se da*, *acontece* de manera propia (*ereignet*). Para esta diferencia pueden verse sus *Aportes a la filosofía*, la que nos parece su obra más lograda al respecto. Volviendo al asunto, la diferencia entre uno y otro, esto es, entre simplemente ser y existir, es una diferencia de modo, la segunda de las cuales pone énfasis en el estar vuelto hacia los demás entes que le rodean, de allí que en cierto sentido sea adecuado traducir *dasein* por existir, que refleja perfectamente, mediante el prefijo *ex-*, ese estar vuelto hacia afuera del concepto heideggeriano; pero en otro, en el de la especificidad (temporal, causal, modal, local) que da la partícula "*da*" como modificador del verbo ser en infinitivo "*sein*", no, por eso José Gaos intentó traducir el sustantivo "*Da-sein*" por "ser-ahí" para reflejar esa especificidad, sin embargo, esta traducción comporta sus propias dificultades, ya que no refleja esa atención a la exterioridad que señala su traducción por "existencia". Debido a los problemas que comporta su traducción, muchos editores, no sólo en castellano sino en otras lenguas, han optado simplemente por dejar sin traducir este término que, con el paso del tiempo, ha adquirido un sentido técnico muy específico dentro del contexto de la filosofía heideggeriana. Sin embargo, al ser este un texto anterior a *Ser y Tiempo* estos términos carecen del dicho sentido técnico que tienen en aquella obra y hemos decidido por ello respetar la traducción de Juan José García Norro, pues creemos que no altera ni confunde el sentido, esto es, el de que los fenómenos dan cuenta del ser del ente.

¹⁶⁵ Ésta es la distinción fundamental del estagirita respecto de las características ontológicas de estas condiciones de posibilidad, que se trata no sólo de condiciones de posibilidad del ser de lo ente, sino, también e indisolublemente, de su perceptibilidad. Esta distinción resulta imprescindible para poder llegar a reconocer el carácter de ser de estas condiciones, ya que por este simple, pero decisivo hecho, no pueden ser —por hablar en los términos en los cuales se ha planteado tradicionalmente esta problemática— ni objetivas ni subjetivas o, más apropiadamente, de acuerdo a como lo hemos venido planteando, ni pueden ser un ente por sí mismas ni parte de un ente; sino totalmente distintas, pero siempre relacionadas con lo ente tanto sensible como inteligiblemente. Es decir: *acontecen como los asuntos propios de la intuición*.

Como veremos en nuestro último apartado, ésta es una cuestión que, a pesar de haber sido reconocida por el propio Heidegger con anterioridad a la elaboración de *Ser y Tiempo*, confunde al filósofo cuando trata de desarrollar la cuestión de la diferencia ontológica respecto del tiempo y la temporalidad, tanto en dicha obra como en las inmediatamente posteriores.

fenómenos, como de aquellos que, además de esto, son capaces de percibir el ser fenoménico de los entes, es decir, de acuerdo con la caracterización ofrecida, de aquellos entes que tienen el modo de ser del percibir, αἴσθησις. Por eso la claridad misma sólo puede *ser percibida* (pues lo es, aunque de manera distinta a todo lo ente, esto es, de manera distinta a aquello de lo que es condición de posibilidad) al dejar mostrarse a los entes como fenómenos, o sea, al estar presentes y mostrarse a sí mismos como existentes a través suya.

Ahora bien, afirmar que esta condición de posibilidad es distinta de los fenómenos mismos, de toda entidad, equivale a decir que dicha condición *está* en un *orden o nivel de ser distinto* de lo ente, tanto de aquellos que sólo se muestran a sí mismos como existiendo, como de aquellos que, además de esto, tienen el modo de ser de la perceptibilidad. Para referirse al carácter de ser de esta condición de posibilidad el Heidegger de esta *Introducción...* utiliza el término "subsistir" (*Vorhandensein*), frente al "existir" (*Dasein*) de lo ente y que caracteriza, como dice, a un "determinado modo de ser del mundo mismo" (*eines bestimmten Seins der Welt selbs*¹⁶⁶). Por lo tanto, debemos hacer una precisión que resulta fundamental.

Si bien al llamar a esta claridad "condición de posibilidad" tanto del ser fenoménico de los entes como de su perceptibilidad y, por tanto, también del modo de ser de los entes capaces de percibir hablamos, como reconoce Heidegger, "kantianamente", el sentido de ser de esta condición es esencialmente distinto del kantiano, ya que para Kant la condición de posibilidad es una deducción lógica apodíctica, es decir, exigida lógicamente por sus consecuencias; mientras que aquí habla Heidegger, siguiendo en ello a Aristóteles, de *un estado de cosas totalmente real*, de un *modo de ser*, aunque esencialmente distinto de todo modo de ser relativo a lo ente, un modo de ser del mundo mismo que no es, no existe, pero subsiste y por ello se distingue de un principio puramente lógico —al menos si entendemos por esto lógico algo subjetivo, pero eso es tema de lo que viene más adelante—. Por tal motivo, decíamos que, aunque de una manera totalmente distinta y todavía no precisada, esta condición de posibilidad a la que llamamos claridad también *es percibida* o, por decirlo de una manera más precisa, compete también al

¹⁶⁶ Heidegger, Martin, *Einführung in die phänomenologische*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1994, p. 9. De acuerdo con nuestra penúltima nota, aquí podemos apreciar claramente como a estas alturas Heidegger no desarrollaba todavía el sentido técnico de muchos de los conceptos que utilizara poco tiempo después en *Ser y Tiempo*, sin embargo, también podemos apreciar igual de claramente como éstos, aunque con cierta indeterminación, traen a colación lo propio del concepto de "diferencia ontológica" que, por lo demás, el filósofo intentó desarrollar a lo largo de toda su trayectoria filosófica, y cuya forma más acabada, como ya lo hemos dicho reiteradamente, se encuentra en *Tiempo y Ser*, misma que es, como también ya lo hemos dicho, la que a nosotros nos servirá como guía.

modo de ser llamado αἴσθησις¹⁶⁷. ¿En qué consiste, entonces, esta condición de posibilidad a la que llamamos claridad y cómo se relaciona con la comprensión de lo fenomenológico?

Sin duda, resulta destacado el que por primera vez en nuestras dilucidaciones nos haya salido al encuentro lo que desde el comienzo hemos señalado como aquello hacia lo que debemos dirigir nuestra atención en busca de la posibilidad de pensar ontológicamente a la comunicación, esto es: la o las condiciones de posibilidad del ser de lo ente, distintas de lo propio ente. Sin embargo, también se hace evidente que por el momento carecemos de lo necesario para ahondar más al respecto. Para ello deberemos intentar retener las preguntas que hemos planteado, relativas a esta condición, hasta el final de este apartado para, una vez hayamos ahondado más en lo que respecta al concepto de "fenómeno"; aclarado lo relativo al concepto de "logos" y su relación con aquél; y aclarado a partir de esto lo propio de la ontología, ocuparnos entonces, y sólo entonces, de lo que concierne a sus condiciones de posibilidad. Lo que nunca debemos perder de vista, y ya señala con precisión el estagirita —como vimos—, es que dicha condición *tiene* que ver con *la posibilidad de la presencia de lo ente* y con *la posibilidad de relacionarse*, en el más amplio sentido de la palabra, con lo ente en su estar presente.

Regresando a lo que por el momento nos ocupa e intentando recapitular aquello que hasta ahora hemos clarificado con la exposición del sentido del concepto de fenómeno en el pensamiento de Aristóteles, y recordado las preguntas que por el momento dirigen nuestra meditación, podemos decir lo siguiente: fenómeno es un modo de ser del ente que consiste en el estar presente y aprehendemos a través suyo que ese ente, del cual el fenómeno es tal fenómeno, existe, pero no solamente esto, sino también, las condiciones de posibilidad de este mostrarse y de su perceptibilidad.

Pero además, esta caracterización del sentido del concepto fenómeno nos ofrece una respuesta todavía más detallada acerca de aquello que aprehendemos de y sobre las cosas y estados de cosas mismos a través de la percepción de su modo de ser fenoménico. De acuerdo con el estagirita el percibir y lo percibido se dividen en tres clases: ἴδια, κοινά y συμβεβηκότα. Un ἴδιον, dice Heidegger, "es lo que se hace accesible a través de un determinado modo del percibir y —recalca— *sólo a través de él* (y) tiene el carácter de ser" siempre verdadero (ἀεί ἀληθες). ¿Cuál es ese modo determinado del percibir sólo a través del cual se hacen accesibles los ἴδια? Respecto a esto, dice a continuación el filósofo: "el ver en la medida en que es, descubre siempre sólo

¹⁶⁷ Mediante la intuición, como aquello inmediato sólo a través de los cual es posible la percepción de todo lo que es, de todo lo ente.

color; el oír, siempre sólo el sonido". ¿Es por tanto este modo determinado del percibir, el modo de los diferentes sentidos? Pero, entonces, ¿qué significa aquello que dice más adelante acerca de que: los "ἴδια αἴσθητα son las cosas percibidas en sentido estricto"?, pues no parece que tal afirmación signifique percibir sólo su color o sólo su sonido, sino a las cosas mismas con todas sus características, o *algo de* las mismas que *en cierto modo* se considere particularmente importante, tal que su percepción pueda llegar a significar ese "percibir las cosas en sentido estricto". Pero para lograr comprender esto se necesita primero clarificar el sentido de "percibir estricto" que parece estar determinado por el carácter de ser "siempre verdadero" de estos ἴδια αἴσθητα. Por tanto, para poder clarificar qué significa "percibir las cosas en sentido estricto", necesitamos antes clarificar qué significa el que se diga del modo de la percepción de un ἴδιον que tiene el carácter de ser siempre verdadero, es decir, qué se entiende allí por "ser verdadero". Todas éstas, preguntas que, como se aprecia, tienen que ver con el ámbito de la cuestión que por el momento guía nuestros pensamientos, aunque también es evidente que por ahora nos superan. Así que intentemos seguir para ver si de esta manera encontramos algún camino que nos conduzca hacia donde se hallan las respuestas o al menos a donde se encuentre alguna señal sobre el ámbito de las mismas.

Acerca de los κοινά, dice Heidegger muy poco, sólo que: "hay características del ser que no encajan sólo en un determinado modo de percibir" y pone como ejemplo el modo de ser de la κίνησις, del movimiento, lo más importante para la física aristotélica¹⁶⁸, pero nada más, lo suficiente como para decidirnos a no problematizar al respecto, al menos no por ahora y no, por cierto, hasta que encontremos mayores elementos para hacerlo.

De lo que sí nos ofrece más elementos para su consideración e íntimamente relacionados con los de los ἴδια es acerca de los συμβεβηκότα. El filósofo nos dice acerca de éstos que son "lo percibido por regla general" y ofrece una serie de ejemplos que contrastan con los de los ἴδια: "y es que, por regla general —dice—, no veo colores, ni oigo sonidos, sino la canción de la cantante"

¹⁶⁸ De hecho, como veremos en nuestro último apartado, la κίνησις es la interpretación específica de Aristóteles acerca del modo de ser de lo ente en general, por ello se dice de este "movimiento" (en tanto que tal modo de ser de lo ente en general) que pertenece a la clase de los κοινά αἴσθητα, que significa: aquello que sólo puede ser percibido en conjunto o por la participación en común de los diferentes sentidos.

Pero también, ello invita a pensar en el sentido en el que aquí proponemos pensar en la comunicación, ya que κοινόν significa, además de común (en el sentido de ser relativo a los diferentes sentidos), comunicación, lo que ontológicamente significaría que lo ente, en su modo de ser en general como movimiento, sólo puede llegar a ser percibido a través de la comunicación. La comunicación sería pensada así, de manera análoga a la claridad, como condición de posibilidad del ser de lo ente en general y de su perceptibilidad. Sin embargo, por más interesante y, quizás incluso, fructífera que resulte esta vía de meditación supera con creces los límites de esta investigación, pues significaría abandonar el ámbito de la filosofía aristotélica para adentrarse en una interpretación comunicológica de la filosofía presocrática, especialmente de Heráclito, donde este concepto encuentra su mayor profundidad ontológica.

y precisa además acerca de los mismos que son "lo que viene a mi encuentro en el percibir inmediato". "Sólo de esta manera (es decir, sólo mediante la percepción de lo κατὰ συμβεβηκός, es que) podemos ver casas, árboles, personas", esto es: las cosas mismas en su mostrarse, es decir, en su ser fenoménico, por ello agrega enseguida: "La expresión φαίνεσθαι designa ya lo percibido κατὰ συμβεβηκός", en contraposición a si sólo quiero percibir a los ἴδια, para lo cual, dice, "necesito una actitud aislada y artificiosa". Entonces, nuevamente, ¿cómo es posible que se diga que los ἴδια αἴσθητα son las cosas percibidas en sentido estricto? Y, además, y en contraste con ello, ¿por qué, entonces, "respecto de la perceptibilidad de lo κατὰ συμβεβηκός" se dice que "el error (no sólo) es posible (sino), incluso, la regla general"? ¿No tiene que ver este mostrarse y percibir inmediatos de los συμβεβηκότα con lo ἀληθες, es decir, con el des-ocultamiento que hace posible que los ἴδια αἴσθητα sean siempre verdaderos? Y todavía, para mayor perplejidad, falta considerar lo siguiente: ¿qué quiere decir además que lo percibido "κατὰ συμβεβηκός es igual a percibir de tal modo que algo co-existe ahí originariamente de antemano"? ¿Es este co-existir lo que provoca el error en el percibir? Y si es así, entonces, ¿en qué sentido se puede decir de ello que es originario? ¿Con qué co-existen los συμβεβηκότα? ¿Con los ἴδια? ¿Qué significaría entonces, en este contexto de la relación entre los ἴδια y los συμβεβηκότα, co-existir de manera originaria? Si algo queda claro de todo este asunto es que con lo dicho, a pesar de haber logrado avances importantes, aún se nos escapa una parte igualmente importante de la cuestión. Y tal parece que lo propio de la misma sólo podrá ser aclarado de una manera retrospectiva, una vez hayamos avanzado más en el asunto y concentrándonos luego, con lo ganado de esa manera, en reconsiderar, a la luz de lo obtenido, las relaciones entre las diferentes clases de la perceptibilidad a partir de sus "objetos" respectivos y luego de estas mismas con lo fenomenológico en general. Y hablando de ello, ¿qué nos dice todo esto acerca del carácter de la investigación fenomenológica?

A pesar de que, como hemos dicho, parte importante de la cuestión todavía nos es esquiva y a pesar de que, de acuerdo con la propuesta del filósofo alemán, todavía nos falta considerar el sentido original del concepto de logos y su relación con el concepto de fenómeno, con lo alcanzado podemos apreciar claramente como todo esto tiene que ver con lo que nosotros llamamos ontológico, tanto en el sentido del estudio que se ocupa de la entidad y la esencia de lo ente, como de su fundamentación, al pre-ocuparse de sus condiciones de posibilidad¹⁶⁹. Algo que

¹⁶⁹ Cfr., Heidegger, *Ser y Tiempo...*, § 7, inciso C "El concepto preliminar de fenomenología", pp. 59.

se reafirma fácilmente por lo que dice Heidegger más adelante, ya dentro del apartado en el que intenta desentrañar el sentido original del concepto "logos":

¿En qué relación está el concepto del φαινόμενον con lo que Aristóteles explicita como λόγος? Τὸ φαινόμενον es el ser que, en una posible investigación, debe ser adecuado para proporcionar la base del planteamiento de las cuestiones. Por tanto, la expresión φαινόμενον no es una categoría conceptual, sino un modo de ser; *un cómo del encontrar* y, ciertamente, el primero y, como tal, *en primer lugar legítimo*. A los griegos les era extraña la categoría de "objeto". En su lugar está πράγμα, con lo que uno tiene que tratar; lo que está presentándose ante el preocuparse que trata de las cosas. "Objeto" significa, por contraste, lo que se opone al mero observador que simplemente lo mira, significa lo presente, temáticamente seleccionado y como tal tenido. Φαινόμενον quiere decir el existente mismo y es una determinación del ser y ha de entenderse de tal manera que exprese el carácter de *mostrarse a sí mismo*. Τὰ φαινόμενα pueden ser sustituidos por τὰ ὄντα y es aquello que siempre ya está ahí, lo que encontramos tan pronto como abrimos los ojos¹⁷⁰.

La diferencia respecto de los posicionamientos frente a los fenómenos afectados por la metafísica de la modernidad no podría ser más clara. En ningún sentido el fenómeno, entendido al modo en que lo hicieron los griegos, puede significar algo así como "objeto", en el sentido moderno del término, ya que éste supone necesariamente un sujeto que se lo represente, es decir, el objeto lo es primariamente de la conciencia, con cierta independencia del ente del cual se supone es tal fenómeno o al menos con una dependencia primaria respecto de la representación. Por el contrario, y como veíamos, fenómeno quiere decir un modo de ser del ente mismo, el estar presente, que lo muestra como existente y sólo como tal puede ser aquello con lo cual los seres humanos trabajamos relaciones¹⁷¹, mismas cuyas posibilidades dependen de la comprensión de las condiciones de posibilidad de este trato, es decir, por hablar de la situación en la cual se encuentra el asunto en la modernidad, que los entes se entiendan como objetos, de acuerdo con cierta comprensión de las posibilidades de su trato, es lo que determina el que sean utilizados por y para el autoaseguramiento del ser humano, correlativamente entendido como sujeto. Por tanto, la

¹⁷⁰ Heidegger, *Introducción...*, p. 33.

¹⁷¹ Es decir, aquello a lo que los griegos llamaban πράγμα.

clarificación sobre estas condiciones no resulta baladí, pues, bajo ciertos aspectos, puede albergar la esperanza de fundar un trato esencialmente distinto a éste¹⁷².

Pero, volviendo al asunto sobre lo que esta caracterización del sentido del concepto de fenómeno nos aclara con relación al carácter de la investigación fenomenológica, la última observación de la cita, acerca de la posibilidad de sustituir los fenómenos (τὰ φαινόμενα) por lo que es (τὰ ὄντα), por los entes mismos, despeja todas las dudas acerca su carácter ontológico, aunque abre otras nuevas acerca de su comprensión de lo ontológico mismo, que prometen ayudar a clarificar el ámbito de las cuestiones que hemos dejado planteadas.

Si, como veíamos, la percepción de los fenómenos consiste no sólo en percibir los ἴδια, sino también e indisolublemente en percibir a lo συμβεβηκός, al afirmar que el fenómeno (τὸ φαινόμενον) puede sustituir a lo que es (τὸ ὄν) ¿no decimos con ello, entonces, que: *el ser mismo de lo que es* es indisoluble de sus συμβεβηκότα y que por tanto, con miras a una investigación de carácter ontológico, son tan importantes como los ἴδια, ya que lo que el ente es no puede ser reducido sólo a éstos o de qué otra manera habría que entender, entonces, aquello que dice Heidegger acerca de que lo percibido κατὰ συμβεβηκός es igual a percibir de tal modo que algo co-existe ahí originariamente de antemano y que sólo de esta manera podemos percibir las cosas como son, pues, si solamente quisiéramos ver los ἴδια necesitaríamos una actitud aislada y artificiosa, porque la expresión φαίνεσθαι designa *ya* lo percibido κατὰ συμβεβηκός, sino como una invitación a no desestimar a estos συμβεβηκότα como parte de una investigación de lo que son los entes mismos? ¿No parece que con ello se afirma una cierta *identidad* de carácter ontológico entre los ἴδια y los συμβεβηκότα? Y, si no es así, ¿cuál sería su diferencia? ¿Qué son los ἴδια y qué los συμβεβηκότα? Lo único que está claro a este respecto, y que no es poco que así sea, es que: el *carácter* de unos y otros — ἴδια y συμβεβηκότα— sólo puede ser determinado con relación al ser del ente mismo y en particular con relación a su modo de ser fenoménico, es decir, sería una equivocación intentar determinar qué son éstos en sí mismos con independencia de su relación como partes del ser del ente mismo como fenómeno.

Nos encontramos con ello en el ámbito de lo propio de la investigación que llamamos ontología, sólo a partir de cuya aclaración, como dijimos al principio, estaremos en condiciones de preguntar por lo relativo a su fundamentación y por el papel que en la misma tiene o puede tener

¹⁷² Además de las obras a las que nos hemos remitido anteriormente, recomendamos ampliamente, *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger. Contra Heidegger*, del profesor Jorge Junes López, México, Libros Magenta-CONACULTA, 2013, que aborda esta cuestión en distintos apartados.

la comunicación. A partir de este ámbito de la cuestión descubierto, intentemos seguir con los temas que hemos propuesto de antemano para nuestra meditación.

Al ser el objetivo principal de la *Introducción...* la dilucidación en torno al carácter de la investigación fenomenológica contemporánea, sobre todo la manera en la que ésta había sido determinada por el trabajo de Husserl, con ella Heidegger pretende encontrar algo que le ayude a explicar cómo y por qué su maestro había hecho de la conciencia, en el sentido moderno del término, su campo temático. Al intentar desentrañar el sentido original de los conceptos que componen el término "fenomenología", y hablando específicamente del concepto de fenómeno, el filósofo alemán se percató de una cuestión que llama inmediatamente su atención, a saber: la de cómo y por qué —de acuerdo con lo que vimos anteriormente— este concepto, que originalmente servía para nombrar al ente mismo en su estar presente y mostrarse como existente, pudo llegar a designar algo así como los objetos de y para la conciencia, ¿en qué momento, pues, y a partir de qué circunstancias comienzan a gestarse las posibilidades de este tránsito? Además de las razones específicamente modernas que explican el asunto —de las cuales nos ocupamos anteriormente—, Heidegger encuentra una razón histórica mucho más añeja. De acuerdo con él el suceso que posibilitará el tránsito de un sentido al otro del concepto de fenómeno (de designar al ente mismo en su mostrarse como existente a designar los objetos de la conciencia) se da cuando, ya en la filosofía griega clásica, "fenómeno" comienza a designar algo distinto de lo ente mismo, a saber: lo que no es, el error, la ilusión¹⁷³. Para el filósofo éste es el paso previo indispensable que permite explicar el tránsito del sentido y la orientación de este concepto y, a través suyo, de la investigación fenomenológica contemporánea.

La composición verbal *παρὰ τὰ φαινόμενα*, que aparece reiteradamente en Aristóteles, permite que aparezca el peculiar carácter de pretensión del *φαινόμενον* y de lo que se entiende por él. Cuando se trata *expresamente* de captar la existencia, de mantener lo que se muestra, de alcanzarlo en sí mismo, entonces permanecemos en el contexto de la ciencia. En este contexto se complica el significado de *φαινόμενον*: lo que se muestra a sí mismo en sí mismo con la pretensión explícita de servir de base para todo preguntar y explicitar posteriores. A la ciencia le interesa *σῶζειν τὰ φαινόμενα*: lo que se muestra a sí mismo en sí mismo es, pues, llevado a una posición fundamental. Algo así es posible en la

¹⁷³ Algo claramente presente en la distinción kantiana entre nómeno (lo que es la cosa en sí misma) y fenómeno (lo que es la cosa en su mostrarse como objeto de y para la conciencia).

ciencia. Ésta tiene la tendencia de, descubriendo, captar y demostrar existentes. El ser del hombre de ciencia es un modo determinado de estar dispuesto frente al ser del mundo. Hay dos determinaciones relacionadas entre sí de esta ἔξις. 1.º La familiaridad con las cosas que se someten a la ciencia, ἐπιστήμη τοῦ πράγματος; 2.º Una cierta παιδεία, un estar educado de modo que uno se sepa comportar en el campo de la investigación científica... A partir de esta παιδεία, hay que decidir el modo de investigación adecuado al objeto. En relación con las posibilidades de investigación tiene que decidirse: si, como los antiguos, hemos de situar como secundarias la existencia y las determinaciones del ser de un objeto y hablar primariamente de su génesis o no. La respuesta es fácil. Sólo si se ha creado el suelo para la investigación, se puede tratar de la respuesta a la cuestión por el origen y el porqué del origen. Lo que ha de fijarse primero en la construcción de una casa es el εἶδος y sólo después la ὕλη. Εἶδος quiere decir el presentarse. Este presentarse es el ser de la casa en su contorno como casa, su apariencia, su "cara". El φαινόμενον es el ente mismo¹⁷⁴.

Aunque brevemente desarrollados, podemos reconocer lo que Heidegger considera como los pasos fundamentales que dieron pie a esta transformación. De acuerdo con él, todo comenzó cuando el modo de ser (ἔξις) del hombre de ciencia (ἐπιστήμη), en su búsqueda por mantener los fenómenos (σῶζειν τὰ φαινόμενα) con la intención de que esta manutención pudiera servir como base para todo preguntar y explicitar posteriores, comenzó a privilegiar una cierta formación científica (παιδεία) que determinaba de antemano el método de investigación adecuado por sobre el trato directo con las cosas (ἐπιστήμη τοῦ πράγματος)—como se puede observar, un proceso muy similar al cual, según su crítica, subyace a la determinación del proyecto fenomenológico de Husserl—. Éste es el momento, a decir del Heidegger de investigaciones posteriores, en el que la entidad de cada ente individual con su insoslayable variabilidad fue sustituida por una entidad generalizada (κοινόν, κοινωνία ἰδέαι) capaz de satisfacer los criterios para poder proporcionar un tipo de evidencia invariable que esa ciencia demandaba¹⁷⁵.

Este cambio de actitud comienza cuando, como parte del trato directo con cada ente individual a través de su mostrarse a sí mismo existiendo como fenómeno se abre la posibilidad

¹⁷⁴ Heidegger, *Introducción...*, pp. 32–33

¹⁷⁵ Cfr., Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía...*, § 110, pp 174–183. Nuevamente nos encontramos con el carácter ontológico de lo κοινόν, de la comunicación, relacionado con el ser de lo ente en general, sólo que otra vez desdibujado por su falta de comprensión. Lo que interesa, en todo caso, es intentar fijar que el reconocimiento del carácter ontológico de la comunicación no es algo nuevo, sino que pertenece a la historia misma del pensamiento occidental.

del error o mejor dicho de la variabilidad, sobre todo en la perceptibilidad de sus συμβεβηκότα; lo que hace a este trato incapaz de cumplir con el criterio epistemológico de la manutención de los fenómenos como base para todo preguntar y explicitar de carácter científico. Desde entonces se llevará a cabo un proceso, determinado por este propósito, que intentará reducir la entidad de lo ente a su carácter esencial (οὐσία) a través de la reducción de su perceptibilidad fenomenológica a su forma característica (εἶδος). Por ello dice Heidegger que si se quiere aprehender únicamente a los ἴδια se necesita una "actitud aislada y artificiosa", pues "la expresión φαίνεσθαι designa ya lo percibido κατὰ συμβεβηκός", a esto es a lo que se refiere el filósofo cuando dice quedentro del contexto de la ciencia "se complica el significado de φαινόμενον".

Como hemos dicho recientemente, para el Heidegger de obras posteriores, éste es el proceso que subyace al planteamiento platónico de la κοινωμία de las ideas, de la generalidad como base de un saber absoluto e indubitable. A partir del triunfo de este planteamiento las demás características asociadas al ser fenoménico del ente y lo fenomenológico mismo serán tomados en su sentido reconocido de ilusión. Pero, para lograr comprender en toda su complejidad los diferentes momentos de este proceso de transformación del sentido del concepto de fenómeno es necesario verlo en su relación con el concepto de logos¹⁷⁶—algo que haremos a continuación—.

Lo que para nuestros propósitos resulta relevante del breve señalamiento de este proceso es que, de acuerdo con Heidegger, ésta sería la razón histórica, hablando del contexto de la historia del pensamiento occidental, que determina de manera más remota pero también más persistente el estado del pensamiento ontológico en dicha historia —incluida la contemporaneidad con las características específicas que hemos intentado poner de manifiesto—.

Vayamos ahora a la exposición unitaria del filósofo alemán acerca del sentido original de este concepto fundamental de la filosofía griega, el concepto de logos.

Περὶ ἐρμηνείας... es un manuscrito perteneciente al periodo final de Aristóteles. Surgió a partir de breves reflexiones que no respetan ninguna consideración pedagógica. El tratado se limita exclusivamente a realizar distinciones; de ningún modo es expositivo. Λόγος es el ser sonoro que significa, es voz: λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ. La primera cuestión, es ahora, qué es φωνή, y después, qué es φωνὴ σημαντικὴ, y por último, que es λόγος.

¹⁷⁶ En la *Introducción...* Heidegger lleva a cabo esta tarea en el segundo párrafo titulado "La determinación aristotélica del λογός", pp. 33–58 y todavía con mayor amplitud en *De la esencia de la verdad* (traducción de Alberto Ciria), Barcelona, Herder, 2007.

Φωνή... es un tipo de sonido que se produce sólo en algo animado, un ruido hecho por un ser vivo... Un sonido se da cuando algo golpea sobre algo en algo... La voz, en cambio, es en y con el ser de un viviente... Para el ser de la voz es necesario que haya algo como un πνεῦμα... Poseer voz es un modo destacado de ser, ser en el sentido de vivir. No obstante, no todo ruido que salga de un ser vivo es ya voz... La diferencia consiste en que la fantasía está contenida en el sonido... *Fantasia* quiere decir, en lenguaje usual, esplendor, pompa, aparecer como esto o aquello; por consiguiente, posee un significado totalmente objetivo¹⁷⁷. Φαντασία: que algo se muestra. El sonido es voz... cuando con él tenemos que percibir (ver) algo. En virtud de la φαντασία el ruido se designa como σημαντική...

No existe el significar de una palabra sólo sobre la base de la posibilidad de hablar mediante la garganta y la lengua. Éstas son φύσει, no así una palabra. Las palabras son por convención, κατὰ συνθήκην, es decir, toda palabra, como tal, primero se hace y tiene su génesis... La palabra, como un todo, no se crea a partir de una experiencia primaria y originaria de la cosa, sino a partir de las presuposiciones y aspectos más inmediatos de las cosas. No se produce la génesis de la palabra a partir del ser fisiológico del hombre, sino a partir de su propia existencia. En la medida en que el hombre está en el mundo y *quiere* algo con respecto a ese mundo y con respecto a sí mismo, habla. Él habla tan pronto como algo así como un mundo se le *descubre* a él como algo de lo que ocuparse y en él "a él", se le descubre él a sí mismo. Pero la palabra no existe como una herramienta... El lenguaje es el ser del hombre mismo y su llegar a ser...

Λόγος se usa ya en el lenguaje ordinario para una característica fundamental. En toda interpretación del λόγος poseemos ya una determinada presuposición del sentido del

¹⁷⁷ Es decir, a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, para Descartes y para Hume, la fantasía (la imaginación) no es algo puramente subjetivo, sino que está directamente inspirada por la experiencia en y con el mundo, por ello se dice enseguida que cuando el sonido es voz en razón de la fantasía es porque con él tenemos que percibir algo; es en virtud de la fantasía que el ruido, transformado en voz, se vuelve significativo. Es por ello que para los griegos la idea de una fantasía pura y esencialmente inmanente es simplemente impensable y es por ello, también, que la fantasía tiene un papel indispensable e imprescindible en la ἐπιστήμη, ya que la contemplación a la que alude el pensar teórico se refiere indisolublemente tanto a la percepción sensible (estética) como a la percepción lógica. Además, esta injustificada e infundada concepción subjetiva de la imaginación es el complemento de la idea humeana de la representación, a partir de cuya relación se desarrolla la principal crítica del escocés contra la ontología. «En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción [representación], y que ésta es discontinua y dependiente de la mente; el vulgo, en cambio, confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente. Pero como esta opinión es enteramente irrazonable, deberá proceder de una facultad distinta al entendimiento... En suma, nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia distinta y continua de cuerpos. Esa opinión tendrá que deberse enteramente a la IMAGINACIÓN». *Tratado...*, p. 290. De acuerdo con el filósofo escocés, así como la idea de la existencia distinta y continua de cuerpos (entes) independientes de la mente proviene enteramente de la imaginación, así también las categorías que la ontología tradicional ha acuñado bajo la influencia de esta creencia.

λόγος. Sabemos de una manera totalmente indeterminada qué es hablar, qué es el lenguaje, [por ello] ya no se plantea la cuestión de cómo el griego vivía en su lenguaje. Debemos conformarnos inicialmente con la fundamental falta de claridad sobre el ser del lenguaje. No obstante, subyacente hay, y tiene que haber, para nosotros, un determinado concepto de lenguaje... Una cosa hay que decir con seguridad: el griego vivía en un modo especial el lenguaje y *era vivido por él*, y él era consciente de ello. El poder dirigirse con el lenguaje a aquello que viene a nuestro encuentro y el poder describirlo hablando (mundo y yo), lo cual no tiene que ser filosofía, Aristóteles lo caracteriza como ser humano: λόγον ἔχειν, tener lenguaje...

El λόγος no es en el modo de una herramienta, sino que es histórico y crece a partir de los actos libres, es decir, a partir del correspondiente estado del descubrimiento de la cosa. No toda oración es tal que, en el modo de un significar, depare una *manifestación* de algo; sólo es ἀποφαντικός la oración en la que tiene lugar algo así como un ἀληθεύειν: un dar el ente como no encubierto o dar el ente de tal modo que, en una manifestación, algo sea "fingido" (ψεύδασθαι). El *encubrimiento* finge algo en el modo del mostrar. Ἀληθεύειν y ψεύδασθαι son los dos modos fundamentales en los que el λόγος como ἀποφαντικός muestra algo y, por supuesto, lo que muestra es el ente como ente... No todo λέγειν es "verdadero y falso". Sin duda, cada uno de éstos revela..., pero esto no lo debemos confundir con el descubrir teórico... Un λόγος existe... cuando el hablar es un hablar con el mundo existente... Hablar es un ser con el mundo; es algo originario y se da antes que los juicios... En modo alguno el λόγος implica una pluralidad de palabras. La palabra originaria era un nombrar, pero no el nombrar de un mero nombre; más bien, el dirigirse con el habla a algo que se encuentra en el mundo, tal como se lo encuentra¹⁷⁸.

Logos en tanto que φωνή σημαντική es la posibilidad y modo de ser del ser humano y en este sentido está íntimamente relacionado con su modo de ser αἴσθησις. ¿Cómo se relacionan entre sí este modo de ser lógico y estético del ser humano?

Bajo ciertos aspectos parecería que lo propio del modo de ser estético, esto es: las clases de lo percibido y sus "objetos" respectivos, son la condición de posibilidad y el fundamento del modo de ser lógico, pues se dice que el ser humano sólo llega a hablar en el momento en el que algo como un mundo se le descubre; que lo propio del habla sólo crece a partir del

¹⁷⁸ Heidegger, *Introducción...*, pp. 34–40.

correspondiente estado de descubrimiento de las cosas. Esto equivaldría a decir, como hemos planteado, que lo fenoménico y en particular aquello que lo hace posible, esto es: la percepción estética, es la condición de posibilidad y el fundamento del ser del lenguaje. Pero, entonces, ¿en qué sentido podría afirmarse que lo propio del ser del ser humano, aquello que lo distingue como tal, es precisamente "tener" lenguaje (λόγον ἔχειν), es decir, ser lógico? Para poder responder a esta pregunta es necesario primero tener claridad acerca de aquello en lo que consiste este modo de ser, sólo así estaremos en condiciones de averiguar cómo se relaciona éste con aquél.

Si prestamos la atención debida a lo que dice esta caracterización, veremos claramente que *este* modo de ser es, de acuerdo con ambos pensadores, *el* modo de ser del ser humano, lo que lo caracteriza, lo que lo define; aquel que en *Ser y Tiempo* Heidegger precisa como Da-sein, existir. A diferencia del modo de ser característico del sujeto moderno, replegado sobre sí mismo, el modo de ser del ser humano comprendido como Dasein consiste en el estar vuelto hacia y en trato con lo que le rodea; por ello dice el filósofo que la primer categoría, la categoría fundamental del ser existencial del ser humano, es la de ser-en-el-mundo. Ésta es la respuesta específica que la filosofía de Heidegger plantea al problema de la realidad del mundo externo.

Toda reflexión —en sentido literal— acerca de la propia existencia del ser humano supone su ser-en-el-mundo ya que éste es su condición de posibilidad. Su poder llegar a existir, su existir mismo y las posibilidades de este existir son siempre e inexpugnablemente en-el-mundo¹⁷⁹. Para distinguirlas de las categorías kantianas, Heidegger llama a las categorías de su analítica del ser existencial "*Existenzialien*"¹⁸⁰ ya que a diferencia de aquéllas, éstos tienen una realidad "objetiva" inmediata, no son inferencias lógicas apodícticas, sino aquello que primariamente, por decirlo con el propio Heidegger, viene a nuestro encuentro al meditar acerca de la existencia en cuanto tal.

Por supuesto que no pretendemos resumir en estos momentos todos los aspectos que conforman dicha analítica, su peculiaridad y sus razones, para ello remitimos a los interesados a consultar directamente la primera parte de *Ser y Tiempo*, sólo nos interesa señalar por el momento que lo que aquí es mentado como el ser lógico del ser humano es en realidad su ser mismo, y que, por tanto, el ser estético, entendido con *independencia* de él, no es ni puede ser su condición de posibilidad —aunque quizás sí, de cierto modo, su fundamento. Veremos a qué nos

¹⁷⁹ Y esto es lo que hace incomprendible el planteamiento decisionista de *Ser y Tiempo*, es decir, la búsqueda del ser auténtico del Dasein más allá o sobre su propia condición mundana.

¹⁸⁰ "Existenciarios", de acuerdo con la conocida traducción de José Gaos, México, FCE, 2005. Para más del sentido específico de este término, véase también la entrada correspondiente en: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, de Jesús Adrián Escudero.

referimos con esto—. ¿Es entonces el ser lógico la condición de posibilidad y el fundamento del ser estético?

En tanto que φωνή σημαντική el logos es un modo de ser que descubre y si bien como tal necesita que las cosas mismas, de alguna manera, le salgan al encuentro, éste —el encuentro entre ambos— no se llevaría a cabo si el ser humano no co-respondiera a esa interpelación. Por ello se dice que la génesis de la palabra —porque las palabras tienen todas una génesis, esto en el sentido de que no son innatas como lo son ciertas ideas para Descartes, de acuerdo a lo que precisamos antes— no se produce a partir del ser fisiológico del hombre, sino a partir de su propia existencia, cuyo modo de ser es ya, como dijimos, el hablar mismo. "El lenguaje es el ser del hombre mismo y su llegar a ser". Por eso, la palabra como un todo no se obtuvo (*ist geshöpft*¹⁸¹) del contacto (*Erfahrung*) primario y original con la cosa (*Sach*¹⁸²), sino a partir de las presuposiciones y aspectos más inmediatos de las cosas (*Dinge*), esto quiere decir que el origen de las palabras no es φύσει, por naturaleza, pero tampoco es teórico. "Un λόγος existe cuando el hablar es un hablar con el mundo existente. Hablar es un ser con el mundo; es algo originario y se da antes que los juicios". Por tanto, el ser lógico tampoco es la condición de posibilidad del ser estético —aunque quizás sí su fundamento, pero hay que ver primero en qué sentido esto es posible—.

El hablar, el ser lógico del ser humano, es auténticamente fenómeno-lógico, es decir, estético y lógico, fundado sobre la reciprocidad entre el ser lógico y el ser estético del ser humano y la relación entre sus ámbitos respectivos. "La palabra originaria era un nombrar, pero no el nombrar de un mero nombre; más bien, el dirigirse con el habla a algo que se encuentra en el

¹⁸¹ Como en pocos casos, en éste la traducción castellana de Juan José García Norro, que por lo demás es muy lograda, que traduce este verbo por el reflexivo "se crea" comete una falta grave que amenaza la posibilidad de comprensión del sentido del pasaje. En primer lugar resulta incomprensible la traducción en tiempo presente, ya que el verbo se encuentra en tiempo perfecto. "Crear" no es una traducción del todo extraña al sentido del verbo alemán, ya que el sustantivo "Schöpfer" significa creador, aunque el significado más común del verbo "schöpfen" sería "sacar". Nosotros hemos optado por traducirlo por "obtuvo" correspondiendo con el tiempo pretérito castellano el tiempo perfecto alemán, ya que, como resulta claro, la oración completa se inserta en un contexto en el que se está hablando acerca de la génesis de las palabras que obliga a mantener el tiempo pasado para comprender su sentido, además con esta alternativa intentamos también quitar el sentido activo que sugiere el verbo crear, ya que éste no tiene sentido por el contexto, lo que se intenta poner de manifiesto en todo el párrafo es la diferencia entre lo que es por naturaleza (φύσει) y lo que es, como las palabras, a partir de la existencia específica de los seres humanos. Por eso también ofrecemos una alternativa a la traducción de García Norro de "Erfahrung" por "experiencia" ya que, atendiendo nuevamente al contexto de la oración, lo que el filósofo parece pretender al utilizar este sustantivo es señalar un tipo de relación con las cosas estrictamente φύσει y en ese caso Erfahrung contrastaría por completo con Erlebnis "vivencia" y también, por tanto, con experiencia, como un tipo de relación con las cosas determinado por el modo de ser específico del ser humano *qua* hablante. Einführung..., p. 16.

¹⁸² En este caso Heidegger utiliza la diferencia entre *Sache* y *Ding* para diferenciar las cosas como asunto teórico (*Sache*) de las cosas percibidas por medio de los sentidos (*Dinge*). Para este momento todavía no había desarrollado esta diferencia en todo su potencial.

mundo, tal (y) como se lo encuentra". Por ello en *Ser y Tiempo*¹⁸³ dice Heidegger acerca de la relación entre estos dos términos, tras analizarlos como parte de la tarea de fundamentar el concepto de fenomenología utilizado en dicha obra, que: «si nos representamos concretamente lo que se ha alcanzado en la interpretación de los términos "fenómeno" y "logos", saltará a la vista la íntima relación que hay entre las cosas a las que estos términos se refieren». Éste es el sentido de la *reciprocidad fundamental* que hay entre estos dos modos de ser del ser humano o el que uno y otro se fundamenten mutuamente, sin que por ello uno sea necesariamente anterior y condición de posibilidad del otro. Sin embargo, resultaría errado pensar que por esto la relación entre el ser lógico y el ser estético del ser humano y sus ámbitos respectivos resulta sencilla en sí misma y en sus posibilidades de ser comprendida. Por eso, de acuerdo con el filósofo alemán, estas relaciones se deciden en un "tercer nivel" que llama, siguiendo en ello a Aristóteles, "hermenéutica". ¿En qué consiste esta hermenéutica y cómo se relaciona con todo lo que hemos dicho anteriormente acerca de los fenómenos, del logos y del carácter ontológico de la investigación fenomenológica?

Como dice Heidegger en *Ser y Tiempo*, el hecho de que salte inmediatamente a la vista la íntima relación que hay entre las cosas a las que los términos fenómeno y logos se refieren aclara también de inmediato el carácter ontológico, en los dos sentidos que hemos señalado antes, de lo propio del logos con relación a lo propio de los fenómenos —a pesar de que en esta breve caracterización del logos nada se haya dicho acerca de su relación con aquello que hemos llamado "claridad", como condición de posibilidad de lo fenoménico y de su perceptibilidad—; a lo que se añade además otro aspecto fundamental, exclusivo de este modo de ser lógico del ser humano: la autointerpretación de la existencia, que es el punto de partida de este carácter ontológico de la investigación —y de aquello que el logos tiene que ver con la "claridad"—.

Entonces, logos es la posibilidad y modo de ser específico del ser humano, aquello que le permite existir, es decir, estar en y entrar en trato con el mundo y por eso mismo lo que le posibilita tener "conciencia" de ello: del mostrarse de los entes que conforman el mundo y de su propio modo de ser que co-responde a este mostrarse. El ser humano "habla tan pronto como algo así como un mundo se le *descubre* como algo de lo que ocuparse y en él 'a él', se le descubre él a sí mismo". Por tanto, lo que caracteriza al logos así entendido y lo diferencia de cualquier otra forma de sonido es su posibilidad de mostrar, o mejor dicho todavía, de atender a aquello que se muestra, aquello que le sale al encuentro. A este carácter Aristóteles lo llama fantasía (φαντασία).

¹⁸³Ed. cit., p. 54.

Así como los ἴδια, κοινά y συμβεβηκότα constituyen las clases en el que el ente en su modo de ser fenoménico es percibido por el modo de ser estético, la φαντασία constituye aquella en que el mismo ente como fenómeno es captado por el logos. Ahora bien, ¿qué tipo de trato es el que se abre a partir de este carácter fantástico del lenguaje? Evidentemente un trato comprensivo, por ello se dice que en virtud de la fantasía un sonido adquiere significado (σημαντική). La interpretación de este significado determinado por el modo de ser mostrativo del decir y por su atención a aquello que le sale al encuentro, es decir, el modo de ser fenoménico de lo ente, es a lo que tanto Aristóteles, como Heidegger, siguiéndolo de cerca, llaman "hermenéutica".

Intentar entender esta hermenéutica a partir de nuestra comprensión actual de lo que significa este término, esto es, como una teoría de la interpretación y/o una metodología interpretativa sería un grave error, porque entendida de esta manera la hermenéutica pierde su carácter eminente y primariamente ontológico. La interpretación de la hermenéutica heideggeriana no es una interpretación sobre el sentido que las palabras tienen (guardan, generan, crean...) entre sí, sino del sentido que se *genera* (de génesis) a partir de la relación entre los modos del habla (los modos del decir) y los de la percepción (las clases del percibir) y sus "objetos" respectivos¹⁸⁴. ¿Cómo es, entonces, que éstos se relacionan entre sí?

Decíamos que, en virtud de la fantasía (φαντασία) un sonido se transforma en voz, pues adquiere significado y logos quiere decir: voz que significa. Con relación al logos, fantasía quiere decir básicamente: mostrar. En virtud de su carácter fantástico el logos se caracteriza como λέγεινάποφαντικός (decir mostrativo)¹⁸⁵. Evidentemente, éste es el modo del decir que más inmediatamente tiene que ver con los ámbitos de la percepción del modo de ser estético y sus "objetos" respectivos y por tanto con el modo de ser fenoménico del ente —aunque cabe aclarar que no es el único, pero, dado que el filósofo alemán no se detiene en su caracterización en ningún otro debemos hacer lo que antes hicimos con los κοινά, es decir, esperar hasta que haya mayores elementos para su consideración—. Por ello el decir mostrativo es el único en el "que

¹⁸⁴ A esto es precisamente a lo que se refiere Heidegger cuando dice que toda palabra tiene una génesis.

¹⁸⁵ No todo decir es mostrativo, sólo el decir apofántico, y sólo éste puede ser verdadero y/o falso, pero en la medida en que todo decir depende de alguna medida de la des-ocultación, es decir, de la verdad, ¿en qué se diferencia, entonces, este decir apofántico de los demás? En que sólo este decir tiene la pretensión y la posibilidad de mostrar y percibir al ente en tanto que tal ente, los demás modos del decir también pueden mostrar y percibir algo del ente, pero no al ente mismo en tanto que tal ente, por eso éstos no pueden ser verdaderos ni falsos. No obstante, como puede deducirse fácilmente de lo dicho, en la medida en que todos los modos del decir están relacionados entre sí, particularmente con el modo apofántico, éstos bien pueden servir de "apoyo" para mostrar y percibir al ente, pero sin sustituirlo —al decir apofántico—, es decir, sin ser por sí mismos verdaderos y/o falsos con independencia del decir mostrativo, como pretenden aquellos que cuestionan el carácter ontológico del lenguaje y apelan a un tipo de constatación de la validez de las proposiciones de carácter pragmático, como lo hace, por ejemplo, Habermas, esto es: la verdad o falsedad de una proposición nunca puede reconocerse de manera pragmática.

tiene lugar algo así como un ἀληθεύειν", y por ello también sólo de éste se puede decir que es verdadero (ἀληθεύειν) y/o falso (ψεύδεσθαι). Sin embargo, si intentásemos entender esta posibilidad de ser del decir mostrativo a partir de lo que normalmente comprendemos por "verdadero" y "falso" no lograríamos captar su sentido, pues el ser ἀληθεύειν o ψεύδεσθαι requiere ya, como condición de posibilidad, alo ἀληθες mismo, es decir, al ente des-cubierto, al ente en su modo de ser fenoménico —lo que confirma el carácter fenómeno-lógico de todos los modos del decir—. El ser ἀληθεύειν del decir mostrativo significa: aquel decir en el que se ofrece al ente como no encubierto, esto es, como tal ente; mientras que en el decir ψεύδεσθαι también se ofrece al ente des-cubierto, pero de tal manera que en dicho ofrecimiento algo (del ente mismo) sea fingido, es decir, no se dé, como en el caso anterior, al ente mismo en tanto que tal ente¹⁸⁶.

De tal manera que, de acuerdo con la pregunta por el estado de la investigación fenomenológica determinado por el trabajo de Husserl, y en particular por aquella que se cuestionaba por el tránsito del sentido del término fenómeno, de designar un modo de ser del ente mismo a designar los objetos de la conciencia, podemos decir que la situación fundamental que da paso a esta transformación es aquella que ocurre en la malinterpretación, o mejor dicho todavía, en la falta de comprensión de la situación hermenéutica que hace incapaz de reconocer mediante el habla el modo de ser fenoménico de lo ente y, por lo mismo, las posibilidades y el modo de ser propio del ser humano en tanto que existente (lógico-estético)¹⁸⁷.

El λογός, que lleva consigo la posibilidad fundamental del error, hace que todo percibir esté en peligro de equivocarse en la medida en que está dominado por el lenguaje. Esto quiere decir que los φαινόμενα son, en tanto que existentes en el mundo..., aquello respecto de lo cual el hombre se equivoca con frecuencia, o sea, aquello que se presenta a sí mismo de entrada de forma tan directa es ahora algo que sólo aparece así, que *parece*. No es casual que para Aristóteles, para el que φαινόμενα designa lo existente mismo como fundamento para una investigación posterior, pueda querer decir también lo sólo así aparente (φαινόμενον ἀγαθόν). Esta *transformación del significado* de la palabra

¹⁸⁶ Heidegger llegó a una comprensión más elaborada de estas relaciones casi veinte años después de la obra de la cual nos ocupamos ahora, en su *Parménides*, así que remitimos al interesado en profundizar en las mismas a ella, cuya traducción castellana corrió a cargo de Carlos Masmela, Madrid, Akal, 2005.

¹⁸⁷ Es decir, si el ser humano sólo puede reconocerse propiamente a sí mismo a partir del trato que mantiene con el mundo, resulta evidente que si dicho trato es oscuro, borroso u, al menos, opaco también lo será el auto-reconocimiento y la auto-comprensión que surgen de éste.

φαινόμενον, que primero quiere decir: lo existente que se muestra a sí mismo, y después lo que es sólo aparente, propiamente no existente, esta transformación del significado, en la medida en que está en la esfera del trato con el mundo, alude al hecho fundamental de que en la existencia misma está entrelazado de un modo fundamental el error y el engaño y no ocurren en el mundo sólo como propiedades malas que deben ser superadas¹⁸⁸.

La situación hermenéutica está comprendida y determinada por el estado de la relación entre logos y fenómeno. Al principio de la cita dice el filósofo: "ese logos, el cual trae consigo (*bei sich trägt*) la posibilidad fundamental del engaño (*Täuschens*), hace que todo percibir (*Vernehmen*) esté en peligro de equivocarse en la medida en que ha sido dominado (*wird beherrscht*¹⁸⁹) por el lenguaje¹⁹⁰. Es decir, de acuerdo con esto, la razón principal de la transformación del sentido del término fenómeno se da cuando se rompe el equilibrio fenómeno-lógico basado en la percepción y el lenguaje, cuando la percepción (el modo de ser estético) es dominada por el lenguaje (por el modo de ser lógico); lo que equivale, de acuerdo a su carácter fundamental, a un desequilibrio ontológico. Por ello decíamos que sólo era posible reconocer los diferentes aspectos de esta transformación a la luz de la relación entre uno y otro ámbitos respectivos del fenómeno y del logos, y mediante la comprensión del carácter ontológico de la investigación hermenéutico-fenomenológica. Y hablando de esto y retomando las preguntas que quedaron pendientes, ¿qué nos dice todo esto, además de lo relativo a esta transformación, acerca de lo propio de la ontología y de su fundamentación?

Recordemos que acerca de los ἴδιαῖσθητα se dice que tienen el carácter de ser siempre verdaderos (ἀεὶ ἀληθές). De manera análoga, tenemos al decir mostrativo que en su descubrimiento tiene la posibilidad de ser ἀληθεύειν. Pero no olvidemos que en dicho descubrimiento el decir mostrativo tiene también la posibilidad originaria de ser ψεύδεσθαι. Ahora, respecto de la perceptibilidad de lo κατὰ συμβεβηκός se ha dicho que el error es posible e incluso la regla general. ¿Es ésta, entonces, la determinación de las relaciones entre el modo del decir mostrativo y el modo de ser estético y sus ámbitos respectivos, es decir, el decir mostrativo sólo es verdadero cuando des-cubre un ἴδιον y es falso cuando des-cubre a los συμβεβηκότα? Antes de

¹⁸⁸ Heidegger, *Introducción...*, p. 55.

¹⁸⁹ Heidegger utiliza aquí el pasivo y la traducción en activo "está dominado" que propone García Norro amenaza la comprensión del sentido del texto, pues, con ello, tal parecería que la percepción *está* siempre o al menos normalmente dominada por el lenguaje, pero, como hemos visto, esto no es así. Sólo mediante un desajuste en la relación entre lo propio del lenguaje con lo propio de los fenómenos, en el que el primero comienza a dominar sobre lo segundo, es que se ve amenazada la percepción en su totalidad.

¹⁹⁰ Heidegger, *Einführung...*, p. 38.

decidirnos por esta opción, a primera vista muy sensata, debemos detenernos en la dilucidación de un par de cosas.

En la meditación acerca del sentido del concepto de fenómeno, en particular, en la caracterización de los modos del percibir, se dijo también que ἴδια αἴσθητα quiere decir: percibir las cosas en sentido estricto, mientras que lo κατὰ συμβεβηκός es igual a percibir de tal modo que algo co-existe ahí originariamente de antemano y que la expresión φαίνεσθαι designa ya lo percibido de esta manera. Preguntamos entonces si la percepción de los ἴδια suponía la percepción de los συμβεβηκότα y de los κοινά y que si no era así qué podía significar percibir las cosas en sentido estricto, pues lo que las cosas muestran de sí mismas en su modo de ser fenoménico es precisamente lo que constituye a estas tres clases. Preguntamos ahora nuevamente a la luz de lo alcanzado, ¿qué son los ἴδια, tal que se dice de su percepción que es igual a percibir las cosas en sentido estricto, pero que, además, se diferencian de las otras características perceptibles que junto con ellos conforman lo que el ente muestra de sí mismo en su modo de ser fenoménico?

Para referirse a algo de semejantes características, en su ontología Aristóteles utiliza el término οὐσία, que de acuerdo con el propio estagirita tiene distintos significados. Necesitamos, pues, detenernos en la consideración de esos distintos significados para intentar clarificar cuál puede ser la relación entre los ἴδια αἴσθητα y la οὐσία.

El nombre de οὐσία se aplica: primero "a los cuerpos simples, como la Tierra, el Fuego, el Agua y todas las cosas semejantes...". [Aristóteles] da enseguida la razón de este uso diciendo que "todas estas cosas se llaman οὐσία porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas". Este razonamiento es de carácter lógico. Podemos trasladarlo al terreno ontológico. "Predicarse de otro" equivale entonces "a no tener ser independiente", y "no predicarse de otro", a "tener ser independiente". Por tanto, en este primer sentido, se llaman οὐσίαι las cosas que tienen ser independiente. No se llaman así porque otras cosas no tengan ser independiente, sino porque ellas sí lo tienen. Las que no lo tienen no son οὐσίαι; necesitan de una οὐσία como soporte o sostén de su ser dependiente...¹⁹¹

¹⁹¹ Más adelante veremos las dificultades que supone pensar a las condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad en relación con la οὐσία, específicamente el tiempo, en el análisis que hace Heidegger del tratado aristotélico del tiempo en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

En el *segundo sentido* se llama οὐσία "lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal". El alma, que es inmanente al cuerpo animado en cuanto animado, es para él causa del ser; no del "ser cuerpo", pero sí del "ser animado"...

En un *tercer sentido* se llaman οὐσία "cuantas partes inmanentes hay en tales cosas (Arist. se refiere a los "cuerpos simples", mencionados y ejemplificados al hablar del primer sentido) limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo... Este tercer sentido se acerca mucho al que Zubiri¹⁹² atribuye a *essencia*. [Es decir]... "las notas... que no pueden... faltar a una cosa real sin que ésta deje... de ser lo que es."... El *cuarto sentido* es el que comprende el τὸ τί ἦν εἶναι¹⁹³...

Aristóteles parece reducir a dos los cuatro sentidos antedichos: "Así, pues, resulta que οὐσία se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma (μορφή) y la especie (εἶδος)". Según estas palabras..., el Filósofo parece reducir los tres últimos sentidos a uno solo: la causa de ser de algo, inmanente en aquello de cuyo ser es causa¹⁹⁴.

Como filólogo y traductor, a Valentín García Yebra —a quien debemos este resumen— le interesa sobre todo encontrar la mejor opción para traducir este concepto aristotélico, para lo que, contrasta lo obtenido mediante este análisis con la afirmación de Zubiri, según la cual, la mejor traducción de οὐσία sería "sustancia". «Zubiri niega que οὐσία signifique *essentia*. Según él, cuando Aristóteles usó οὐσία como término técnico, no quiso significar esencia, sino sustancia; y la razón que sea "sustancia" y no "esencia" la traducción de οὐσία es que "para el propio Aristóteles la οὐσία... es sobre todo y en primera línea el ὑποκείμενον, el sujeto, lo substantive"¹⁹⁵. Como, por lo demás, se hace evidente tras esta caracterización, el filólogo español señala que difícilmente podría sostenerse la afirmación de su coterráneo filósofo, por ello añade al final de la misma:

es, pues, evidente que, aun admitiendo la identidad de ὑποκείμενον y *substantia*, la οὐσία, para Aristóteles, no se identifica con *substantia*. Éste sería, en todo caso, uno de los

¹⁹² García Yebra cita *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 17.

¹⁹³ Que es el que García Yebra traduce por esencia.

¹⁹⁴ García Yebra, Valentín, Prólogo, en: Aristóteles, *Metafísica* (ed. trilingüe), Madrid, Gredos, 2012, pp. XXXV–XXXVI.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. XXXIV–XXXV.

sentidos de οὐσία. Pero incluso en este sentido οὐσία podría traducirse por "esencia", porque la *essentia* es, en definitiva, el último sujeto de predicación de las demás categorías. Todo lo que en algo no es su esencia puede considerarse como *añadido a*, como *accidente* de esta esencia. Y la esencia es el último sujeto de predicación de sus accidentes. Por tanto, aun en el sentido de "sujeto de predicación" —que no se identifica con el de "substancia": el primero es un concepto lógico, y el segundo, un concepto ontológico—, οὐσία se traduciría bien por "esencia"¹⁹⁶.

Sin embargo, a pesar de esto, en su traducción de la *Metafísica*, García Yebra se inclina por mantener la traducción de οὐσία por substancia.

Yo he vacilado largamente entre ambos términos. Al principio, me inclinaba por *esencia*; pero, al fin, me decidí por *substancia*. Y esto, por dos razones. En primer lugar, porque en el uso lingüístico impera una especie de democracia inorgánica, que impone el gusto de la mayoría; y... la gran mayoría de los traductores, antiguos y modernos, traducen οὐσία por substancia... En segundo término, si empleaba *esencia* para traducir οὐσία, se hacía más difícil la traducción de τί ἐστὶ y τὸ τί ἦν εἶναι...

Creo que, de manera muy resumida, puede decirse que el sentido fundamental de τὸ τί ἦν εἶναι es el de lo que podríamos llamar "concepto esencial", es decir, la esencia considerada en abstracto, con anterioridad lógica frente a la cosa constituida por tal esencia; en otras palabras, es el contenido abstracto de la definición. En cambio, el sentido básico de τί ἐστὶ es el de la "esencia real", en cuanto es inmanente en la cosa y la constituye¹⁹⁷.

Regresando ahora a lo nuestro, a partir de esta breve exposición del filólogo español en torno a los diferentes sentidos de οὐσία y sus diferentes posibilidades de traducción, podemos apreciar inmediatamente cómo es precisamente a estas οὐσίαι a lo que se refieren los ἴδια ἄσθητα con relación a la perceptibilidad del modo de ser fenoménico del ente al decir de ellos que son iguales a percibir las cosas mismas en sentido estricto, ya sea en el sentido de *ser una cosa en y por sí misma*, como los diferentes elementos; o aquello que es lo más propio de una

¹⁹⁶*Ibid.*, pp. XXXVI–XXXVII.

¹⁹⁷*Ibid.*, pp. XXXVII–XXXVIII.

cosa, ya sea su substrato o aquello con lo que ésta se identifica (como su aspecto, μορφή, o su forma y modo de ser, εἶδος). En ambos casos esto tiene que ver con la comprensión tradicional de la οὐσία como substancia, es decir, con la creencia en la posibilidad de las οὐσίαι de ser independientes.

Correlativa a esta comprensión de la οὐσία, tenemos la comprensión de los συμβεβηκότα como —y es algo que el propio García Yebra subraya— algo *añadido a*, como *accidentes* de la οὐσία. Y esto es algo plenamente justificado dentro del contexto de la ontología aristotélica en la que como vimos recientemente fenómeno significa, además de un modo de ser del ente mismo, lo que simplemente parece, la ilusión, el error (φαινόμενον ἀγαθόν); pues de lo contrario no tendría sentido el que para el estagirita φαίνεσθαι significara ya lo percibido κατὰ συμβεβηκός. Sin embargo, más allá de esta ontología, aunque sugerido por la misma, de acuerdo con lo que Heidegger afirma acerca del carácter de los συμβεβηκότα y del sentido del término fenómeno antes de su transformación, vemos inmediatamente que esta solución no satisface al ámbito de la pregunta que planteamos arriba ya que, como hemos dicho reiteradamente, lo percibido κατὰ συμβεβηκός es parte indisociable, junto con los ἴδια y los κοινά, del ser fenoménico del ente y, por lo tanto, del entemismo, si es que, como afirma el filósofo, en verdad τὰ φαινόμενα es lo mismo que τὰ ὄντα. Entonces, nuevamente, ¿en qué se diferencian los συμβεβηκότα de los ἴδια con relación a la entidad del ente y su perceptibilidad como fenómeno? Es decir, ¿en qué se diferencian los συμβεβηκότα de las οὐσίαι y en qué sentido se puede decir, a la luz de esta diferencia, que lo percibido κατὰ συμβεβηκός conduce a error?

En este caso hay que regresar al ámbito en el que fue planteada esta pregunta por última vez, es decir, el de la relación entre los modos del decir y de la percepción y sus "objetos" respectivos, particularmente lo que se dijo acerca del decir mostrativo y sus condiciones de ser verdadero o falso. Además, intentar clarificar el sentido del concepto οὐσία a la luz de la relación entre la percepción y el lenguaje se revela como lo más conveniente, si consideramos que el mismo se refiere también y respectivamente a un ámbito del lenguaje, por ello se dice de él que es una κατηγορία, es decir, un modo de predicación respecto del ente.

Contrario a lo que parecía en un principio, ni el ser verdadero del decir mostrativo tiene que ver con su posibilidad de alcanzar únicamente a los ἴδια, ni el ser falso con alcanzar sólo a los συμβεβηκότα, ya que el ser verdadero del decir mostrativo significa ofrecer al ente como no encubierto, es decir, reconocer al ser fenoménico del ente, que está indisociablemente constituido no sólo por los ἴδια, sino también por los συμβεβηκότα y por los κοινά; mientras que ser falso

significa también ofrecer al ente des-cubierto, es decir, al ser fenoménico del ente, pero de tal manera que en dicho ofrecimiento algo del ente mismo, esto es, algo relativo a los ἴδια, los συμβεβηκότα y/o los κοινά y su relación, sea fingido, es decir, no aparezca como lo que es.

Como veíamos, en su trabajo, García Yebra se debate entre la posibilidad de traducir οὐσία por substancia, de acuerdo con la tradición y con ciertas características del concepto mismo, o por esencia, que al propio filólogo le parece lo más adecuado; sin embargo, por motivos hasta cierto punto pragmáticos (no llevar la contra a la tradición y por conveniencia) decide traducir este término por substancia y reservar esencia para la traducción de τὸ τί ἦν εἶναι y τί ἐστίν, para lo cual ofrece una explicación breve pero concisa, a la que, no obstante, le falta algo muy importante, a saber, una aclaración en torno al hecho de que uno de los cuatro sentidos de οὐσία es precisamente el de τὸ τί ἦν εἶναι. ¿Qué pasa en este caso con la relación entre "substancia" y "esencia" como posibilidades de traducción de οὐσία? Para intentar responder a esta pregunta debemos antes detenernos un poco más en la consideración de este concepto.

¿Qué hay, pues, con él y por qué suscita tantas dificultades? Con lo dicho hasta el momento sólo alcanzamos a comprender —al menos eso esperamos— por qué οὐσία es aquello que de los ἴδια αἰσθητά se puede decir que re-presenta las cosas percibidas en sentido estricto, sin embargo, a pesar de ello no logramos descubrir en qué consiste su diferencia respecto de los συμβεβηκότα, al menos no de acuerdo a como Heidegger lo propone. Así que debemos intentar ahondar un poco más en lo propio de este concepto para ver si de esa manera logramos alcanzar las distinciones que estamos buscando.

En el Prólogo a la primera edición de su traducción de la *Metafísica*¹⁹⁸, García Yebra afirma que, a diferencia de lo que muchos creen, entre ellos el mismo Zubiri, cuya afirmación suscita esta aclaración, «el abstracto griego οὐσίαν se forma sobre el participio femenino οὔσα, sino sobre el tema del participio general, οντ-», y da varias razones de carácter filológico para sustentar esta afirmación. Ahora, más allá de la precisión filológica, de importancia por sí misma, lo que a nosotros nos interesa de esta observación es que reafirma —incluso en cualquiera de ambos casos— la íntima relación que el término οὐσία guarda con lo que es, con los entes, τὰ ὄντα, y por tanto con su modo de ser fenoménico, con los fenómenos, τὰ φαινόμενα. ¿Qué tiene que ver, entonces, la οὐσία con el modo de ser fenoménico de los entes? ¿Cuál es, pues, la relación entre la οὐσία y los fenómenos?

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. XXXIV.

Heidegger dice que ser fenómeno equivale a ser lo que es, por ello afirma que "τὰ φαινόμενα pueden ser sustituido por τὰ ὄντα". ¿Qué significa realmente esto, es decir, cuál es el fundamento de esta sustituibilidad o mejor dicho todavía, cuál es el fundamento de la identificación entre τὰ φαινόμενα y τὰ ὄντα? Fenómeno significa un modo de ser del ente mismo, en el que éste se muestra a sí mismo como existente, ¿cómo se muestra a sí mismo el ente en su modo de ser fenoménico como existente? Mediante el estar presente, mediante su presencia. El fundamento de *lo que es* es, por tanto, el estar presente, esa es la diferencia fundamental entre ser (εἶναι) y ente (τὸ ὄν), lo que *es*, lo que *está* presente. Resumiendo, la presencia es el fundamento de ser del ente y por tanto de su modo de ser fenoménico, por ello, en última instancia, fenómeno y ente *son* lo mismo (porque *son*), pues se fundan sobre su posibilidad de *estar* presentes.

Por otro lado, de acuerdo con el filólogo español, que sigue en ello al estagirita, los tres últimos sentidos, arriba analizados, del concepto οὐσία se pueden reducir a uno solo: "la causa de ser de algo, inmanente en aquello de cuyo ser es la causa". A lo largo de este último apartado hemos visto la necesidad de repensar el sentido en el que algo es mentado como causa y en este caso es de vital importancia preguntar: ¿en qué sentido la οὐσία es causa del ser de algo, inmanente en aquello de lo cual es causa de ser? ¿De qué es, pues, causa la οὐσία, es decir, qué es ese algo de lo cual la οὐσία es causa de su ser y cómo y por qué es inmanente a ello?

Por un lado se encuentran las opciones tradicionales, sobre las que se funda la comprensión de la οὐσία como substancia, que apuntan, en el espíritu del primer sentido, a la posibilidad de independencia del ser de la οὐσία, esto es, de comprender a la οὐσία como aquello que puede subsistir o al menos persistir en su ser con independencia de aquello que se supone sólo se le añade, de aquello que sólo son accidentes suyos, esto es, los συμβεβηκότα. Aristóteles pone ejemplo del alma en el cuerpo animado, pero también podemos pensar, como sugiere en el primer sentido, en los elementos, que conforman la materia (ὑλη), o en el aspecto (μορφή), la *forma* y la *definición* (εἶδος), todo lo cual siempre ha suscitado la duda acerca de cómo se supone exactamente puede subsistir o permanecer siendo lo que es independiente de aquello que en contraste no es pensado como οὐσία.

Independientemente de estas opciones tradicionales, podemos intentar pensar también a la οὐσία a partir de esta última definición y de su relación con aquello que hemos dicho acerca de los fenómenos. ¿Qué significa "causa de ser de algo"? Aquello mediante lo cual ese "algo" es. Ese "algo" es por tanto "algo ente". Ahora bien, ¿la οὐσία es el *ser* en el sentido de la diferencia entre

ser y ente, es decir, en el sentido de εἶναι? Imposible, pues para ser "causa de ser" la οὐσία *deber* ser inmanente a aquello de lo cual es causa de ser, es decir, la οὐσία *es* y por tanto es distinta del ser. Por ello, de acuerdo con la interpretación de García Yebra —que comentaremos más adelante—, para Aristóteles la οὐσία es un ente: «[en] el capítulo 7 del libro V de la *Metafísica* [Aristóteles] comienza diciendo: Τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καθ' αὐτό. Hay, pues, un "ente accidental" y otro que es "ente por sí". La οὐσία sólo puede equivaler a este segundo tipo de ente»¹⁹⁹.

Ahora, si la οὐσία no es "causa de ser" del ente en el sentido en el que lo es el ser, ¿en qué sentido es, entonces, la οὐσία "causa de ser" del ente? Evidentemente en el sentido de la posibilidad del estar presente. La οὐσία es por tanto la causa de ser del ente en tanto que fenómeno. Por ello, como reconoció el propio García Yebra, no hay mejor posibilidad de comprender a la οὐσία sino como esencia, en el sentido de ser aquello que posibilita la presencia de lo ente, pero no como aquello que está antes que (pre-), sino en el sentido de, siendo junto con, ser la posibilidad del ser y de su perceptibilidad: el pre-sentir y por ello es también la posibilidad del tarto lógico, esto es, la definición, entendida como el reconocimiento del modo de ser del ente en tanto que fenómeno.

Si la οὐσία es entonces la condición inmanente de posibilidad del ser fenoménico del ente, es decir, del mostrarse a sí mismo el ente como estando presente, ¿qué es, entonces, lo percibido κατὰ συμβεβηκός con relación a esta comprensión?

Decir que tanto la οὐσία como lo κατὰ συμβεβηκός son entes, de acuerdo con la interpretación de García Yebra del pasaje del capítulo 7 del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles, puede significar de hecho dos cosas distintas: por un lado, que cada uno —οὐσία y κατὰ συμβεβηκός— es un ente, independiente el uno del otro —y de los κοινά—. Esta comprensión genera una dificultad evidente, a saber, ¿qué es precisamente aquello que se genera a partir de su conjunción? ¿Un ente o una multiplicidad de entes? Por otro lado, y mucho menos complicado, resulta comprender a la οὐσία, lo κατὰ συμβεβηκός y los κοινά como partes constitutivas e indisolubles de la entidad²⁰⁰ de lo ente, y en este sentido nada tiene de extraño decir de cada uno de ellos que es (τὸ ὄν), ya que, en tanto que conforman parte de lo que es, ellos mismos son también.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. XLVII.

²⁰⁰ De hecho, en el Prólogo a la segunda edición de su traducción de la *Metafísica* (pp. XLVI–XLVII), al que pertenece esta observación, García Yebra analiza la reciente tendencia de traducir οὐσία por entidad, algo que, por ejemplo, hace su compatriota y colega Tomás Calvo Martínez en su traducción, a la cual ya nos hemos remitido antes.

Sólo a partir de esta comprensión cobra sentido lo que se dice acerca de lo percibido *κατὰ συμβεβηκός*, en contraste con lo que se dice acerca de los *ἴδια αἴσθητα*, esto es: "que es igual a percibir de tal modo que algo co-existe ahí originariamente de antemano". Los *συμβεβηκότα* co-existen originariamente de antemano en lo ente junto con las *οὐσίαι* y los *κοινά*. ¿En qué sentido, entonces, "respecto de la perceptibilidad de un *κατὰ συμβεβηκός*, el error es posible e, incluso, la regla general? Para comprender esta posibilidad fundamental debemos volver a considerar, a la luz de lo obtenido, la relación de la perceptibilidad con el *logos*.

Decíamos que la posibilidad de ser verdadero del decir mostrativo consiste en reconocer al ente des-cubierto, esto es, al ente como fenómeno, como tal ente; lo que significa poder reconocer lo propio de su entidad, esto es, aquello que la conforma, es decir, su esencia y lo que co-existe *ahí y así* de antemano con ella originariamente. Mientras que la falsedad también radica en el relacionarse con el ente des-cubierto, pero sin reconocerlo como tal ente, esto es, que algo del mismo ente, de su entidad, sea fingido, es decir, no aparezca, o mejor dicho, que la percepción de su aparición no sea interpretada como aquello que es el ente mismo. El ser falso del decir mostrativo, así como la posibilidad de error de la perceptibilidad de lo *κατὰ συμβεβηκός* se funda sobre la incapacidad de *interpretar* mediante el lenguaje esta *diferencia*. Reconocer la esencia, en tanto que tal esencia de tal ente, quiere decir por tanto lograr comprender al ente como siendo ese ente particular, pues es aquello sobre lo que se funda su posibilidad de estar presente, y sólo por ello cobra sentido decir acerca de los *ἴδια αἴσθητα* que son iguales a percibir a las cosas, es decir, a los entes, en sentido estricto; y sólo a partir de esta *comprensión* (la de la interpretación hermenéutica, cuyo carácter primario es ontológico) es posible reconocer a lo percibido *κατὰ συμβεβηκός* como aquello que, junto con la esencia, pero sin ser lo mismo que ella, conforma la entidad —además de los *κοινά*— que hacen de cada ente ser él mismo y no otro diferente.

Al cuestionar la interpretación tradicional de la *οὐσία* como substancia y de los *συμβεβηκότα* como accidentes o atributos accidentales *de* la substancia²⁰¹, nuestra interpretación de la *οὐσία* como esencia, en tanto que condición inmanente de posibilidad de la presencia del ente y, por tanto, de su ser fenoménico, y de los *συμβεβηκότα* y los *κοινά* como características indisociables, es decir, no accidentales, de la entidad de lo ente y, por tanto, de dicho ser del ente como fenómeno, se contravienen dos importantes ideas tradicionalmente asociadas a la ontología, sobre todo de raigambre aristotélica, en tanto que estudio de lo que es, en tanto que

²⁰¹ Que, como señalaba García Yebra, goza hasta el día de hoy de una aceptación prácticamente generalizada, al menos entre los interesados en estos asuntos, aunque la misma se encuentra también a la base de sus críticos.

algo que es, basadas en esa comprensión canónica. La primera es la de que por medio de la sensibilidad, es decir, por medio de la αἴσθησις, sólo es posible conocer los atributos secundarios y accidentales de lo ente, pero no su substancia, idea que tiene consecuencias particularmente importantes dentro de la tradición aristotélica que asume a la sensibilidad como principio de todo conocimiento. La segunda, con resonancias más platónicas, esaquella según la cual, de haber alguna posibilidad de reconocer de cierto modo a la substancia, ya sea de manera sensible o, según la opinión mayoritaria, de manera inteligible, pues para esta mayoría la sustancia es algo que sólo compete a la inteligibilidad²⁰², esto significaría ya mismo conocer al ente en lo que verdaderamente es, es decir, de manera absoluta e indubitable, idea que tomó un nuevo sentido y nuevos bríos en el concepto hegeliano de verdad efectiva (*Wirllichkeit*²⁰³) y sus prosélitos contemporáneos.

Para precisar de qué manera nuestra interpretación contraviene a estas ideas y qué consecuencias se siguen de ello para el entendimiento de lo que constituye lo propio de la ontología, en tanto que estudio de lo ente, es necesario recordar ahora la precisión que hicimos en este sentido a la definición aristotélica al principio de nuestras dilucidaciones, aquella según la cual, la entidad responde a la pregunta por el qué de lo que es el ente, mientras que la esencia responde al cómo de su modo de ser, ya que para el entendimiento tradicional esta relación es, de cierta manera, inversa²⁰⁴.

De hecho, resulta sumamente comprensible porqué se cree que la οὐσία, entendida como substancia, responde más bien al qué de lo que es el ente, que al cómo de su modo de ser, sin embargo, cuando se piensa más detenidamente resulta evidente que esto es insostenible. Pongamos un ejemplo, cuando identifico algo como un algo determinado por medio de la percepción tanto sensible, como lógica y su interpretación, por ejemplo, un perro, parece evidente que esto, es decir, el perro, responde a la pregunta por el qué de lo percibido e interpretado, pero en realidad sólo es, como hemos dicho, el modo en que esa entidad se hace presente, reconozco a ese ente como *un* perro, *un* hombre, *una* idea, es en este sentido que la οὐσία, en tanto que κατηγορία, forma el primer elemento de lo que Aristóteles llama definición, es decir, aquello por medio de lo cual es posible reconocer algo como un algo determinado, esto es: su forma, su εἶδος, es decir, su modo de ser.

²⁰² Ya sea como categoría lógica o incluso como constitutivo real.

²⁰³ Que, dentro de su ontología idealista, se diferencia de la simple realidad *Realität*.

²⁰⁴ Como queda claro por la concepción de Zubiri que recoge García Yebra.

También es posible interpretar en este sentido y sin hacerle demasiada violencia la prescripción platónica acerca de que sólo es posible (re-)conocer lo que realmente es lo ente cuando se alcanza su ἰδέα. También y sólo de esta manera cobra sentido el que se diga acerca de la percepción de los ἴδια que equivale a percibir a las cosas mismas en sentido estricto. Se trata simplemente de las dos posibilidades fundamentales de comprender a la οὐσία, en tanto que esencia, en el sentido en el que, creemos, lo hemos explicado ya suficientemente, y que García Yebra describe en su interpretación de los términos τὸ τί ἦν εἶναι y τὸ τί ἐστὶ al traducirlos respectivamente por: "concepto esencial" y "esencia real", ambos términos describen los modos posibles de percibir a las οὐσίαι por medio de la sensibilidad y el lenguaje para su subsecuente interpretación. En resumen, podemos decir que: reconocer la esencia significa reconocer el modo de ser de un ente, esto es, reconocerlo como un ente determinado, entonces, ¿por qué la esencia, en tanto que condición inmanente de la presencia de lo ente, no puede responder a la pregunta por el qué de lo que dicho ente es?

Reconocer algo como un algo determinado no quiere decir reconocer *eso* algo como *ese* algo, para ello, además de la presencia, es necesario reconocer las otras características constitutivas que conforman la entidad y que con-forman precisamente lo que eso algo es como ese algo mismo. De acuerdo con nuestro ejemplo, el perro ya no sería sólo *un* perro, sino *ese* perro, que puedo distinguir de los demás no porque es un perro sino por aquellas otras características que con-forman de manera indisoluble, junto con la esencia, la totalidad de la entidad de cada ente particular, que lo diferencia de los demás. Ahora bien, que pueda ocuparme y tematizar las diferentes características constitutivas de lo ente no significa que se logre o se pueda llegar a lograr nunca un pleno conocimiento del mismo, incluso en un momento determinado²⁰⁵, primero, porque aunque el modo de la presencia sirve como base de todo trato pragmático²⁰⁶, es decir, como condición de posibilidad de toda ocupación con lo ente y por ello resulta innegable, no es *stricto sensu* uno, ya que se actualiza constantemente y, segundo, porque las otras características constitutivas de la entidad de lo ente que se descubren a través de su presencia resultan por sí mismas inconmensurables e indeterminables de antemano y del todo, pues ello responde no sólo a la propia historicidad de la aparición de lo ente, sino de su percepción y, por tanto, de su interpretación.

²⁰⁵ Es decir, intentando realizar, metodológicamente hablando, un corte sincrónico.

²⁰⁶ En este caso, debemos entender "pragmático" en el espíritu del πρᾶγμα griego que constituye la base del trato comprensible.

Con relación al problema de la fundamentación de la ciencia, en particular aquella propuesta por la fenomenología de Husserl, y de las críticas escépticas a las que dicha fundamentación intentaba responder, podemos plantear lo siguiente: que el conocimiento que tengamos del mundo o podamos llegar a tener no sea nunca absoluto e indubitable no significa en modo alguno que no esté suficientemente justificado y no sólo por su utilidad pragmática, de hecho, intentos de justificación semejantes (absoluta y pragmática) sólo parecen ir en detrimento de las propias características constitutivas de un conocimiento suficientemente fundamentado.

Como hemos dicho, esta interpretación contraviene dos ideas de la tradición filosófica occidental que a falta de la posibilidad de detenernos demasiado en su consideración, pues, como muchas otras de este campo tienen un rancio abolengo, vale la pena al menos mencionarlas. Estas ideas son, por un lado, la de que el conocimiento que parte de la sensibilidad sólo es capaz de alcanzar los atributos secundarios y accidentales de lo ente, mismos que, así entendidos, guardan una relación poco clara con aquello que la misma tradición entiende por substancia —como vimos anteriormente—; de tal manera que no resulta para nada raro que se plantee una limitación semejante a toda aproximación que comience con dichos atributos. De acuerdo con nuestra interpretación, esta idea es evidentemente insostenible por una sencilla razón, porque de ser cierta ni siquiera podría plantearse algo semejante a esos atributos, es decir, si en verdad fuésemos incapaces de reconocer en primerísimo lugar a la esencia de lo ente, y esto implica necesariamente su reconocimiento tanto sensitivo, como intelectual y hermenéutico, ni siquiera seríamos capaces de reconocer eso a lo que llamamos atributos accidentales y secundarios como características de un ente determinado²⁰⁷.

²⁰⁷ Si persistiéramos en ello, tendríamos que llevar hasta sus últimas consecuencias la idea humeana de las percepciones discontinuas y singulares hasta otorgarles, como el mismo Aristóteles señala en su análisis de los diferentes sentidos de la οὐσία, una entidad real y separada a cada una de nuestras percepciones, lo que al final equivaldría justamente a aquello que se quiere negar con dicha idea. En otras palabras, por utilizar esa expresión tan cara y socorrida por lo positivistas lógicos, la idea del filósofo escocés de que aquello que alimenta a nuestra imaginación para creer en la existencia de entidades externas es la contigüidad espaciotemporal de las percepciones carece por completo de sentido, pues, insistimos, si no reconociéramos por principio un ente determinado a través del reconocimiento de su esencia, ¿cuál sería, entonces, el criterio de contigüidad por el cual seríamos capaces, como dice Hume, de asociar percepciones distintas como si vinieran de una única fuente, es decir, qué tan cerca, espaciotemporalmente hablando, tendrían que aparecer estas percepciones como para atribuirles a una única fuente o qué tan alejadas para distinguirlas? Es evidente que este criterio no es homogéneo o, para decirlo mejor, que por su falta de homogeneidad ni siquiera cumple con las características mínimas necesarias como para plantearse como criterio, ya que, de lo contrario, no seríamos capaces de asociar percepciones distantes a un mismo ente ni disociar percepciones cercanas e incluso contiguas de entes diferentes, como de hecho hacemos todo el tiempo, y si fallamos constantemente en ello no es porque las entidades carezcan de realidad, sino porque precisamente el reconocimiento de la esencia es más inmediato y diáfano que el de sus demás características. Por ello es imposible aceptar con Hume que los conceptos de la metafísica tradicional sean una pura ficción, pues si no lográsemos reconocer en primerísimo lugar la unidad de una entidad ni siquiera estaríamos en condiciones de relacionar las percepciones por contigüidad tanto espacial como temporal. Como hemos dicho, reconocer la esencia no equivale, como supone la tradición, a un conocimiento perfecto, sino que es apenas un primer

Por otro lado, se contraviene la idea de que reconocer la esencia (en tanto que reconocimiento del modo de la presencia) signifique conocer las cosas en lo que ellas mismas son. En tono aparte, como crítica a una idea que ha tomado fuerza a partir de los seguidores de Hegel, se cuestiona seriamente la creencia de que conocer las condiciones de la presencia de lo real equivalga a un conocimiento de lo real mismo, idea que el filósofo alemán planteó mediante su concepto de realidad efectiva (*Wirllichkeit*), en la cual —según Hegel— se da una total correspondencia entre ser y conocer, entre realidad y conocimiento crítico. Creemos haber desarrollado ya suficientemente las razones por las cuales, desde nuestra interpretación, esta concepción idealista resulta insostenible, algo que además comprobamos todos los días mediante nuestra experiencia cotidiana. Aunque aceptásemos, como algunos todavía pretenden hoy día²⁰⁸, que el sistema hegeliano ha desarrollado un aparato conceptual capaz de desentrañar las condiciones de la presencia de lo real, nuestra experiencia cotidiana nos demuestra reiteradamente que no hay una tal correspondencia entre ninguno de nuestros sistemas conceptuales, incluido el hegeliano, y la realidad misma, algo que quizás obedezca a una cuestión muy simple, al hecho de que todo sistema conceptual pertenece irremediabilmente a dicha realidad y por ello es incapaz de abarcarlo todo, aunque, por esa misma razón, sería impensable, como sostienen ciertos críticos de las categorías de la ontología tradicional, que fuesen puras imaginaciones sin relación alguna con lo real mismo y sin posibilidades de contribuir a nuestro conocimiento de eso real²⁰⁹.

Volviendo a lo nuestro y a manera de resumen, podríamos decir que: contrario a lo que propone la tradición, nuestra interpretación se decanta por aceptar un reconocimiento más inmediato y diáfano de la esencia que de las otras características que junto con ella conforman la entidad de lo ente, lo que no supone aceptar la tesis idealista de la correspondencia total o parcial entre el reconocimiento de la esencia y el conocimiento de lo real, quizás por ello afirma Aristóteles y recalca Heidegger que la posibilidad de error es una característica bastante común en la perceptibilidad de los *συμβεβηκότα*, en contraste con la de los *ἴδια*. En este caso la verdad *qua* des-ocultación (con relación al percibir y al modo del decir mostrativo) sólo significa el

paso (que permite asociar y disociar nuestras percepciones tanto sensibles como inteligibles mediante su interpretación) indispensable para todo conocimiento.

²⁰⁸ Por ejemplo, por mencionar sólo a uno de los más conocidos, Vittorio Hösle.

²⁰⁹ En el marco de las ciencias sociales Bourdieu lo ha expresado con mucha elocuencia, al decir que: «para llegar a ver y a decir un poco del mundo tal cual es, hay que aceptar estar siempre en lo complicado, lo confuso, lo impuro, lo vago, etc., e ir de este modo contra la idea común del rigor intelectual». Ésta es una declaración hecha por el sociólogo francés en el marco de una entrevista realizada por Beate Kraus, editora de la edición alemana de *El oficio del sociólogo*, recogida con el título "Conversación: *El oficio del sociólogo*", en: *Capital cultural, escuela y espacio social* (compilación y traducción de Isabel Jiménez), México, Siglo XXI, 2005, p. 64.

reconocimiento del ente des-cubierto como tal ente y las posibilidades de trato que ello supone, pero de ninguna manera la identidad entre reconocer y conocer (que es la base de la identificación idealista conocimiento-realidad), que equivale a la cancelación histórica de lo que en su caracterización del concepto de logos Heidegger llama el "estado de des-cubrimiento", esto es: las posibilidades históricamente condicionadas de la ocupación y el trato con lo que es.

A esto es, pues, a lo que nos referimos aquí con *lo propio* de lo que se ocupala ontología, en tanto que estudio de lo ente: el ente es aquello que es y se muestra siendo como es al estar presente en su modo de ser fenoménico; la esencia es la causa inmanente del estar presente del ente, es decir, de su modo de ser fenoménico y con-forma la entidad del ente, esto es, su ser como es, junto con los συμβεβηκότα y los κοινά. Tener claro esto propio es indispensable para pensar, como es el objetivo de nuestra investigación, sus condiciones de posibilidad y la relación que el pensamiento de estas condiciones tiene con la comunicación, es decir, para pensar en su fundamentación.

Ahora, antes de volver a considerar la cuestión de la claridad, en tanto que *una* de esas condiciones de posibilidad, como parece lo invita en estos momentos la meditación, se impone antes preguntar lo siguiente: habiendo dicho lo que hemos dicho acerca de la esencia, ¿qué significa el que, de acuerdo con Aristóteles y Heidegger, el ser humano encuentre su posibilidad y modo de ser en el "tener lenguaje"?

Ciertamente el ser humano sólo puede hacerse él mismo presente *mediante* el logos, ¿es entonces el logos la causa de ser inmanente al ser del ser humano, es decir, es el logos la esencia del ser humano? Hay ciertas razones que nos invitan a pensarlo de esta manera, es decir, como un ἴδιον que con-forma la entidad del ente a la cual *pertenece*, y en este caso no resulta extraño pensar al logos ni como una característica perceptible distintiva del ser humano, ni como su εἶδος, es decir, como su modo o forma de ser característica²¹⁰ que recoge incluso su definición, pues recordemos que el mismo Aristóteles define al ser humano como τό ζῷον λόγον ἔχον. Sin embargo, hay algo en esta forma de pensar al logos que parece dejar de lado a algunas de sus características fundamentales, pues, ¿no parecen decir también ambos filósofos que el logos es, de cierta manera, una de las condiciones de posibilidad del estar presente de lo ente en general, ya que una de esas características fundamentales es la de co-responder al mostrarse del ente en su modo de ser fenoménico? ¿No quiere decir esto precisamente que es *a través* del logos como

²¹⁰ Para la definición de este término en el sentido señalado cfr., Calvo Martínez, Tomás, Introducción, en: Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2000. pp. 22–23.

los entes se hacen a sí mismos presentes como fenómenos? Pero, entonces, si el lenguaje *pertenece* a un ente específico, en este caso al ser humano, ¿cómo puede ser pensado de esta manera, es decir, cómo puede ser pensado como una de las condiciones de posibilidad del estar presente de lo ente en general?

A partir de tener claridad sobre esta dificultad se hace evidente porqué resulta difícil pensar al logos en el sentido en el que aquí, siguiendo tanto a Aristóteles como a Heidegger, nos lo hemos propuesto, esto es, en el sentido del pensamiento ontológico de la comunicación, porque normalmente se piensa en él como algo ente, específicamente, como algo relativo a la entidad del ser humano, no obstante, pensado de esta manera, como hemos dicho, se escapan algunas de sus características fundamentales, a saber, sus características ontológicas. De tal manera que se hace evidente también que para poder pensar ontológicamente a la comunicación es necesario reconsiderar la relación entre el ser humano y el lenguaje —algo de lo que desafortunadamente no podremos ocuparnos con la atención necesaria, ya que tal consideración pertenece al posterior análisis de las consecuencias que esta investigación podría tener en los ámbitos de una teoría socio-antropológica—.

Entonces, si efectivamente el ser humano sólo se hace presente a sí mismo *mediante* el logos, ¿de qué otra manera tenemos que pensar la relación entre el ser del ser humano y éste si no es a partir de la relación entre esencia y entidad, al menos no de acuerdo a como la hemos precisado arriba? Para Aristóteles aquello que define al ser del ser humano es el λόγον ἔχειν, que Heidegger traduce, como veíamos, por "tener lenguaje" (*Sprache haben*²¹¹), pero entendido de esta manera, como también hemos dicho, se pasan por alto algunas de las características ontológicas fundamentales con las cuales ambos filósofos nos proponen pensar este concepto. Si no es, pues, en el sentido de "tener lenguaje" la manera más apropiada de entender el término λόγον ἔχειν, ¿de qué otra manera es posible pensarlo, sin perder de vista que el mismo sirve para definir al ser del ser humano, es decir, al estar presente del ser humano y el modo en el que precisamente está presente?

Que el λόγον ἔχειν defina, en sentido estricto, al ser del ser humano no quiere decir necesariamente que el logos con-forme o tenga que con-formar parte de su entidad, en el sentido en el que lo hace la esencia, este término define antes que una entidad o parte de una entidad una relación, que es precisamente la que caracteriza al ser, a la entidad del ser humano, y que la diferencia de las demás. La característica distintiva entre la posibilidad del estar presente del ser

²¹¹ Heidegger, Einführung..., p. 18.

humano y los demás entes relacionada con el lenguaje estriba precisamente en la diferencia de su relación, que los griegos precisaron mediante el término ἔχειν, y que no significa necesariamente tener, en el sentido de "poseer algo", sino en el sentido de "man-tener una relación con". Tal vez por ello Heidegger tenga razón cuando dice que: "el griego vivía en un modo especial el lenguaje y —subraya—era vivido por él, y él era consciente de ello".

Tanto en éste como en otros casos similares, nuestra *esencial* proximidad, nuestra familiaridad con el logos, tal que dicha proximidad y familiaridad definen lo qué y quiénes somos, nos lo vuelve completamente extraño, por ello dice también el filósofo alemán que: "debemos conformarnos inicialmente con (una) fundamental falta de claridad sobre el ser del lenguaje (*über Dasein der Sprache*)". Sin embargo, hay algo "subyacente" en este modo inmediato de comprender y vivir el logos que aporta las señales necesarias para intentar resarcir esta falta de claridad fundamental: "no obstante, subyacente hay, y debe haber para nosotros —dice Heidegger—, un determinado concepto de lenguaje (*aber es liegt —und muß liegen— für uns ein bestimmter Begriff von Sprache*²¹²)". ¿Por qué es que necesariamente, como dice Heidegger, subyacente hay y debe de haber para nosotros una determinada concepción del lenguaje? ¿Cuál es ese concepto y cómo puede ayudarnos a lograr claridad acerca del ser del lenguaje?

Por de pronto y a reserva de que parte de la cuestión, sobre todo lo relativo a la reconsideración de la relación entre seres humanos y lenguaje, sólo podrá ser tratada —como hemos dicho— más adelante, en otro lugar, y con relación a aquello que por el momento nos ocupa, podemos decir lo siguiente: la definición (en alemán *Begriffsbestimmung*, que es lo mismo a lo que Heidegger llama "concepto determinado" *bestimmter Begriff*) intenta recoger, como hemos visto, el ser determinado de aquello a lo cual define (en el sentido de intentar ofrecer su εἶδος²¹³), y en este caso resulta sumamente significativo que se diga de nuestra concepción inmediata del ser del lenguaje que es ella misma "subyacente" (*es liegt*), en contraste con nuestra fundamental falta de claridad sobre su ser (*Dasein*). Es decir, el modo de *ser subyacente* de nuestro concepto inmediato del lenguaje está un paso por delante de nuestra fundamental falta

²¹² *Ibid.*, pp. 17–18.

²¹³ Por supuesto que, respecto del lenguaje, el problema estriba precisamente en su carácter de ser, el cual no puede tematizarse (conceptualizarse) en el mismo sentido en el que se tematiza lo que es, es decir, lo ente. Así que hablar de su εἶδος es puramente indicativo, ya que en sentido estricto el lenguaje en tanto que algo que no es, que no es algo ente, no tiene propiamente un εἶδος. En todo caso se trata más bien del intento de dar una "forma determinada" a nuestra intuición del lenguaje.

de claridad sobre el *ser del lenguaje*, por el simple, pero fundamental hecho de que *concepto de y falta de claridad sobre* están en un orden de ser completamente distinto²¹⁴.

Ante la fundamental falta de claridad sobre el ser del lenguaje, nuestra concepción inmediata da intuitivamente un paso atrás respecto de su carácter de ser, análogo al que Aristóteles da respecto a la claridad, como condición de posibilidad del ser fenoménico de lo ente y de su perceptibilidad. De una manera incluso más precisa que respecto de aquella, para referirse a nuestro concepto inmediato del lenguaje, Heidegger utiliza el modo indeterminado *es liegt*²¹⁵, acertadamente traducido por García Norro como "subyacente", en el mismo espíritu en el que traduce —como ya precisamos arriba— el término *Vorhandensein* (por "subsistir") que el filósofo utiliza para hablar de la claridad. A partir de la profundización en lo propio de este concepto inmediato del lenguaje se hace todavía más evidente la necesidad de reconsiderar al logos en el sentido de ser la esencia del ser humano, ya que claramente se insinúa que el logos *no es* algo ente. Y, finalmente, ¿por qué es que necesariamente tenemos y debemos tener una determinada concepción del lenguaje? La respuesta a esta pregunta parece tener que ver con el especial tipo de relación que los seres humanos man-tenemos con el lenguaje, pero, como hemos dicho, eso es un ámbito de la cuestión que va más allá de los límites de la presente investigación.

Volvemos a preguntar, entonces, ¿en qué sentido el logos *es* la posibilidad y el modo del estar presente del ser humano diferente al de los demás entes? Evidentemente, como hemos dicho, la clave se encuentra en la posibilidad de aclarar suficientemente aquella relación entre los seres humano y el logos que los griegos precisaron mediante el término ἔχειν, y que por el momento nosotros intentamos poner de manifiesto con la distinción de los términos "mediante" y "a través". Por supuesto que el ser humano también se hace presente *a través* del logos, pero en un sentido ontológico distinto del modo en que se hace presente *mediante* él, ya que para el ser humano, a diferencia de cualquier otro ente, el logos es su posibilidad y modo de ser, por ello el ser humano aparece, en su modo de ser fenoménico, como aquél ente que precisamente es el que es por relacionarse con el logos de la manera en que sólo él lo hace. Dicho de otra manera, por supuesto que como ente, el ser humano también se hace presente a través del lenguaje, pero a diferencia de los demás entes, el ser humano se hace presente *a través* del lenguaje como aquel que es, que está presente, *mediante* el lenguaje. A partir de este reconocimiento el ser humano

²¹⁴ El cual es marcado incluso por la diferencia en el uso de las preposiciones *von* (de) y *über* (sobre).

²¹⁵ Que recuerda al muy importante "haber" (*es gibt*) que el filósofo comenzó a utilizar con posterioridad a los *Aportes a la filosofía* y de manera definitiva en *Tiempo y Ser* para referirse a los "asunto del pensar" que se hallan en un orden de ser distinto al de lo ente. Las condiciones de posibilidad del ser de lo ente no son, sino que acontecen y, en tanto que tales acontecimientos, constituyen los asuntos propios de la ontología, en tanto que indagación temática del ser.

jamás puede serrepresentado como *objeto*, como insoslayablemente sucede si se piensa al ser humano como sujeto, sino que es reconocido en y por un vínculo incuestionable e infranqueable como aquel que co-participa existencialmente del lenguaje²¹⁶.

Sin aclarar más esta relación que necesariamente tiene que ver con repensar la propia esencia de lo humano difícilmente podremos profundizar más en el asunto. Lo que sí podemos y debemos intentar hacer es —como señalábamos recientemente— retomar la cuestión pendiente acerca de la meditación en torno a la claridad como condición de posibilidad del ser fenoménico de lo ente y de su perceptibilidad.

Dijimos, entonces, que la esencia es la causa de ser *inmanente* de lo ente en el sentido de ser su posibilidad de estar presente y de ser reconocido como aquello que está presente. Inmanente significa que la esencia forma parte de la entidad de lo ente y que, por tanto, *es* ella misma, como aquello que, junto con los *συμβεβηκότα* y los *κοινά*, con-forma la entidad de dicho ente. Ahora bien, la claridad—decíamos— es la condición de posibilidad del ser fenoménico del ente y de su perceptibilidad. A partir de nuestras consideraciones en torno a la esencia hemos precisado a este modo de ser fenoménico de lo ente como el estar presente, por tanto, si la claridad es la condición de posibilidad del ser fenoménico de lo ente y de su perceptibilidad esto significa necesariamente que la claridad es también condición de posibilidad del estar presente de lo ente y de su posibilidad de ser percibido como estando presente, ¿cuál es, entonces, la *diferencia* entre la esencia y la claridad, si ambas son condiciones de posibilidad del estar presente de lo ente y de su perceptibilidad o es que acaso *son* lo mismo?

De ninguna manera, pues, en tanto que tal condición, la claridad tiene una carácter de ser completamente diferente al de todo lo ente. La claridad no es, no existe, como sí lo hace la esencia, que con-forma parte de la entidad de lo ente, sino que subsiste de manera análoga a como pensamos inmediatamente en el carácter de ser del lenguaje. Ante este problema se impone preguntar: ¿qué significa estar presente y qué significa percibir algo como estando presente, es decir, cuál es la diferencia del sentido del estar presente con relación a la esencia y a la claridad como sus condiciones de posibilidad?

Respecto de lo primero creemos haber dicho lo suficiente al precisar que se trata de la primera indicación acerca del modo de ser de aquello a lo cual pertenece la esencia, es decir, del modo de ser del ente que se muestra a sí mismo al estar presente. He aquí una de las claves de la

²¹⁶ He aquí la distinción fundamental para una teoría de lo social que se sigue de esta filosofía, en contraste con aquélla que se funda sobre la metafísica de la subjetividad. Al eliminar el momento de la objetivación de la representación se elimina también esa brecha infranqueable que pone en duda no sólo la efectividad, sino la realidad de la comunicación.

relación entre οὐσία y εἶδος. Es por ello que, como recalca García Yebra, siguiendo en ello a Aristóteles, la esencia es la condición inmanente del estar presente de lo ente.

En contraste con ello, la claridad no es ni pertenece a lo ente bajo ningún respecto, no puede por tanto *ser inmanente*. Acerca de su carácter de ser el filósofo griego dice que se trata de un "modo de ser del mundo mismo", mientras el alemán precisa que, en tanto que tal modo, no es, no existe, sino que "subsiste" —en ambos casos es imposible, como dijimos, no relacionarla con el logos—. Por tanto, cuando preguntamos por la claridad como condición de posibilidad del estar presente de lo ente y de su perceptibilidad se hace evidente que preguntamos por algo así como: las condiciones del mundo mismo *a través* de las cuales los entes pueden estar presentes y pueden ser percibidos como estando presentes. Es decir, con relación a la cuestión de la esencia, debemos preguntar lo siguiente: ¿*a través* de qué condiciones del mundo mismo la esencia —en el sentido en el que la hemos caracterizado— junto con todo aquello que con-forma la entidad de lo ente, puede mostrar(se) al ente como estando presente?

Mientras que la esencia es en cada caso *aquello por lo cual* el ente al que pertenece dicha esencia se muestra a sí mismo como estando presente, la claridad es *aquello a través de lo cual*, como modo de ser del mundo mismo, todo ente que conforma dicho mundo puede hacerse presente (él mismo *mediante* su esencia). Ahora sí, teniendo en cuenta esta diferencia, es decir, teniendo en cuenta que no preguntamos ahora por el modo de ser del estar presente sino por las condiciones a través de las cuales dicho modo es posible, preguntamos nuevamente, ¿en qué sentido decimos que algo está presente y en qué sentido decimos que percibimos algo como estando presente?

De hecho ambas preguntas parecen tener dos respuestas en sí mismas irreductibles. Por un lado, decimos que algo está presente y por tanto que podemos percibirlo como estando presente en el sentido del estar *físico*, digo de algo que está presente y puedo percibirlo como algo que está presente cuando está *frente* a mí, cuando está dentro del campo en el que me es posible *constatar* su presencia. Pero también decimos de algo que está presente y de poder percibirlo, aunque de un modo distinto del anterior, como estando presente en el sentido de tener algo en la mente, en el sentido de pensar en algo. En ambos casos se hace evidente que, en un espíritu analítico, no es una, sino, al menos, dos las condiciones de posibilidad por las que estamos preguntando, a saber, aquellas que en su consideración del sentido de la investigación fenomenológica Husserl llama como lo espacio-temporal: "Así pues, esta inhibición universal de toda toma de posición sobre el mundo objetivo, que llamamos epojé fenomenológica, se convierte

precisamente en el medio metódico mediante el cual me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de conciencia en los cuales y mediante los cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí. *Todo lo mundano, todo ser espacio-temporal* es para mí gracias a que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de cualquier modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc.". *Tiempo y espacio son la condiciones históricas, hablando de la historia del pensamiento occidental, a través de las cuales los entes se hacen presentes y es posible su perceptibilidad.* Ahora bien, ¿tienen el tiempo y el espacio el carácter de ser con el que Aristóteles piensa en la claridad y que Heidegger precisa como "subsistir"?

Para poder responder a esta pregunta necesitamos primero aclarar en qué sentido han sido pensados tanto el uno como el otro como condiciones de posibilidad del estar presente de lo ente y de su perceptibilidad, teniendo para ello en cuenta los dos sentidos fundamentales en los que se dice de algo que está presente y que es percibido como estando presente, que hemos precisado hace unos instantes.

Sin embargo, es evidente que esto forma parte ya del *asunto* propio del pensar ontológico de la comunicación y antes de llegar a ello, necesitamos primero volver nuestros pasos y reconsiderar lo que se ha dicho acerca de la comunicación, teniendo presente lo que hasta el momento hemos logrado aclarar, en relación con la influencia de la epistemología clásica de la ciencia en algunas teorizaciones científicas sobre la comunicación especialmente relevantes, pero no sólo esto, sino además y sobre todo, aquellas intuiciones de carácter ontológico que, más allá de esta influencia, subyacen en dichas teorizaciones.

También, no debemos de perder de vista que a pesar de que en este apartado hemos logrado precisar muchos conceptos y cuestiones importantes para nuestra investigación, ésta es apenas una primera aproximación a muchos de los asuntos cuya clarificación resulta fundamental y para lo cual vale la pena dejar algunas preguntas planteadas como, por ejemplo: ¿qué significa que el habla sea histórico? ¿Cuál es su relación con la historia y con la temporalidad? ¿Cómo es que lo propio del habla crece a partir del estado de descubrimiento de las cosas? ¿Cómo crece este estado y cómo se relaciona su crecimiento o falta de crecimiento con el habla misma? ¿Qué más se puede decir acerca de los *κοινά αἰσθητά* y de la *κοινωνία*? ¿En qué consisten y cómo se relacionan con las otras categorías de la percepción y sus "objetos" respectivos y con el habla, los modos del decir y los suyos, y cómo contribuyen en la subsecuente interpretación del ente? Sobre todo tomando en cuenta que uno de los primeros significados de *logos*, sino es que el primero

—de acuerdo con Valentín García Yebra²¹⁷— es precisamente el de "juntar", "reunir", "comunicar", y que es por tanto idéntico al significado original de dichos conceptos²¹⁸. Además, y teniendo esto mismo muy presente, ¿cómo se relaciona el modo de ser llamado logos con lo que hemos llamado "claridad" como modo de ser del mundo mismo y como condición de posibilidad del ser fenoménico de lo ente y de su perceptibilidad, sobre todo cuando se dice que el modo de ser del habla es uno con el modo de ser en y del mundo?

Creemos que una buena manera de terminar con este apartado nos la ofrecen las siguientes palabras de Heidegger, que resumen perfectamente aquello por lo cual nos hemos ocupado aquí y ahora de esta parte importante de su propuesta hermenéutico-fenomenológica y además anuncian aquello hacia lo cual deberemos dirigir nuestros esfuerzos más adelante.

Mediante la interpretación de los componentes del término "fenomenología", nos situamos delante de estados de cosas totalmente determinados de la existencia: el *ser del mundo* y el vivir como *ser en un mundo*. Hemos visto antes, en estos dos respectos, que el ser del mundo tiene el carácter del *mostrarse a sí mismo* y el ser de la vida contiene la posibilidad fundamental de *hablar* de la existencia de tal modo que el ser *se muestre* mediante el hablar. El ser del mundo y el ser de la vida mantienen una relación totalmente específica mediante el *ser del habla*²¹⁹.

²¹⁷ *Op. cit.*, p. XXXII.

²¹⁸ En este caso la cita de Aristóteles con la que Heidegger ejemplifica estos κοινά αἰσθητά muestra lo esencial del asunto para el estagirita, mucho menos complicado de lo que aquí parece. Dice Aristóteles que a diferencia de los ἴδια, cuya perceptibilidad corresponde a uno y sólo uno de los sentidos, por ejemplo, el color al ver, el sonido al oír, etc., hay otras características de los entes que no responden o al menos no parecen responder a ninguna de estas percepciones simples, sino que son compuestas, tales como el movimiento, el aspecto o la forma. Para el filósofo griego los κοινά αἰσθητά sólo hacen referencia a estas percepciones compuestas. La situación se complica únicamente, como hemos dicho, cuando consideramos, además, el sentido original de este término y se medita en torno a sus características ontológicas.

²¹⁹ Heidegger, *Introducción...*, p. 62.

DE LOS PRESUPUESTOS, PREJUICIOS E INTUICIONES ONTOLÓGICAS FUNDAMENTALES ACERCA DE
LA COMUNICACIÓN EN ALGUNAS DE SUS PRINCIPALES TEORIZACIONES CIENTÍFICAS

El análisis revela la necesidad de introducir, en el amplio campo de la comunicación, una reflexión
filosófica

ÁNGEL SÁIZ SÁEZ

Platón: tres diálogos sobre retórica-comunicación

A pesar de su relativa juventud, al menos en el ámbito académico, como la mayoría de las disciplinas, también la comunicación ha hecho notables esfuerzos por intentar delimitar su objeto de estudio y señalar las corrientes, escuelas, enfoques y teorías que conforman su campo, sin embargo, salta inmediatamente a la vista que muy a su pesar estos intentos de síntesis presentan numerosas y profundas discrepancias²²⁰. Existen varias razones para ello, algunas son señaladas

²²⁰ Más allá de estar lejos de poder ofrecer una caracterización satisfactoria, cuanto menos una definición, e íntimamente relacionado con ello, ni siquiera se ha delimitado con precisión el ámbito de competencia de la comunicación. Algunos piensan, como lo hace Habermas, que la comunicación compete sólo y de manera específica, es decir, sólo bajo el cumplimiento de ciertas condiciones, a los seres humanos; mientras que otros, como Luhmann, de una manera mucho más abstracta y ontológicamente ambigua, dicen que es una propiedad de los sistemas. Entre ambos extremos tenemos toda clase de opiniones, como la de aquellos que dicen que sólo compete a los seres vivos (ésta es la opinión de la escuela de Madrid), mientras que otros incluyen a las máquinas (como Norbert Wiener y Claude Shannon). Incluso entre aquellos que proponen o al menos tratan a la comunicación como si se tratara de una propiedad, posibilidad o característica de un ente específico, por ejemplo, los seres humanos, las opiniones son notoriamente discrepantes: para Habermas la comunicación es una acción de carácter lingüístico con una racionalidad propia; mientras que para los miembros de la escuela de Palo Alto es un comportamiento que se encuentra antes y más allá de todo tipo de encorsetamiento racional, además de que consideran que la comunicación lingüística es apenas un pequeño porcentaje del comportamiento comunicativo total; entre ambos se encuentra la opinión de Eco quien propone a la comunicación como un acto, que se diferencia de la significación, que es de carácter total ("todo significa"), por la intencionalidad. En fin, como éstas, las discrepancias entre las diferentes concepciones sobre la comunicación sólo se multiplican al multiplicarse las mismas.

Por otro lado, independientemente del hecho de referirla sólo a los seres vivos, Martín Serrano y los demás miembros de la escuela de Madrid han sido de los pocos que ha intentado ofrecer una base más general capaz de abarcar y fundamentar las diferentes nociones de comunicación al señalar, siguiendo de cerca tanto a Shannon como a Wiener, que se trata, básicamente, de una relación de *intercambio de información* (*op. cit.*, p. 13). Si bien, aún esta noción resulta problemática e insuficiente, pues, como muchos han señalado (sobre todo aquellos que abordan a la comunicación humana desde una perspectiva cultural), la relación que se establece mediante la comunicación no se limita ni a la información ni al intercambio, de alguna manera sirve como índice para descubrir una de esas intuiciones ontológicas fundamentales —de las que hemos hablado— que subyacen a estas teorizaciones científicas sobre la comunicación y que se encuentran más allá de sus presupuestos y prejuicios ontológicos, a saber: *que la comunicación posibilita todo tipo de trato*, y no sólo el intercambio, *mediante la apertura que hace posible la presencia, el*

por Ștefan Vlăduțescu en su artículo titulado "*Four Sources of Uncertainty in Communication Ontology*"²²¹ y pueden resumirse en lo que nosotros hemos señalado como la escasez de ontologías de la comunicación; otra se debe al contexto epistemológico en el cual comienzan a desarrollarse las teorizaciones científicas sobre la comunicación que, como hemos dicho, encuentran su mínimo común denominador justo en el momento en el que la crisis de las ciencias modernas empieza a hacerse evidente; pero quizás haya una razón más de fondo y ontológicamente más relevante para explicar este catálogo de nociones acerca de su objeto de estudio tan variopinto y falto de cohesión que presentan las diferentes teorizaciones científicas sobre la comunicación, a saber: a la propia naturaleza de la comunicación, tanto en sí misma, como en tanto que tópico de investigación, es decir, a la diferencia que comporta la comunicación por su propio carácter de ser, respecto de todo lo demás de lo cual nos ocupamos ordinariamente, que determina su diferencia en tanto que asunto del pensar.

Con relación al análisis que realizaremos a continuación podemos decir que con lo que hasta el momento hemos cavilado debemos de ser capaces de reconocer, por un lado, que a toda teorización científica —no solamente sobre la comunicación, pero especialmente sobre ella, dada su especial naturaleza— subyacen presupuestos metafísicos —de manera específica, aquellos relacionados con la metafísica de la subjetividad— que se traducen en prejuicios ontológicos y, por otro, que, no obstante, subyacen también intuiciones ontológicas fundamentales que recogen, más allá del enorme peso de esos presupuestos y prejuicios, la experiencia fenomenológica con la comunicación, que resulta imprescindible para cualquier intento de teorización.

De este reconocimiento es posible extraer una importante precisión metodológica, a saber, que por esta condición, resulta imposible tomar como punto de partida para pensar ontológicamente a la comunicación a esos presupuestos y prejuicios que permean a las diferentes teorizaciones científicas²²² y que, además, resulta imprescindible distinguirlos de las intuiciones

reconocimiento de la presencia, es decir, su perceptibilidad, y la de sus condiciones de posibilidad, y no sólo el intercambio de información.

Si bien esto es algo que, en su especificidad, sólo puede quedar suficientemente claro tras lo que hemos logrado dilucidar, es sugerido con cierta claridad por el sentido original a partir del cual fue acuñado el concepto de comunicación, como lo demuestra el análisis de Yves Winkin: «el sentido básico, "participar en", está... muy próximo al latín "comunicare" (participar en común, poner en relación). Esta "participación en común" parece comprender incluso la unión de los cuerpos». Presentación general, en: Bateson, Gregory, *La nueva comunicación* (traducción de Jorge Fibla), Barcelona, Kairos, 1984, p. 12. Además de lo que dice Winkin, nosotros debemos recordar que *comunicare* y los demás conceptos relacionados con él, a partir de los cuales se desarrolla el de comunicación, están íntimamente relacionado con el *κοινόν* griego, del que de hecho derivan como su intento de traducción.

²²¹ Ya citado anteriormente en nuestra Introducción.

²²² Esta es la razón que justifica el largo rodeo por la filosofía que creemos indispensable para poder llevar a cabo nuestro propósito y que, de alguna manera, parece marginar los elementos propios del campo de estudio sobre la

ontológicas fundamentales que también subyacen de manera ineludible a las mismas y que son, en la medida en que puedan ser suficientemente clarificadas, las que deben servirnos como guía para intentar determinar su carácter de ser, sobre todo, cuando más adelante, en el último apartado, con miras a este propósito, intentemos contrastar a la comunicación con el tiempo y el espacio, en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, lo que, como hemos dicho desde el principio, constituye el núcleo de la posibilidad de pensar ontológicamente a la comunicación.

Antes de comenzar con nuestro análisis, debemos decir algo acerca de los materiales seleccionados para el mismo, pues, si bien es cierto que hablamos de manera general de teorizaciones científicas sobre la comunicación, en sentido estricto, sólo nos ocuparemos de tres teorías como tales, como lo son la *Teoría matemática de la comunicación* de Shannon, la *Teoría de la comunicación* de la escuela de Madrid y la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas²²³, las demás son nociones e ideas teóricas sobre su objeto de estudio de las corrientes más reconocidas en los estudios científicos sobre comunicación, como lo son la *Mass Communication Research*, la escuela de Palo Alto²²⁴ y el enfoque sistémico, especialmente el asociado a la sociología luhmaniana. Si bien en los últimos 15 ó 20 años se han realizado síntesis que intentan destacar otros enfoques e influencias para la investigación en comunicación, además de las señaladas canónicamente, como sucede, por ejemplo, en el *Handbook of Media and Communication Research* editado por Klaus Bruhn Jensen²²⁵, hemos optado por seguir esta división clásica reconocida por cualquier estudioso y profesional de la comunicación, para los que en primera instancia se dirige la presente investigación.

Así que, debemos aceptar que el criterio de selección de los materiales analizados ha sido hasta cierto punto de carácter pragmático, como no podría ser de un modo completamente

comunicación. Sin embargo, como hemos intentado señalar y como esperamos quede claro tras este análisis necesariamente sucinto e incompleto, lo que estas teorizaciones científicas pueden y deben aportar a pensar ontológicamente a la comunicación no es cosa menor, ya que todo lo que de manera (a veces) indirecta aporta la filosofía al estudio de la comunicación ha de ser necesariamente contrastado con la experiencia fenomenológica con la comunicación que subyace y anima a sus diferentes teorizaciones científicas.

²²³ Aunque en este último caso sólo nos atenderemos a señalar algunas de las virtudes en cuanto al ámbito de meditación al que conduce al estudio de la comunicación, sin detenernos propiamente en la crítica de su concepción de la comunicación, que obedece más al horizonte de las consecuencias socio-antropológicas y políticas de esta investigación, que, ya hemos advertido, no podremos desarrollar por el momento.

²²⁴ Aquí también nos detendremos en la consideración de la obra de Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin y Don D. Jackson, titulada *Pragmatics of Human Communication*, W. W. Norton & Company, Inc., 1967, y aunque la versión española que utilizaremos lleva por título *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona Herder, 1985, es claro por el título original que no se trata propiamente de una teoría de la comunicación humana, aunque sí de una teoría de la pragmática de dicha comunicación, por lo que ésta se añade a las anteriores.

²²⁵ *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and quantitative methodologies*, Nueva York, Routledge, 2002.

diferente dado el *status quaestionis* en los estudios científicos sobre la comunicación que, como hemos dicho, está básica y esencialmente falto de cohesión. Sin embargo, este criterio ha de ceder ante la máxima exigencia del análisis que no es, como pudiera pensarse por lo dicho, crítica, sino, antes bien, positiva, a saber: al intento de desentrañar y distinguir con la mayor claridad posible las intuiciones ontológicas fundamentales que subyacen a estas teorizaciones científicas y que nos dicen y marcan el camino hacia la clarificación del carácter de ser de la comunicación. Así que, intentando tener estos señalamientos muy presentes, prestémonos a realizar nuestro análisis.

a

La Teoría matemática de la comunicación

Como la mayoría de los estudios científicos sobre la comunicación también la teoría matemática intentaba resolver un problema práctico muy concreto²²⁶, el cual determina en gran medida los presupuestos y prejuicios ontológicos que subyacen a la misma.

Desde 1941 Shannon se unió a los laboratorios Bell System, que eran una filial de la empresa de telecomunicaciones American Telegraph & Telephone (AT&T). El objetivo de la investigación para el cual se desarrolló esta teoría era:

diseñar el marco matemático dentro del cual es posible cuantificar el coste de un mensaje, de una comunicación entre los dos polos de [un] sistema, en presencia de perturbaciones aleatorias, llamadas "ruido", indeseables porque impiden el "isomorfismo", la plena correspondencia entre los dos polos. Si se pretende que el gasto total sea el menor posible, se transmitirá por medio de signos convenidos, los menos onerosos²²⁷.

De acuerdo con ello, para el ingeniero y matemático norteamericano «el problema fundamental de la comunicación consiste en reproducir en un punto dado, exacta o

²²⁶ Aunque debemos recordar, como el mismo Shannon señala al inicio de su artículo, que la teoría matemática se suscribe al interés de la época por desarrollar una teoría general de la comunicación, "*A Mathematical Theory of Communication*", The Bell System Technical Journal, Vol. 27, julio-octubre de 1948, pp 379–423, 623–656, Reeditado en Monograph B-1598, diciembre de 1957, p. 5.

²²⁷ Mattelart, *op. cit.*, p. 46.

aproximadamente, un mensaje seleccionado en otro punto»²²⁸. A esta idea, que en principio puede parecer sumamente trivial y simple, se debe, sin embargo, la concepción ampliamente aceptada dentro del campo de estudios científicos sobre que la comunicación es esencialmente: transmisión de información²²⁹.

El problema al que se enfrentaba la *Teoría matemática...* era, pues, un problema de ingeniería —o, al menos, eso era lo que creía su autor—, es por ello que, con relación a la cuestión de la concepción del mensaje, como unidad mínima de esa información a transmitir, Shannon precisa que:

frecuentemente los mensajes tienen *sentido*, el cual se refiere a o está relacionado de acuerdo con algún sistema con ciertas entidades físicas o conceptuales. Estos aspectos semánticos de la comunicación son irrelevantes para un problema de ingeniería. El aspecto significativo es que el mensaje actual es uno *seleccionado de entre un conjunto* de mensajes posibles. El sistema debe estar diseñado para operar para cada selección posible, no sólo para la que actualmente fue seleccionada, ya que ésta es desconocida en el momento del diseño²³⁰.

De tal manera que para que el mensaje pueda llegar a constituirse como la unidad mínima de información se ha de prescindir de la mayoría de sus aspectos (semántico, pragmático, hermenéutico...) y concentrarse única y exclusivamente en su dimensión sintáctica para poder limitar al mínimo las variables a tener en consideración y para que las mismas puedan ser

²²⁸ Shannon, *op. cit.*, p. 5. Ésta y las demás citas de esta obra son traducción propia.

²²⁹ De acuerdo con los Mattelart «a partir de los años cuarenta la teoría matemática de la comunicación cumple una función de bisagra en la dinámica de transferencia y transposición de modelos científicos propios de las ciencias exactas. Basada en las máquinas de comunicar generadas por la guerra, la noción de "información" adquiere definitivamente su condición de símbolo calculable. Con ello se convierte en la divisa fuerte que asegura el libre cambio conceptual entre disciplinas». *Op. cit.*, p. 45. Es precisamente por esta "función de bisagra", como la llaman los franceses, por la que creemos resulta necesario analizar esta teoría en primer lugar, ya que aunque no sea cronológicamente la primera, sí lo es en cuanto a su alcance y repercusiones. Como hemos dicho al principio de nuestras dilucidaciones, la *Teoría matemática de la comunicación* constituye el mínimo común denominador de los estudios científicos sobre la comunicación.

En este sentido, son de llamar la atención, como veremos también más adelante, primero, el que dicha idea, es decir, la comunicación como transmisión de información, sea criticada y rechazada por la teoría de sistemas luhmanniana, ya que, además de estar basada en la teoría matemática de su tiempo, la teoría de Shannon tiene fuertes influencias de la teoría general de sistemas; y, segundo, que esta misma idea sea también criticada y rechazada por los teóricos de la escuela de Palo Alto, ya que, además de en la teoría matemática dominante de su tiempo, esta teoría está fuertemente inspirada en la cibernética, sobre todo tal y como fue desarrollada por Norbert Wiener, misma en la que también se basan aquéllos. De tal manera que, si bien pueden parecer distantes, muchas de las teorizaciones científicas sobre la comunicación son, en realidad, bastante próximas, al menos en cuanto a sus fuentes.

²³⁰ Shannon, *op. cit.*, p. 5.

cuantificadas de la manera más exacta posible. Para ello su autor propuso adoptar la medida logarítmica.

Si el número de mensajes en el conjunto es finito, entonces este número o cualquier función monótona de este número puede considerarse como una medida de la información que se produce cuando se elige un solo mensaje del conjunto, siendo igualmente probables todas las opciones. Como fue señalado por Hartley, la opción más natural es la función logarítmica. Aunque esta definición debe ser generalizada considerablemente cuando consideramos la influencia de las estadísticas del mensaje y cuando tenemos un rango continuo de mensajes, en todos los casos utilizaremos una medida esencialmente logarítmica²³¹.

De acuerdo con Shannon, «la medida logarítmica es la más conveniente» por tres razones: primero, porque «es la más útil desde el punto de vista práctico»; segundo, porque «está más cerca de aquello que intuitivamente sentimos como la manera de calcular apropiada» y, tercero, porque «es matemáticamente más adecuada»²³². Lo más importante para nosotros es reconocer que la *Teoría matemática de la comunicación* se desarrolló con base en la teoría matemática dominante de su tiempo²³³ y, con ello, sobre el trasfondo metafísico que la hizo posible y que la determina, con las consecuencias ontológicas de las que ya hemos hablado —creemos— suficientemente y que se hacen claramente patentes en dicha teoría.

Por supuesto que en ningún momento Shannon se compromete a reducirla comunicación a las matemáticas²³⁴, sólo se limita a señalar que el aspecto relevante desde el punto de vista del problema que le atañe consiste en considerar a los mensajes y su relación como unidades de información con base en un algoritmo matemático, pues sólo de esa manera es posible establecer

²³¹ *Idem.*

²³² *Ibid.*, pp. 5–6.

²³³ «Esta teoría es el resultado de trabajos que empezaron en los años diez con las investigaciones del matemático ruso Andrei A. Markov sobre la teoría de las cadenas de símbolos en literatura, prosiguieron con las hipótesis del norteamericano Ralph V. L. Hartley, que en 1927 propone la primera medida exacta de la información asociada a la emisión de símbolos, el precursor del *bit*... y del lenguaje de oposición binaria, y después con las del matemático británico Alan Turing, que concibe desde 1936 el esquema de una máquina capaz de tratar esta información. También precedieron a la teoría de Shannon los trabajos de John von Neumann, que contribuyó a construir la última gran computadora electrónica antes de la llegada del ordenador, puesta a punto entre 1944 y 1946 a petición del ejército norteamericano para medir las trayectorias balísticas, y las reflexiones de Norbert Wiener, fundador de la cibernética, esa ciencia del mando y el control que Shannon siguió». Mattelart, *op. cit.*, pp. 42–43.

²³⁴ Ni en ningún otro sentido. Ya que, debemos recordar, la mayoría de estos autores son motivados por un interés puramente pragmático que hace mancuerna con un rechazo casi fóbico de cualquier tipo de dilucidación ontológica.

la eficiencia o la falta de eficiencia (que tiene como criterio el isomorfismo) en la transmisión de dicha información. En este sentido, muchas de las críticas que se le dirigieron y todavía se le dirigen son bastante injustas, ya que no toman en cuenta el reducido contexto para el cual fue diseñada esta teoría y, tal y como son planteados por sus críticos, los problemas y limitaciones de la misma²³⁵ tienen que ver más con los intentos de aplicarla a otros ámbitos. Sin embargo, aunque la mayoría de las críticas no se refieran tanto a esta teoría en sí misma, como a su traslación a otros campos, y aunque tampoco estén animadas por un interés genuinamente ontológico, descubren de cierta manera el problema ontológico fundamental que subyace a la misma.

Normalmente las críticas se han enfocado en denunciar la falta de atención que la *Teoría matemática...* presta a la cuestión del sentido, pero en realidad esta falta de atención es sólo una de las consecuencias —aunque quizás las más relevante²³⁶— de un problema todavía más básico y

²³⁵ «Aunque el proceso de comunicación está relacionado con los vínculos que ponen en juego máquinas, seres biológicos u organizaciones sociales, responde a este esquema lineal que hace de la comunicación un proceso estocástico... entre un emisor que es libre de elegir el mensaje que envía y un destinatario que recibe esta información con sus obligaciones; en todo caso esta es la visión a la que llegan investigadores pertenecientes a numerosas disciplinas después de la publicación del texto de Shannon. De él toman las nociones de información, transmisión de información, codificación, descodificación, recodificación, redundancia, ruido disruptivo y libertad de elección. Con este modelo se transfiere el presupuesto de la neutralidad de las instancias "emisora" y "receptora" a las ciencias humanas que se valen de él... Lo que llama la atención del matemático es la lógica del mecanismo. Su teoría no tiene en absoluto en cuenta el significado de los signos, es decir, el sentido que les atribuye el destinatario, ni la intensidad que preside su emisión. »Esta concepción del proceso de comunicación como línea recta entre un punto de partida y un punto de llegada impregnará escuelas y corrientes de investigación muy distintas, incluso radicalmente opuestas, sobre los medios de comunicación. Además de sustentar el conjunto de análisis funcional de los "efectos", influye profundamente en la lingüística estructural. Las complejidades que la sociología de los medios de comunicación aporta a ese modelo formal base al introducir en él otras variables respetan este esquema origen-fin. Lo refinan, pero sin modificar su naturaleza, que consiste en considerar la "comunicación" como evidente, como un dato en bruto. »El modelo finalizado de Shannon ha inducido un enfoque de la técnica que la reduce al rango de instrumento. Esta perspectiva excluye cualquier problematización que defina la técnica en términos que no sean de cálculo, planificación y predicción». Mattelart, *op. cit.*, p. 47.

²³⁶ Incluso para la propia *Teoría matemática...*, ya que si desde el punto de vista de la ingeniería los diferentes aspectos de la comunicación —con excepción de la sintaxis— resultan irrelevantes, al contemplar el modelo completo vemos que se los asume tácitamente, pues al final no se trata tan sólo de la transmisión de datos (dimensión sintáctica), sino de que éstos conforman un mensaje con sentido (dimensión semántica), que necesariamente debe ser interpretado (dimensión hermenéutica) para que genere algún tipo de influencia (dimensión pragmática) tanto en quien lo envía, como en quien lo recibe. En realidad el problema que desde un punto de vista pragmático soslaya la teoría matemática de la información es el irresuelto problema filosófico del sentido asociado a la comunicación y a la cultura. Cuando se asume un criterio pragmático y se le suma un desinterés ontológico con frecuencia se plantean soluciones parciales a problemas de los cuales se desconoce, a veces, deliberadamente su complejidad. De tal manera que al contemplarlo como un todo y aun asumiendo solamente un interés ingenieril tenemos que resulta imprescindible un pensamiento ontológico.

En este respecto, la *Teoría matemática...* puede servir como un excelente ejemplo dentro del campo científico sobre la comunicación de los problemas y las limitaciones del criterio pragmático, pues creo que pocos, incluyendo a sus más acérrimos críticos, estarían dispuestos a negar o a poner en duda el éxito y la eficiencia de aquellos aparatos y sistemas que se han puesto en funcionamiento siguiendo la teoría de Shannon, independientemente de que su concepción de la comunicación sea tan problemática. Si, como proponen algunos, por ejemplo, Habermas, diéramos entrada al criterio pragmático para decidir o resolver los aspectos filosóficamente difíciles o incluso irresolubles de la comunicación, tendríamos que aceptar como buena esta teoría sobre la comunicación (es decir, la matemática) y no la suya (la *Teoría de la acción comunicativa*), pues sin duda es la más exitosa desde este punto de vista.

más fundamental, a saber: el de la reducción y estandarización que lo ente sufre tanto en la subjetivación, como en la objetivación que se manifiesta sobre todo a través de la matematización.

Habíamos visto anteriormente que el problema fundamental de la matematización moderna, que se funda en la metafísica de la subjetividad, es el de la disociación que existe entre los modelos que genera la ciencia y la realidad, de la que se supone intentan dar cuenta, y que esto ocurre gracias al carácter simbólico de las matemáticas modernas. Sin duda es este trasfondo metafísico el que determina en última instancia²³⁷ la posibilidad de tratar al contenido de la comunicación, los mensajes, independientemente de su naturaleza, de su entidad, es decir, como algo cualitativamente indiferenciado; sólo así es posible, a su vez, tratar a sus relaciones con base en algoritmos y a los demás entes que final y necesariamente intervienen en la comunicación, como funciones matemáticas (emisor y receptor) de un proceso lineal que básicamente carece de sentido y cuya única relevancia es su mensurabilidad. Así que, aunque Shannon no se comprometa en ningún momento a reducir la comunicación a las matemáticas ontológicamente las consecuencias son las mismas.

De todos modos hemos dicho que al menos por el momento, no nos interesa ahondar más en la crítica a los presupuestos y prejuicios de carácter ontológico que subyacen a estas

²³⁷ Shannon, *op. cit.*, pp. 7–8. En este caso hay que leer entre líneas para poder reconocer el fundamento del interés pragmático que hace posible concebir a la comunicación como un problema de ingeniería, en los términos en los cuales lo planteó Shannon. Es decir, vimos en nuestra nota anterior que por más que se los quiera subestimar los otros aspectos de la comunicación, además del sintáctico, están siempre presentes, aunque sólo sea tácitamente, y son relevantes, incluso para esta concepción acerca de la comunicación de la *Teoría matemática*, así que el fundamento de la reducción no se haya sólo ni en última instancia, como dice Shannon, en lo que resulta relevante para un problema de ingeniería, éste se haya inscrito, a su vez, dentro de una concepción más general que le da sentido: la reducción de los mensajes a su dimensión sintáctica y la traducción de sus relaciones a algoritmos matemáticos sólo puede estar plenamente justificada cuando se concibe a partir de los mismos principios y de la misma manera al contexto en el cual se suscribe dicha comunicación. Hemos visto antes que, de acuerdo con los Mattelart, esta teoría fue la principal responsable de difundir la creencia en la neutralidad del proceso de comunicación y de sus componentes, esta crítica descubre, de cierta manera, que los demás entes que entran en este proceso, aunque no formen parte del sistema de ingeniería principal al que sólo le interesa la relación entre aparatos, también son concebidos con independencia de su entidad, como funciones matemáticas, de lo contrario sería impensable y totalmente injustificado prescindir no sólo de los aspectos semánticos, sino de cualquier otro, ya que la eficiencia o la ineficiencia, incluso desde un punto de vista muy pragmático, estaría relacionada de manera indisoluble con todos y cada uno de ellos. Esto es, si seguimos al pie de la letra a Shannon e intentamos medir la eficiencia o la falta de eficiencia de una comunicación siguiendo el criterio del isomorfismo, pero sin aceptar esa segunda reducción que se haya implícita en su teoría, tendríamos que ver qué ocurre no sólo entre los aparatos, sino entre los usuarios de los mismos para intentar constatar el grado de correspondencia que la comunicación ha generado entre uno y otro, para lo que no podríamos prescindir de considerar a todos y cada uno de los aspectos que componen al mensaje, pues si no, ¿cómo mediríamos esa correspondencia? De tal manera que los presupuestos ontológicos que subyacen a la *Teoría matemática de la comunicación* no sólo atañen al problema específico que intentaba resolver, sino a una concepción más grande y más general, a una imagen del mundo mismo, por utilizar el concepto con el que Heidegger se refiere a ello, que Shannon hereda a través de la teoría general de sistemas.

Además, planteado de esta manera es posible reconocer que algo de este criterio para medir la eficiencia de la comunicación es asumido en la idea del consenso como finalidad de la acción comunicativa en la teoría habermasiana.

teorizaciones científicas sobre la comunicación, como sí intentar reconocer y distinguir lo más claramente posible sus intuiciones ontológicas fundamentales y en este sentido podemos decir que, a pesar de que la *Teoría matemática de la comunicación* no es particularmente interesante desde un punto de vista ontológico, ya que se enfoca en un problema demasiado específico, tal vez más que ninguna otra, con excepción de alguna sugerencia final en la *Teoría de la comunicación humana* de Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin y Don D. Jackson y sobre todo de la *Cibernética* de Wiener²³⁸, ha contribuido a romper de la manera más convincente esa especie de "democracia orgánica", por utilizar la expresión de García Yebra, que hacía y hace de la comunicación algo específicamente humano o, al menos, animal al llevarla hacia una región de lo ente en la que hasta ese momento era impensada, lo cual no es poca cosa, ya que nos ayuda a intuir la cuestión de la universalidad de la comunicación, esto es: de su relación con la totalidad de lo ente.

El curso de esa intuición podría describirse en los siguientes términos: la comunicación que los seres humanos mantienen con el mundo debe ser análoga a la que mantienen entre sí o para decirlo todavía mejor, el fundamento que hace posible a la comunicación humana también hace posible la comunicación del mundo mismo²³⁹. Lo que queremos decir es que, si desde muchos puntos de vista no sólo conviene, sino que resulta necesario distinguir entre comunicación e información, sobre todo para señalar los problemas y limitaciones que supone la traslación de la *Teoría matemática...* a otros ámbitos, desde un pensar de carácter ontológico esto no es posible, pues significaría dejar de lado una región de lo ente y con ello desconocer la universalidad de la comunicación.

b

La *Mass Communication Research*

Más que una teoría la *Mass Communication Research* fue una corriente de estudios científicos sobre la comunicación a la que, con relación a cierto enfoque sociológico, teóricamente se la denomina bajo la rúbrica general de "funcionalismo" o "teorías funcionalistas". Al ser nuestra

²³⁸ Traducción de Francisco Martín Arribas, Barcelona, Tusquets, 1985, cuyo título original ayudará más a reforzar la idea que intentamos plantear: *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, París, Hermann, 1948.

²³⁹ Claramente es posible distinguir que tras la noción de intercambio de información subyace la intuición que sustenta a los conceptos de *κοινωνία* y *comunicare*.

investigación de carácter ontológico hemos optado por prescindir de esa denominación, primero, porque al menos respecto de la comunicación, es poco precisa²⁴⁰ y, segundo, porque, como hemos dicho, responde a un enfoque sociológico y no resulta igualmente adecuada en términos ontológicos.

Si bien, como recuerdan los Mattelart, «la primera pieza del dispositivo conceptual de la *Mass Communication Research* data de 1927»²⁴¹ con la aparición del libro de Harold D. Lasswell sobre el uso y las técnicas de propaganda durante la Primera Guerra Mundial titulado *Propaganda Techniques in the World War*, no es sino hasta después de la publicación de la *Teoría matemática de la comunicación* y de su adaptación por parte del mismo Lasswell para su uso en investigaciones de carácter sociológico que dicha corriente logró ubicarse al centro de los estudios científicos sobre comunicación.

No sólo se debe a la misma el que quizás es el más famoso modelo de comunicación "¿quién dice qué, por qué canal y con qué efectos?", sino esa concepción todavía muy presente, no sólo en el ámbito académico y profesional, sino popular, de que el objeto de los estudios científicos sobre comunicación son los llamados medios masivos (prensa, radio, televisión, cine...²⁴²). Como señalan los pensadores franceses, «con [ese modelo]... Lasswell dota, en 1948, de un marco conceptual a la sociología funcionalista de los medios de comunicación que, hasta entonces, sólo incluía una serie de estudios de carácter monográfico»²⁴³. Lo que intentamos señalar es que, así como la *Teoría matemática...* dotó a la investigación científica sobre comunicación de un mínimo común denominador de carácter teórico, las investigaciones de la *Mass Communication Research* contribuyeron a definir su objeto de estudio y el modo de abordarlo²⁴⁴.

²⁴⁰ Sólo por poner un ejemplo, se consideran bajo esta denominación a las investigaciones de Herbert Schiller, que tanto teórica como ideológicamente se hayan más cercanas a las realizadas dentro del seno de la teoría crítica, principalmente por el hecho de haberse realizado en Norteamérica en el seno de universidades reconocidas por este enfoque.

²⁴¹ *Op. cit.*, p. 32.

²⁴² Aunque aún hoy en día una parte importante de las investigaciones científicas sobre comunicación siguen enfocadas en el estudio de estos medios, el ámbito de competencia de estas investigaciones es mucho más amplio y heterogéneo, no sólo en lo que concierne a los propios medios (cuya consideración ha cambiado drásticamente con la aparición del internet, los ordenadores, los teléfonos inteligentes y otros *gadgets* de este tipo), sino en general, con la realización de estudios de carácter antropológico y cultural, semiótico, hermenéutico y un amplio etcétera difícilmente clasificable.

²⁴³ *Ibid.*, p. 34.

²⁴⁴ El programa de investigación funcionalista de los medios se dividía originalmente en cinco sectores, que hasta el día de hoy reclaman la atención de amplios grupos de investigadores: análisis del control, análisis de contenido, análisis de los medios de comunicación, análisis de la audiencia y análisis de los efectos. También se debe a esta corriente la creación de esa técnica cuyo uso se consideró durante mucho tiempo imprescindible para dotar de científicidad a los estudios sobre comunicación, esto es: el análisis de contenido, cfr., Mattelart, *op. cit.*, p. 34.

También fue esta corriente, con todo lo que ello significa para el campo de los estudios científicos sobre comunicación, la que más íntimamente se encuentra relacionada con el positivismo lógico —al menos en términos espaciotemporales—. Algunos de sus más destacados miembros, como Paul Lazarsfeld, pertenecieron directamente al Círculo de Viena o estuvieron relacionados con él de manera muy próxima como, por ejemplo, Kurt Lewin, quien, además de ser originario de esa ciudad, estudió y dio clases de filosofía en la Universidad de Berlín en los años en que ésta se encontraba directamente influenciada por el grupo positivista. Incluso el mismo Lasswell estaba relacionado de manera indirecta con el Círculo a través de su influencia pragmática. De tal manera que no resulta para nada extraño que las investigaciones realizadas en el seno de esta corriente estuvieran claramente permeadas por el espíritu de la epistemología positivista y por sus presupuestos y prejuicios de carácter ontológico.

No obstante, llama poderosamente la atención el que en dichos estudios pueda reconocerse todavía con mayor claridad el carácter del positivismo decimonónico²⁴⁵, lo que ha provocado notables consecuencias en el diseño y la orientación de la mayoría de los planes y programas de estudio universitarios en comunicación, que al estudiar la historia del campo, sobre todo cuando intentan hacerlo con una actitud crítica, frecuentemente pasan por alto la influencia positivista decisiva y más próxima del Círculo de Viena y dirigen toda su atención y sus críticas contra un positivismo que si bien sigue estando presente no lo está de la manera en que lo abordan dichos planes y programas²⁴⁶.

Con relación a lo que nos atañe, podríamos decir acerca de esta corriente que su especificidad consiste en intentar hacer explícito aquello que se encontraba implícito en el modelo de Shannon, a saber, los efectos de la comunicación, para lo que extienden, nuevamente de una manera mucho más explícita que la de aquél, ese modo de consideración sistémico-matemático de la comunicación hacia los entes humanos que intervienen en el proceso, a partir de los mismos presupuestos y con los mismos prejuicios y consecuencias ontológicas que los de la *Teoría matemática...*

Como dijimos antes, las críticas que normalmente se dirigían directamente contra Shannon están más estrechamente relacionadas con la traslación que de su teoría hizo la *Mass*

²⁴⁵ Dado el amplio reconocimiento del que goza no sólo esta orientación, sino las críticas a la misma en el campo de estudios sobre comunicación, para este caso remitimos nuevamente al análisis efectuado por los Mattelar en su ya ampliamente citada *Historia...*, pp. 32–44.

²⁴⁶ En este sentido debemos recordar lo que dijimos arriba acerca de que muchas de las críticas que afectan al positivismo decimonónico no necesariamente afectan, al menos no con la misma contundencia, al positivismo lógico. De tal manera que muchas de estas críticas se convierten en auténticas peleas contra fantasmas.

Communication Research al campo de lo social, por lo que no creemos que resulte necesario ahondar más al respecto.

Ahora, en relación con sus intuiciones ontológicas fundamentales. Si bien en primera instancia podría parecer algo rebuscado, las investigaciones de la *Mass Communication Research* fueron las primeras en reconocer, aunque de una manera quizás demasiado torcida, la importancia de la comunicación en la conformación del ser humano. Tras esa primera teorización de Lasswell, tristemente conocida como "la teoría de la aguja hipodérmica" con su visión casi de ciencia ficción acerca de la influencia de los medios masivos de comunicación en el público, podemos reconocer, no obstante, esa idea, planteada originalmente por los griegos, acerca de que los seres humanos definimos nuestro propio ser por medio de la comunicación, lo que significa: políticamente; por ello Aristóteles define al ser humano tanto como τὸ ζῷον λόγον ἔχον, como τὸ ζῷον πολιτικόν. Si bien es cierto que muchos de los trabajos de esta corriente se orientaron hacia la investigación privada, especialmente hacia el campo de la publicidad, tuvieron su origen en la política y en el interés por reconocer el impacto que los medios masivos de comunicación comportan en la conformación (tanto constructiva, como destructiva) de la estructuración social.

De tal manera que, revirtiendo aquella famosa sentencia de Goethe que dice: "cultivando nuestras virtudes, cultivamos también nuestros defectos", podemos decir que la mayor virtud ontológica de la *Mass Communication Research* fue la de volver a llamar la atención sobre la especial relación que existe entre los seres humanos, la política²⁴⁷ y la comunicación²⁴⁸, que es también su gran defecto, al servirse para ello del modelo ingenieril de la *Teoría matemática...*

C

La escuela de Palo Alto y la *Teoría de la comunicación humana*

²⁴⁷ Con todo lo criticable que puedan tener estas consideraciones totalizadoras, como la sociología funcionalista de los medios o la psicología de masas, sólo por mencionar a las más reconocidas, tienen la virtud de llamar la atención sobre un punto que la modernidad ha intentado negar, a saber: la primacía ontológica de la colectividad frente a la tendencia solipsista-individualista-idealista sobre la que se funda la modernidad.

²⁴⁸ En un contexto en el que, como vimos en nuestro análisis de la *Teoría matemática de la comunicación*, imperaba una noción sobre la comunicación basada en la teoría general de sistemas y la cibernética. De todos modos, como pone de manifiesto el análisis de los Mattelart, las investigaciones de la *Mass Communication Research* ya se basaban en esos enfoques, incluso antes de seguir a la teoría de Shannon, de tal manera que no es por este seguimiento que la *Mass Communication Research* asume los enfoques sistémico y cibernético, sino al revés, es porque ya se basaba en ellos, por lo que la asimilación de dicha teoría es no sólo posible, sino, incluso, fácil y natural.

También conocido como "el colegio invisible", el siguiente conjunto teórico que analizaremos es el de la llamada escuela de Palo Alto y hablamos en este caso de "conjunto teórico", porque además de ocuparnos de las características generales del grupo, como lo hicimos anteriormente con nuestro análisis de la *Mass Communication Research*, nos detendremos también en la consideración de una teoría específica: la de la comunicación humana, como hicimos primero con la *Teoría matemática de la comunicación* de Shannon.

Existen dos razones fundamentales por las cuales el análisis de este conjunto ha de ubicarse necesariamente enseguida de los de aquéllas, primero, por su cercanía espaciotemporal, se trata de otra concepción científica sobre la comunicación cultivada en el seno del ambiente teórico-conceptual e intelectual norteamericano de mediados del siglo pasado, y, segundo, por su estrecha relación teórica, este grupo toma sus principales referencias teóricas y epistemológicas de la cibernética y la teoría de sistemas de primera generación al igual que aquéllas, además de que, como veremos enseguida, algunas de sus concepciones sobre la comunicación están estrechamente vinculadas a las de Shannon y las de la *Mass Communication Research*, aunque más bien en un sentido crítico.

Desde los años cuarenta, un grupo de investigadores norteamericanos venidos de horizontes tan distintos como la antropología, la lingüística, las matemáticas, la sociología o la psiquiatría, se muestran contrarios a la teoría matemática de la comunicación de Shannon que se estaba imponiendo como referencia maestra. La historia de este grupo... comienza en 1942 impulsada por el antropólogo Gregory Bateson, que se asocia con Birdwhistell, Hall, Goffman, Watzlawick, etc. Desviándose del modelo lineal de comunicación, trabajan a partir del modelo circular retroactivo propuesto por Wiener. Ponen de relieve que la teoría matemática, concebida por ingenieros en telecomunicaciones, debe reservarse para éstos y que la comunicación debe ser estudiada por las ciencias humanas a partir de un modelo que le sea propio...²⁴⁹ Tomando conceptos y modelos de la gestión sistémica, pero también de la lingüística y la lógica, los investigadores de la escuela de Palo Alto intentan dar cuenta de una situación global de interacción y no sólo estudiar algunas variables tomadas aisladamente. Así, se basan en tres hipótesis. La esencia de la comunicación reside en procesos de relación e interacción

²⁴⁹ En este caso y a pesar de su distancia resulta difícil no recordar el *impasse* epistemológico del conflicto entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, concretado en las obras de Dilthey.

(los elementos cuentan menos que las relaciones que se instauran entre [ellos])²⁵⁰. Todo comportamiento humano tiene un valor comunicativo...; observando la sucesión de los mensajes reubicados en el contexto horizontal (la secuencia de los mensajes sucesivos) y en el contexto vertical (la relación entre los elementos y el sistema) es posible extraer una "lógica de la comunicación"²⁵¹.

Contrario a lo que sugieren los Mattelart, es obvio por las fechas que la principal motivación por la cual se reunió el grupo en primera instancia no pudo ser la de la oposición a la *Teoría matemática de la comunicación* y, sobre todo, a su traslación a las humanidades y las ciencias sociales. En este caso no sólo sería injusto, sino teóricamente inconveniente pensar que sus teorizaciones científicas sobre la comunicación son solamente una mera reacción contra la hegemonía de la teoría de Shannon y contra su extensión a lo humano y lo social por parte de la *Mass Communication Research*, ya que las mismas tienen sus propias especificidades, que no pueden explicarse a la luz de dicha oposición, aunque, es cierto, pueden llegar a ser mejor comprendidas cuando se las contrasta con las de aquéllas —como lo hacen los propios pensadores franceses—. Sin embargo, esta metodología que puede llegar a ser muy útil, puede llegar también a oscurecer algo sobre lo que los propios Mattelart llaman la atención, a saber: la "referencia" común —por decirlo en sus términos— a la teoría de sistemas y a la cibernética²⁵².

Como la teoría matemática y las investigaciones de la *Mass Communication Research* los estudios de esta corriente parten de un marco teórico-conceptual que más allá de sus diferencias específicas —las cuales, a pesar de ello, no son necesariamente ni escasas, ni irrelevantes—, los

²⁵⁰ Al respecto debemos intentar recordar aquello que, en palabras de Dampier, caracteriza la cientificidad propia de la ciencia contemporánea, a saber, la inferencia de las relaciones entre los componentes de un sistema dado con independencia de la dilucidación de la naturaleza de dicho sistema y de dichos componentes, es decir, con total independencia de toda meditación de carácter ontológico.

²⁵¹ Mattelart, *op. cit.*, pp. 51–52, lo que se encuentra entre comillas es una cita de la *Teoría de la comunicación humana*.

²⁵² No obstante, vale la pena apuntar desde ahora, que si bien gran parte de sus investigaciones, incluido su desarrollo teórico, descansan y obedecen a este marco teórico-conceptual, los miembros de esta escuela tampoco profesaron una fe ciega hacia el mismo. De hecho, justo al final de la *Teoría de la comunicación humana* se hace una advertencia acerca de las implicaciones críticas de la prueba de Gödel para dicho marco, que vale la pena reproducir a continuación, porque además de servir para afirmar esta advertencia, puede interpretarse como una especie de justificación de nuestro propio trabajo: «la prueba de Gödel tiene consecuencias que van mucho más allá del campo de la lógica matemática. De hecho, demuestra definitivamente que cualquier sistema formal (matemático, simbólico, etc.) es necesariamente incompleto... y que, además, la congruencia de tal sistema sólo puede demostrarse recurriendo a métodos de prueba que son más generales que los que el sistema mismo es capaz de generar» (p. 246). Claro que en ningún momento se dice ni se piensa en la ontología como uno de esos posible "métodos de prueba" capaz de demostrar la congruencia (o la falta de congruencia) de un sistema, pero queda claro que ningún sistema, al menos ningún sistema formal, y de alguna manera todos los sistemas tienen su fundamento en la formalidad, puede justificarse a sí mismo por completo a partir de sus propios términos. Ningún sistema es ni puede llegar a ser completamente autorreferencial, y es a raíz de comprensiones como ésta que puede comenzar a desvelarse la necesidad de volver a pensar ontológicamente.

ubica dentro de una cierta tradición científica que determina en última instancia sus presupuestos y prejuicios ontológicos. Como ya lo hemos dicho, nos referimos al marco que componen la teoría general de sistemas y la cibernética. Conviene, pues, como lo hacen los Mattelart en su *Historia...*, antes de continuar con el análisis específico de esta escuela, detenerse unos momentos en la consideración de esas corrientes que les sirvieron de inspiración y de fundamento ya que lo ganado de esta manera podrá aplicarse no sólo al mismo sino, de manera retroactiva, a los anteriores y a lo dicho en general a lo largo de esta investigación.

Como recuerdan los pensadores franceses, tanto la teoría de los sistemas como la cibernética se desarrollaron en un contexto muy particular, atípico de su época —al que hoy llamaríamos "interdisciplinario"—, sobre todo si consideramos que desde hacía mucho tiempo la ciencia se había esforzado por lograr una mayor especificidad disciplinar, por desarrollar aquello que conocemos como "especialización"²⁵³, y que incluía a campos de conocimientos tan distintos como las matemáticas, la lógica, la filosofía (sobre todo, la filosofía de la ciencia), la lingüística, la física, la biología, la química, la psicología, la psiquiatría, la sociología, la ciencia política y, en fin, un vasto conjunto de disciplinas, entre las que se ubicaban y con un papel muy destacado las emergentes ciencias de la comunicación y la información.

La emergencia de la noción de "información" es indisociable de las investigaciones de los biólogos. Cuando Shannon formuló su teoría..., el vocabulario de la información y del código acababan de efectuar una entrada notable en la biología. En 1934, Erwin Schrödinger... lo utiliza para explicar los modelos de desarrollo del individuo contenidos en los cromosomas. Desde esta fecha, la capacidad de organización de la analogía de la información acompañará [a] todos los grandes inventos de esta ciencia... Para formular su teoría Shannon toma claramente términos propios de la biología del sistema nervioso. A su vez, la teoría matemática de la comunicación proporciona a los especialistas en biología molecular un marco conceptual para dar cuenta de la especificidad biológica...

En 1933, en una obra titulada *Modern Theories of Development*, el biólogo Ludwig von Bertalanffy establecía las bases de lo que formalizaría en la posguerra como la "teoría de

²⁵³ En este sentido, muchas de las críticas de Heidegger, algunas de las más importantes desarrolladas entre los 30's y los 50's, si bien atinan a descubrir los presupuestos y prejuicios metafísicos que subyacen a la ciencia, incluso a la contemporánea, no atinan igualmente a describir algunas de sus características específicas, por ejemplo, la especialización, muy resaltada en *La época de la imagen del mundo*. Creemos que debido en parte importante a este tipo de faltas fue que muchos hacia los cuales se dirigieron esas críticas no se sintieran aludidos por las mismas ni tampoco las tomaran en serio, con las consecuencias consabidas que convergen en la problemática de la crisis de las ciencias contemporáneas.

los sistemas", una teoría cuyos principios han proporcionado un instrumento de acción con fines estratégicos durante la Segunda Guerra Mundial. Bertalanffy usa el término "función" relacionándolo con los "procesos vitales u orgánicos en la medida en la que contribuyen al mantenimiento del organismo". El sistemismo y el funcionalismo comparten por tanto un mismo concepto fundamental: el de función, que denota la primacía del todo sobre las partes.

Las ciencias políticas constituyen uno de los primeros campos de aplicación del sistemismo a las problemáticas de la comunicación de masas. La vida política se considera como un "sistema de conducta"; el sistema se distingue del entorno social en el que se encuentra y está abierto a sus influencias; las variaciones acusadas en las estructuras y los procesos dentro de un sistema pueden interpretarse como esfuerzos realizados por los miembros del sistema con objeto de regular una tensión que puede proceder tanto del entorno como del seno del sistema...

En 1948, año en que aparece la primera versión de la teoría de Shannon, su ex profesor Norbert Wiener publica *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and Machine*. Allí vislumbra la organización de la sociedad futura sobre la base de esa nueva materia prima en que pronto consistirá, según él, la "información". Si bien manifiesta desear el advenimiento de este nuevo ideal de una "sociedad de la información"... , no por ello deja de llamar la atención sobre los riesgos de su perversión. La entropía, esa tendencia que tiene la naturaleza a destruir lo ordenado y a precipitar la degradación biológica y el desorden social, constituye la amenaza fundamental. La información, las máquinas que la tratan y las redes que éstas tejen son las únicas capaces de luchar contra esta tendencia a la entropía. "La cantidad de información de un sistema es la medida de su grado de organización...; la entropía es la medida de su grado de desorganización; una es el reverso de la otra"...

En Francia, Abraham Moles..., ingeniero y matemático, sitúa su proyecto de "ecología de la comunicación" a la vez bajo el signo de la teoría matemática de Shannon y de los análisis de Norbert Wiener. La comunicación se define como "la acción de hacer participar a un organismo o a un sistema situado en un punto R en las experiencias... y estímulos del entorno de otro individuo o sistema situado en otro lugar y otro tiempo, utilizando los elementos de conocimiento que tienen en común"²⁵⁴.

²⁵⁴ Mattelart, *op. cit.*, pp. 48–51.

Lo que tenemos aquí no es sólo un breve resumen de algunos de los logros científicos más relevantes del siglo XX y del papel que el desarrollo de la teoría de sistemas y la cibernética tuvieron en los mismos, sino una auténtica muestra de las consecuencias de la transición del positivismo decimonónico al positivismo lógico de la epistemología clásica de la ciencia en el que la disputa por las teorizaciones científicas sobre la comunicación resultó tan importante.

Como la corriente de la *Mass Communication Research*, también la escuela de Palo Alto estuvo muy al pendiente de las ideas del Círculo de Viena, pero a diferencia de aquélla en la que, como vimos, a pesar de la cercanía de algunos de sus miembros más destacados al grupo vienés, todavía estaban muy presentes las características del positivismo del siglo XIX, ésta entendió mejor la significación y los alcances de dichas ideas. Si bien, como hemos dicho, la escuela de Palo Alto comparte con la *Teoría matemática de la comunicación* y con la corriente de la *Mass Communication Research* el marco teórico-conceptual de la teoría de sistemas y la cibernética los alcances de su influencia son notoriamente distintos y, por tanto, distintos son también los alcances de la influencia de sus presupuestos ontológicos. Es decir, con relación al análisis en cuestión, debemos advertir entonces, que si bien estos enfoques científicos sobre la comunicación son mejor conocidos por su oposición, y de cierta manera es bueno que así sea²⁵⁵, para un análisis que como el nuestro, intenta clarificar y distinguir sus presupuestos, prejuicios e intuiciones de carácter ontológico, es imposible no prestar atención a ese trasfondo común, ya que allí se encuentra la clave de la cuestión.

Decimos, entonces, que al seguir tanto el modelo teórico-conceptual de la teoría de sistemas y la cibernética como las ideas del Círculo de Viena los investigadores de la escuela de Palo Alto estaban plenamente conscientes del "viraje" —como sostenía Schlick— que ello significaba en el terreno de la ciencia. Esa es la especificidad que, más allá de su oposición a la *Teoría matemática...* y a la *Mass Communication Research*, caracterizó las investigaciones de este grupo; de hecho, esa oposición es, como señalábamos, una muestra bastante ostensible de esa transición epistemológica que supuso la superación del positivismo decimonónico y la adopción del enfoque científico del Círculo de Viena, no sólo para las teorizaciones científicas sobre la comunicación, sino para la comprensión misma acerca de la cientificidad de la ciencia.

²⁵⁵ Ya que durante mucho tiempo el enfoque de la escuela de Palo Alto ha servido como una auténtica alternativa teórica al enfoque hegemónico de la *Mass Communication Research*.

La teoría psicoanalítica está basada en un modelo conceptual acorde con la epistemología prevaleciente en la época de su formulación. Postula que la conducta es, básicamente, el resultado de una interacción hipotética de fuerzas intrapsíquicas que obedecen a las leyes de conservación y transformación de la energía imperantes en el campo de la física... En líneas generales, el psicoanálisis clásico siguió siendo en esencia una teoría sobre procesos intrapsíquicos, de modo que incluso cuando la interacción con fuerzas externas era evidente, se la consideraba secundaria... En general, la interdependencia entre el individuo y su medio siguió siendo objeto de muy poca atención dentro del campo psicoanalítico, y es precisamente aquí donde el concepto de *intercambio de información*, esto es, de comunicación, se hace indispensable. Hay una diferencia básica entre el modelo psicodinámico (psicoanalítico) por un lado, y cualquier conceptualización de la interacción entre el organismo y el medio, por el otro... [Esta diferencia básica consiste en reconocer que] lo que se transfiere ya no es energía, sino más bien información...

Este pasaje conceptual de energía a información resulta esencial para el desarrollo casi vertiginoso en la filosofía de la ciencia desde el final de la Segunda Guerra Mundial; y ha ejercido un efecto particular sobre nuestro conocimiento del hombre. La idea de que la información acerca de un efecto, a saber, el hecho de que, si la retroalimentación al efector es adecuada, asegura de tal manera la estabilidad de éste y su adaptación al cambio ambiental, no sólo abrió el camino hacia la construcción de máquinas de un orden superior, y llevó a postular a la cibernética como una nueva epistemología, sino que también ofreció una visión totalmente nueva del funcionamiento de los complejos sistemas interactuantes que encontramos en biología, psicología, sociología, economía y otros campos...

En tanto la ciencia se ocupó del estudio de relaciones lineales, unidireccionales y progresivas, de tipo causa-efecto, una serie de fenómenos muy importantes permaneció fuera del inmenso territorio conquistado por el conocimiento científico durante los últimos cuatro siglos...²⁵⁶

Entonces, además de proporcionarle un modelo y una base teórico-conceptual, la teoría de sistemas y la cibernética proporcionaron a los miembros de la escuela de Palo Alto todo un nuevo modo de hacer y de concebir a la ciencia, una "nueva epistemología", como afirman los

²⁵⁶ Watzlawick, *op. cit.*, pp. 30–31.

autores de la *Teoría de la comunicación humana*—en cuyo análisis nos detendremos desde ahora—, en la que, por supuesto, las teorizaciones científicas sobre la comunicación ocuparon un lugar central. ¿Cómo se tradujo todo ello en lo que a nosotros nos interesa destacar con este análisis? Para intentar responder a esta pregunta quizás valga la pena hacer algunas observaciones generales al tándem "teoría de sistemas-cibernética" para después intentar reconocer lo dicho de esa manera mediante algunos ejemplos concretos extraídos de dicha teoría.

En términos ontológicos, y por decirlo de la manera más clara y sintética posible, los sistemas son para los enfoques que se basan en ellos, así sea implícita y/o tácitamente, lo que las ecuaciones para las matemáticas, es decir, aquello en donde se decide de antemano la naturaleza, es decir, la entidad tanto de los elementos que lo conforman como de sus relaciones. Por ejemplo, en la ecuación " $3 + 2 = 5$ " hay una igualación tácita que es la que hace posible la relación de suma, a la que hace referencia el signo "+", y su resultado. Si llevásemos esta ecuación a cualquier contexto real —en sentido fenomenológico—inmediatamente saltarían a la vista las complicaciones que surgen para poder aplicarla, y con ellas —tal vez— llegarían a hacerse evidentes los presupuestos ontológicos que le subyacen; algunas son muy obvias, como si intento sumar tres peras y dos manzanas, a menos que aquello a lo que hagan referencia los términos " $= 5$ " sean "frutas", pero aún así, ¿qué justificaría sumar una pera a otra si prescindo por completo de una dilucidación ontológica acerca de lo que es una pera y acerca de lo que significa sumarlas? Sólo por poner el caso más extremo. Los sistemas asumen, pues, una serie de presupuestos que hacen posible tomar decisiones de carácter pragmático, pero que tarde o temprano emergen como prejuicios ontológicos²⁵⁷.

En cuanto a la cibernética, debemos decir que proporcionó el modelo, el equivalente al tipo de ecuación —el desarrollo y uso diferenciado de modelos es con lo que hasta el día de hoy asociamos la cientificidad en los estudios sobre comunicación—, por lo que éste asume y concreta en última instancia los presupuestos ontológicos pertenecientes al enfoque sistémico.

Es, pues, importante recordar, que más que esa matematización burda que todavía se encuentra presente en la noción de mensurabilidad del positivismo decimonónico, el *quid* de la cuestión se halla en su lógica, en la lógica matemática en la que subyace el carácter simbólico de las matemáticas modernas que, a su vez, se basa en el problema todavía más básico y más

²⁵⁷ En este caso es importante recordar aquello que, de acuerdo con el profesor Robles, ya era evidente desde Berkley, a saber, que las matemáticas no son una ciencia de carácter factual, sino de relaciones entre signos, mucho más parecida a la lingüística, y que sus posibilidades para contribuir al conocimiento factual son muy limitadas, cfr., "Berkley y Benacerraf. La aritmética es sólo un sistema de signos, en: *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, México, Vol. XXIII, N° 68, agosto de 1991, pp. 105–125.

fundamental de la metafísica de la subjetividad. El fundamento de esa lógica, de su aplicabilidad, se halla, pues, en eso que proporcionan el enfoque sistémico, en primer lugar, y su concretización en el modelo de la cibernética.

Regresando ahora al análisis de la *Teoría de la comunicación humana*, decíamos, entonces —siguiendo a los Mattelart—, que el enfoque de la escuela de Palo Alto se caracterizó por su oposición al modelo lineal de la comunicación de la *Teoría matemática...* y por su trabajo a partir del modelo circular retroactivo de la cibernética de Wiener. Con relación a esto, en la Introducción²⁵⁸ a dicha obra los autores señalan lo siguiente:

este libro trata sobre los efectos pragmáticos (en la conducta) de la comunicación humana... La pragmática de la comunicación humana es una ciencia muy joven... y que está muy lejos de haber desarrollado un lenguaje propio coherente. Su integración con muchos otros campos del esfuerzo científico es una esperanza para el futuro. Sin embargo, y confiado en que tal integración se logrará..., este libro está dirigido a todos los estudiosos de aquellos campos donde se enfrentan problemas de interacción sistémica en el más amplio sentido del término.

Podría argumentarse que su contenido no tiene en cuenta estudios importantes directamente relacionados con el tema... Fue necesario limitar las referencias a otras numerosas obras sobre la teoría de la comunicación humana sobre todo aquéllas que se limitan a estudiar la comunicación como un fenómeno unidireccional... y no llegan a considerar la comunicación como un proceso de *interacción*.

Las implicaciones interdisciplinarias del tema se reflejan en la forma de presentación. Los ejemplos y las analogías fueron tomados de una amplia gama de temas, aunque entre ellos predominan los correspondientes al campo de la psicopatología. Debe quedar especialmente aclarado que cuando se recurrió a las *matemáticas* en busca de analogías, sólo se las utilizó como un lenguaje notablemente adecuado para expresar relaciones complejas y que su uso no significa que entendemos que nuestros datos pueden ya ser cuantificados.

Si bien resulta evidente que esta escuela logró alejarse de la idea de mensurabilidad del positivismo decimonónico, todavía presente, como veíamos, tanto en la *Teoría matemática...* como

²⁵⁸ Watzlawick, *op. cit.*, pp. 17–18.

en el enfoque de la *Mass Communication Research*, también lo es que no sucedió lo mismo con la idea sobre la lógica del positivismo del Círculo de Viena. Con la asunción de nociones como la de sistema, función, información, retroalimentación y redundancia...²⁵⁹, provenientes de la teoría de los sistemas y de la cibernética, las investigaciones de la escuela de Palo Alto se basaban en un marco teórico-conceptual cuyas consecuencias ontológicas son las mismas que las de la matematización clásica, es decir, las de asumir un marco general que permite inferir las relaciones entre los componentes de un sistema dado, independientemente de la naturaleza, de la entidad, tanto del sistema como de dichos componentes.

Así que, si bien se dice que entre los "ejemplos y analogías" necesarios para presentar el tema "predominan" los del "campo de la psicopatología", como los mismos autores reconocen²⁶⁰, más allá de su relación con cierta mensurabilidad, los de las matemáticas son los lógicamente más relevantes.

Puesto que este enfoque comunicacional de los fenómenos de la conducta humana,— tanto normal como anormal— se basa en las manifestaciones observables de *relación* en el sentido más amplio, está conceptualmente más cerca de las matemáticas que de la psicología tradicional; pues las matemáticas constituyen la disciplina que se ocupa de manera más inmediata de las relaciones entre entidades y no de su naturaleza.

Y que la idea que de las matemáticas tuvieron los investigadores de esta corriente corresponde a la que nosotros hemos bosquejado arriba, incluso de manera más clara de lo que resulta en las teorizaciones anteriores, lo certifica lo que los autores dicen en el primer capítulo titulado "Marco de referencia" al intentar explicar las nociones de función y relación²⁶¹.

El principal motivo por el que debe recurrirse a las matemáticas en busca de una analogía o de un principio explicativo es la utilidad del concepto matemático de *función*. Para explicarlo, se hace necesario realizar una breve incursión en la teoría de los números.

Los filósofos de la ciencia parecen estar de acuerdo en que el paso más significativo en el desarrollo del pensamiento matemático moderno fue el surgimiento gradual de un nuevo concepto del número desde Descartes hasta nuestros días. Para los matemáticos griegos,

²⁵⁹ Cfr., Watzlawick, *op. cit.*, capítulos 1 y 4.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 25–26.

los números eran magnitudes concretas, reales, perceptibles, entendidas como propiedades de objetos igualmente reales.

En su lúcido capítulo "Sobre el significado de los números", Oswald Spengler muestra no sólo que la noción de cero resultaba impensable, sino también que las magnitudes negativas no tenían un lugar propio en la realidad del mundo clásico... La idea de que los números constituían la expresión de magnitudes siguió dominando durante dos mil años. El cambio decisivo tuvo lugar en 1591, cuando Vieta introdujo las letras como notación en lugar de los números. De este modo, la idea de los números como magnitudes discretas quedó relegada a un lugar secundario, y nació el poderoso concepto de *variable*... Con la introducción de las variables se logró una nueva dimensión de información y así se formó la nueva matemática. La relación entre variables (expresadas por lo común, aunque no necesariamente, como una ecuación) constituye el concepto de *función*²⁶².

Y que sus consecuencias ontológicas son justa y precisamente las que hemos intentado poner de manifiesto, lo certifica igualmente lo siguiente.

Este importante cambio en el pensamiento matemático ha sido resumido por Suzanne Langer de la siguiente manera: "Detrás de estos símbolos se encuentran las abstracciones más audaces, más puras y más frías que la humanidad creará jamás. Ninguna de las especulaciones escolásticas sobre las esencias y los atributos se acercó a nada similar a la abstracción del álgebra. No obstante, esos mismos científicos que se enorgullecían de su conocimiento fáctico concreto, que proclamaban rechazar toda prueba excepto las empíricas, jamás vacilaron en aceptar las demostraciones y los cálculos, las entidades incorpóreas, a veces reconocidamente 'ficticias', de los matemáticos. El cero y el infinito, las raíces cuadradas de los números negativos, las longitudes inconmensurables y las cuartas dimensiones, encontraron una bienvenida sin reservas en el laboratorio, cuando el lego reflexivo corriente, que todavía podía aceptar como un acto de fe una sustancia anímica invisible, dudaba de su respetabilidad lógica...

²⁶² Nos permitimos reproducir aquí esta larga cita, porque creemos que puede servir además de manera retroactiva a aquello que en su momento dijimos sobre este tránsito y sobre el carácter simbólico de las matemáticas modernas. Algo similar pasa con la siguiente, que resume de manera ejemplar tanto el carácter de la cientificidad de la ciencia contemporánea, como su rechazo del pensamiento ontológico, así como, también, sus consecuencias.

El secreto radica en el hecho de que un matemático no pretende afirmar nada acerca de la existencia, la realidad o la eficacia de las *cosas*. Le interesa la posibilidad de *simbolizar cosas* y de simbolizar las relaciones que pueden establecerse entre ellas. Sus 'entidades' no son 'datos', sino *conceptos*. Es por eso que los 'números imaginarios' y los 'decimales infinitos' son tolerados por científicos para quienes los agentes y los poderes invisibles y los 'principios' constituyen anatema[s]. Las construcciones matemáticas son sólo símbolos; tienen significado en términos de relaciones, no de substancia"²⁶³.

Y por si todavía quedara alguna duda acerca de la estrecha relación que existió entre el enfoque de esta escuela y el contexto epistemológico dominado por la filosofía analítica, basta echar un vistazo al resumen capitular, especialmente al del Epílogo, que los autores hacen en la Introducción²⁶⁴:

el *Epílogo*, en el que se hace referencia a la comunicación del hombre con la realidad en el sentido más amplio, no pretende proveer más que [de] una visión panorámica. En él se postula que un cierto orden, análogo a la estructura de niveles de los Tipos Lógicos, impregna la concepción humana de la existencia y determina la cognoscibilidad final del universo.

Resulta imposible no recordar con estas palabras los planteamientos tanto de Wittgenstein como de Schlick que, como vimos, dieron forma al nuevo positivismo en el que se basaba la comprensión acerca de la cientificidad de la ciencia en los momentos en los que fueron desarrolladas las investigaciones de dicha escuela.

Hemos dicho, quizás de manera excesivamente resumida, que los sistemas juegan para aquellos que se basan en ellos un papel análogo al que las ecuaciones guardan en las matemáticas. La mención del hecho de que "la relación entre variables", es decir, las funciones, no necesariamente tiene que ser expresada por medio de ecuaciones resulta sumamente importante,

²⁶³*Ibid.*, pp. 26–27. Por supuesto que si bien el resumen de Langer, citado por Watzlawick y compañía, resulta muy claro y acertado, le falta observar aquello sobre lo que se sustenta y hace posible todo este gran logro, a saber, el trasfondo metafísico de la subjetividad, quizás se deba a ese miedo a los principios que afecta a los científicos — ya apuntado por Heidegger— que los ven, como dice la pensadora, como auténticos anatemas.

²⁶⁴*Ibid.*, p. 19. Además, y estrechamente relacionadas con la investigación sobre comunicación, pueden verse las referencias a Morris y Carnap, al inicio del primer capítulo, donde se dice: «quisiéramos sugerir que el estudio de la comunicación humana puede subdividirse en las tres áreas, sintáctica, semántica y pragmática, establecidas por Morris y seguidas por Carnap, para el estudio de la semiótica» (p. 23). Esta referencia nos ayuda a observar otra de las vías por las cuales se relacionan la investigación científica sobre la comunicación y la epistemología clásica de la ciencia.

primero, porque, como precisamos, desvía la atención del problema clásico de la mensurabilidad hacia el más importante de la lógica matemática, que subyace a dichas investigaciones, y, segundo, porque certifica, además, el papel que —apuntábamos— la cibernética tuvo en esa transición.

Ahora, si al parecer, contrariando aquello que habíamos establecido como principio para el desarrollo de nuestros presentes análisis, nos hemos detenido demasiado en la consideración de los presupuestos y prejuicios ontológicos que subyacen a esta corriente, sobre todo en comparación con los anteriores, es porque al ocuparse del tema del que se ocupa —la comunicación humana, especialmente la interpersonal— y al hacerlo de la manera en que lo hace —en cierta oposición a la *Teoría matemática...* y a la *Mass Communication Research*— resultan menos evidentes.

Como dijimos antes, aquéllas han sido constantemente acusadas por su positivismo, mientras que ésta ha sido reconocida, al menos desde los años ochenta, como una auténtica alternativa. «Hay que esperar —dicen los Mattelart— a la crisis de los modelos macrosociológicos... para ver por fin reconocida, en los años ochenta, la contribución decisiva del conjunto de la escuela de Palo Alto a una teoría sobre los procesos de comunicación como interacciones»²⁶⁵. Con lo que aquí decimos no intentamos negar ni desconocer esta observación, que nosotros mismos hemos reivindicado varias veces a lo largo de este análisis, sólo intentamos llamar la atención hacia el que nos parece el trasfondo de esta diferencia, a saber, el de la transición del positivismo decimonónico al positivismo lógico y a sus consecuencias de carácter ontológico.

Además, si bien sostenemos que a esta tradición subyacen de manera más clara y más evidente los presupuestos y prejuicios ontológicos de la ciencia contemporánea; de una manera que quizás recuerde al posicionamiento de Heidegger frente a la técnica, sobre todo a partir de *La pregunta por la técnica*²⁶⁶, también debemos reconocer que sus intuiciones ontológicas son las más numerosas, más importantes y más fundamentales.

Al igual que la *Mass Communication Research*, pero de una manera ontológicamente mucho más relevante, los investigadores de la escuela de Palo Alto llamaron la atención, tras el desarrollo de las teorizaciones científicas sobre la comunicación y la información vinculadas a los sistemas y las máquinas, hacia la importancia que la comunicación comporta a nivel humano y

²⁶⁵ *Op. cit.*, p. 53.

²⁶⁶ En: *Conferencias y artículos...*, pp. 9–32. En la que el filósofo alemán sostiene que es tras de ese aparente olvido total del ser en la técnica, donde, sin embargo, se asoma de la manera más diáfana.

social. «Resulta evidente que la comunicación es una condición *sine qua non* de la vida humana y el orden social»²⁶⁷. Y a pesar de los presupuestos sobre los cuales se asentaba esa llamada, es posible reconocer señales características capaces de cuestionar algunos de los elementos sustanciales de la metafísica de la subjetividad, como el solipsismo: «sostenemos básicamente que los sistemas interpersonales pueden entenderse como circuitos de retroalimentación, ya que la conducta de cada persona afecta la de cada una de las otras y es, a su vez, afectada por éstas»²⁶⁸. Algo que se hace todavía mucho más evidente cuando se refiere al caro tema, para dicha metafísica, de la conciencia: «la comunicación nos afecta de continuo..., incluso nuestra autoconciencia depende de la comunicación. Hora lo ha demostrado claramente: "para comprenderse a sí mismo, el hombre necesita que otro lo comprenda. Para que otro lo comprenda, necesita comprender al otro"»²⁶⁹.

Pero donde más nítidamente resuenan los ecos ontológicos de la experiencia fenomenológica de la comunicación en este respecto es sin duda en la formulación del primer axioma de la comunicación que plantea la *Teoría de la comunicación humana*, a saber: «la imposibilidad de no comunicar»²⁷⁰. Según sus autores, para los seres humanos es imposible no comunicar porque la comunicación es «una unidad de conducta definida de un modo general»²⁷¹, es decir, hace referencia a todo y cualquier comportamiento, y como para los seres humanos es imposible no comportarse, es imposible no comunicar. «Toda conducta es comunicación... No hay nada que sea lo contrario de conducta. En otras palabras no hay no-conducta o, para expresarlo de modo aún más simple, es imposible *no* comportarse. Ahora bien, si se acepta que toda conducta en una situación de interacción tiene un valor de mensaje, es decir, es comunicación, se deduce que por mucho que uno lo intente, *no* puede dejar de comunicar»²⁷². Por supuesto que al estar planteado este axioma con la finalidad de desentrañar la pragmática de la comunicación humana y no desde una perspectiva genuinamente ontológica comporta serias dificultades que, sin embargo, no son capaces de oscurecer del todo las intuiciones fundamentales subyacentes que lo animan.

Por ejemplo, al reconocer la esencial dimensión social de la comunicación, acertadamente los autores de esta corriente descartan la posibilidad de la comunicación intrapersonal-solipsista,

²⁶⁷ Wazlawick, *op. cit.*, p. 17.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 37. Los autores citan el artículo "*Tao, Zen and Existencial Psychotherapy*" aparecido en *Psychologia*, 2, 1959, pp. 236–242.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 49.

²⁷¹ *Idem.*

²⁷² *Ibid.*, p. 50.

al modo como aparece, por poner un caso concreto, en las mediciones cartesianas, es decir, niegan que la reflexión sea propiamente comunicación. Por ello, en una entrevista con Carol Wilder, ocurrida en 1977 y publicada en el *Journal of Communication* (vol. 28, n° 4, 1978), donde éste le preguntaba a Watzlawick por este axioma, el intelectual de la escuela de Palo Alto le respondió lo siguiente: "todo comportamiento en presencia de otra persona es comunicación"²⁷³. Con esta respuesta Watzlawick quería llamar la atención del entrevistador sobre la intrascendencia de la intencionalidad como criterio de distinción entre un comportamiento comunicativo y otro que no lo sea.

Tampoco podemos decir que la "comunicación sólo tiene lugar cuando es intencional, consiente o eficaz, esto es, cuando se logra un entendimiento mutuo. Que el mensaje emitido sea o no igual al mensaje recibido constituye un orden de análisis importante pero distinto, pues, en última instancia, debe basarse en la evaluación de datos específicos, introspectivos y proporcionados por el sujeto, que preferimos dejar de lado en la exposición de una teoría de la comunicación desde el punto de vista de la conducta"²⁷⁴.

No es necesario tener la intención de comunicar para que nuestro comportamiento comunique algo a quien sea capaz de percibirlo. En este sentido, tal y como se afirma en el

²⁷³ Citado por Matterlart, *op. cit.*, p. 53.

²⁷⁴ Watzlawick, *op. cit.*, p. 51. Esta observación resulta importante por dos razones, primero, porque contraviene, además con muy buenos argumentos, a dos concepciones ampliamente aceptadas acerca de la naturaleza de la comunicación, a la de Eco, por un lado, y a la de Habermas, por otro; además y en relación con el pensador alemán, llama también poderosamente la atención que ambos enfoques tomen como punto de partida a la pragmática y que, no obstante, sus opiniones al respecto sean tan contrarias. Además, y este es un segundo punto íntimamente asociado al anterior, contrario a lo dicho por los Matterlart, al hablar acerca de la asunción del enfoque circular retroactivo de la cibernética para el estudio de la comunicación, es obvio que este enfoque tampoco pretendió abarcar todas las dimensiones de la comunicación, incluso aquéllas que ellos mismos reconocieron, pues aquí se señala claramente que, a pesar de su importancia, la dimensión hermenéutica "constituye un orden de análisis distinto" del que compete al estudio de la pragmática de la comunicación humana; por ejemplo, para Habermas esta dimensión es sustancial ya que finalmente ello es lo que distingue a una acción auténticamente comunicativa de otra que sólo utiliza el lenguaje a partir de una racionalidad medio fin. El problema principal es que, como veremos también más adelante, los miembros de esta corriente instalan injustificadamente a la dimensión hermenéutica de la comunicación a nivel individual, es decir, sacándola del contexto social que ellos mismos reconocen como condición de toda comunicación. Cuando se da cabida a esta individuación de la comunicación se presentan todos los problemas que acarrea una contradicción fehaciente como la de una comunicación individualista, así, por ejemplo, los autores señalan que para certificar la efectividad de la dimensión hermenéutica de la comunicación serían necesarios otro tipo de datos diferentes a aquellos que sirven de base para estudiar a la pragmática, datos de tipo "introspectivo y proporcionados por el sujeto", lo cual lleva a la siguiente pregunta, ¿a través de qué medios podemos certificar la comunicación de esos datos, que para poder ser estudiados deben trascender la dimensión individual-introspectiva reconocida? Es decir, ¿a través de qué medio se va a verificar la comunicación entre el sujeto y el investigador? Es obvio, que esta nueva comunicación necesitaría de una nueva verificación y así *ad infinitum*. Este problema persistirá mientras se dé siquiera la más mínima cabida al individualismo.

axioma, es imposible no comunicar, porque es imposible no comportarse. Entonces, surge la pregunta obvia: ¿uno se comporta o no de alguna manera cuando está realmente solo, cuando a diferencia de la anécdota con la que Watzlawick ejemplifica su respuesta, no hay nadie capaz de percibir mi comportamiento²⁷⁵? Entonces, esa afirmación que en principio parece tan contundente y tan acertada se relativiza, ¿qué pasa entonces?

Si en lugar de guiarnos por un interés pragmático, llevásemos el análisis de este axioma hacia una meditación de carácter otológico, seríamos capaces de ver en dónde radica el problema y de destacar con mayor claridad y precisión en qué consiste la intuición que subyace al planteamiento del mismo.

Entonces, si en lugar de conducta y comportamiento utilizáramos el concepto de ser, tendríamos que el sustento del axioma diría algo así como "no es posible no comunicar, porque, en la medida en la que el ser humano es quien es por su relación con la comunicación, como no es posible que no sea, no es posible no comunicar". Al poner el acento sobre la esencial dimensión mundana—la cual incluye necesariamente a lo social— de la comunicación no resulta necesario enfatizar la imposibilidad de la comunicación con uno mismo, ya que esta imposibilidad no radica en la comunicación, como pensaban los miembros de Palo Alto, sino en la imposibilidad ontológica de la individuación solipsista; uno siempre es quien es en y por su relación con el mundo y con los otros en el mundo, a eso es precisamente a lo que alude el que el ser humano sea quien es por su especial relación con la comunicación, es decir: es la suma de sus relaciones o la totalidad de sus experiencias. De tal manera que, como decíamos, reorientando el planteamiento de este axioma hacia una dilucidación de carácter genuinamente ontológico seremos capaces de superar esa fehaciente contradicción en la que cae al solamente quedarse en su dimensión pragmática.

A pesar de que la comunicación humana fue el gran tema de esta escuela, con todo lo que ello implica, y que acabamos de intentar poner de manifiesto, de un modo análogo al de la *Teoría matemática de la comunicación*, aunque no por la vía de su relación con la teoría de sistemas y la

²⁷⁵ De hecho, los autores se hacen esa misma pregunta, aunque en lugar de profundizar en ella, de alguna manera se puede decir que la eluden al darle un giro pragmático. Así, por ejemplo, se dice en la primer nota a pié de página del segundo capítulo: «cabría agregar que, incluso cuando se está solo, es posible sostener diálogos en la fantasía, con las propias alucinaciones o con la vida. Quizás esta "comunicación" interna siga algunas de las mismas reglas que gobiernan la comunicación interpersonal; sin embargo, los fenómenos inobservables de este tipo están más allá del alcance del significado con que empleamos el término» (p. 50). Y el modo específico con el que justifican su evasión, hace todavía más clara su vinculación a la filosofía analítica y a la epistemología clásica de la ciencia, aunque, también, la manera tan particular de asumirla, sin llegar al proselitismo ni dogmatismo que caracterizó a otros seguidores: «...preferiríamos denominar "formalmente indeterminable" mas bien que "carente de significado" a cada acto aislado de conducta» (p. 42). Este modo tan particular de asumir esta epistemología es lo que permitió a los autores ensayar, más adelante, en el Epílogo, algunas consideraciones acerca de la relación entre comunicación y existencia, de las cuales nos ocuparemos enseguida.

cibernética, sino por otra totalmente inesperada, a los planteamientos de la escuela de Palo Alto subyace también, en cierta medida, una intuición acerca del carácter general-universal de la comunicación, la comunicación como modo de ser del mundo mismo, por decirlo en los términos en los que ya lo hicimos anteriormente, que fieles a su punto de partida y a manera de un feliz accidente de carácter metodológico, los autores de la *Teoría de la comunicación humana* plantearon como una especie de comunicación con el mundo.

Esta intuición no podía haber sido propuesta de una manera menos conveniente, por ello su reconocimiento resulta difícil. Aparece a manera de Epílogo con un título sumamente sugerente "El existencialismo y la teoría de la comunicación humana: un enfoque", cuyo comienzo reproducimos a continuación.

En lo que antecede hemos considerado individuos en su nexos social —en su interacción con otros seres humanos— y vimos que el vehículo de esa interacción es la comunicación. Esta puede ser o no la medida en que debe aplicarse una teoría de la comunicación humana. De cualquier manera, nos parece evidente que la concepción del hombre sólo como un "animal social" no logra explicar al hombre en su nexos *existencial*, del cual la participación social es sólo un aspecto, aunque muy importante.

Se plantea el interrogante de si alguno de los principios de nuestra teoría de la pragmática de la comunicación humana puede ser útil cuando nuestro interés se desplaza de lo interpersonal a lo existencial y, en tal caso, de qué manera. No proporcionamos aquí una respuesta para ese interrogante; quizás nunca pueda darse una respuesta final, ya que para desarrollar este tema debemos abandonar el dominio de la ciencia y asumir una actitud reconocidamente subjetiva. Puesto que la existencia del hombre no es observable en el mismo sentido en que lo son sus relaciones sociales, nos vemos forzados a abandonar la posición objetiva, "desde afuera", que hemos tratado de mantener durante los siete capítulos precedentes de este libro, pues a esta altura de nuestra indagación ya no hay un "afuera". El hombre no puede ir más allá de los límites fijados por su propia mente: sujeto y objeto son idénticos en última instancia, la mente se estudia a sí misma, y es probable que cualquier aseveración acerca del hombre en su nexos existencial lleve a los mismos fenómenos de autorreflectividad que, como vimos, genera paradoja²⁷⁶.

²⁷⁶ Watzlawick, *op. cit.*, p. 235.

Si bien es evidente que esta propuesta responde a una comprensión bastante vulgar y poco profunda acerca del "existencialismo", sobre todo si tomamos en consideración el planteamiento original de Heidegger del que se desprende²⁷⁷, también es bastante coherente con el posicionamiento de la propia teoría al respecto. Como apuntan los autores, su teoría parte de la observación de la dimensión social del ser humano y de la comunicación, ése es el supuesto sobre el que caben las afirmaciones realizadas acerca de la pragmática de la comunicación humana. Para este supuesto la dimensión existencial del ser humano es una dimensión esencial y eminentemente individual que no cabe ser observada, como afirman los autores, de la misma manera en que lo son sus relaciones sociales, esto es: a través de la observación de su comportamiento.

Nuevamente es traída a colación, aunque de una manera mucho más profunda, la duda acerca de si el ser humano se comporta cuando está realmente solo, cuando no hay nadie que pueda percibir su comportamiento. Los autores eluden nuevamente esta dilucidación y en su lugar ofrecen una serie de lugares comunes, en los que, no obstante, subyacen dos observaciones muy importantes: la primera, que la meditación acerca de la existencia se encuentra más allá de los dominios de la ciencia, pero no por lo que los autores creen, sino por los presupuestos y prejuicios de carácter ontológico que subyacen a la misma. Éstos son desarrollados en la segunda observación que gira en torno a la cuestión de la subjetividad, comprendida tanto de manera clásica, en oposición a lo objetivo, como, y esto es todavía mucho más interesante, en sentido idealista, como la identificación entre sujeto y objeto.

Creemos haber dicho ya lo suficiente al respecto al resaltar que, contrario a esta creencia común, lo uno supone necesariamente a lo otro y que ambos son deudores del trasfondo metafísico de la subjetividad moderna, por lo que, si la ciencia es o puede ser objetiva, es precisamente porque asume a la subjetividad como principio; es sólo a partir de estas circunstancias que cabe concebir la comunicación con el mundo, esto es, aquello a lo que los autores llaman nexo existencial, como algo esencial y eminentemente subjetivo. «En cierto sentido, este capítulo²⁷⁸ es una manifestación de fe: la creencia de que el hombre existe en una relación amplia, compleja y *privada* con la vida»²⁷⁹.

²⁷⁷ Por ello el filósofo alemán trato de desmarcarse numerosas ocasiones de la interpretación existencialista de su filosofía, sobre todo de la de Sartre. Cfr., Carta sobre el "Humanismo", en: *Hitos* (versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 2007, pp. 259–297.

²⁷⁸ El Epílogo.

²⁷⁹ Watzlawick, *op. cit.*, p. 236, el subrayado es nuestro.

La participación social no es sólo un aspecto disociable de la existencia humana, es uno con dicha existencia, como lo es también la relación con el mundo, que responde a las mismas características comunicativas. Como hemos dicho, a eso es a lo que se refiere la categoría heideggeriana de ser-en-el-mundo, que significa ser-con-los-demás-entes-del-mundo, entre los que se cuentan los demás seres humanos—sin por ello dejar de reconocer sus propias especificidades, sino al contrario—. Si para su consideración se plantea una diferenciación y dificultad metodológica ello responde claramente al antropocentrismo de la metafísica de la subjetividad.

De todos modos, no interesa por el momento seguir profundizando en la crítica tanto como intentar señalar con la mayor claridad posible en qué consiste esa intuición fundamental de la que hablamos. Los autores la plantean de la siguiente manera:

En la moderna biología resultaría inconcebible estudiar incluso el organismo más primitivo aislándolo artificialmente de su medio. Como lo postula en particular la Teoría de los sistemas Generales, los organismos son sistemas abiertos que mantienen su estado constante (estabilidad) y a menudo evolucionan hacia estados de mayor complejidad, por medio de un intercambio constante de energía e información con su medio. Si recordamos que, para sobrevivir, cualquier organismo debe obtener no sólo las sustancias necesarias para su metabolismo, sino también información adecuada sobre el mundo circundante, comprendemos que la comunicación y la existencia constituyen conceptos inseparables²⁸⁰.

Nuevamente, a pesar de las dificultades que supone la adopción de los presupuestos ontológicos de la teoría de sistemas y la cibernética, éstos no alcanzan a ocultar del todo esa intuición acerca de la íntima relación que mantienen la comunicación y la existencia (entendida no en el sentido propio como modo del ser del ser humano, sino simplemente como el modo general de ser de lo ente) inspirada en el trato de carácter fenomenológico con la propia comunicación. Casi podría decirse que, en esencia, esta idea es otra forma de plantear aquello que, siguiendo al estagirita, decíamos acerca de la comunicación como modo de ser del mundo mismo. Así al menos parece por lo que dicen a continuación:

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 236.

Norbert Wiener dijo alguna vez refiriéndose al mundo que "puede vérselo como una mirada de de mensajes del tipo 'a quien pueda interesar'". Empero, existe una diferencia importante, a saber, que mientras que el programa de la computadora se presenta en un lenguaje que la máquina "comprende" acabadamente, el impacto del medio sobre un organismo abarca una serie de instrucciones cuyo significado no es en modo alguno evidente, sino que, más bien, al organismo le toca decodificarlo de la mejor manera posible²⁸¹.

Esta última cita resulta también muy curiosa por otra circunstancia, ya que a pesar de que en ningún momento atinan a reconocer la razón que subyace a esa dificultad que apuntan, pues enseguida afirman que, dado que esas relaciones entre un organismo y su medio son tan complejas que la mejor manera de comprenderlas es a través del concepto de función («bajo esta luz la existencia es una función de la relación entre el organismo y su medio²⁸²»), ayuda, sin embargo, a dirigir la mirada hacia lo que constituye realmente el problema, a saber, el de la igualación y estandarización de lo ente, de la que ya hemos hablado ampliamente. Si en apariencia las máquinas, especialmente los ordenadores, carecen de dificultades de "comprensión", es decir, asociados a la dimensión semántica de la comunicación, es porque desde el principio fueron concebidas prescindiendo de ella, como ocurre en la teoría de Shannon, o sea, se levantan sobre la base ya artificialmente estandarizada de las matemáticas simbólicas; en cambio, la comunicación "analógica", como comúnmente se la conoce en oposición a la "digital", no puede prescindir de ésta ni de cualquier otra dimensión de la comunicación. No es sólo un problema de *significado*, como remarcan los autores, sino de que éste está insoslayablemente asociado al ser de los entes que se relacionan por medio y a través de la comunicación²⁸³.

En fin, si bien parten y de cierta manera mantienen su aproximación a la comunicación en un ámbito humano, que amplían notablemente en comparación con la concepción de la *Mass Communication Research*, aunque no en relación a una auténtica dilucidación ontológica, porque la limitan al comportamiento que *strictosensu* sólo se da a nivel social, al preocuparse por lo que ellos llaman su "nexo existencial", independientemente de lo reducido y problemático que resulta su concepción acerca de ello, son capaces también de reconocer, de cierta manera, que la

²⁸¹ *Idem.*

²⁸² *Idem.*

²⁸³ Es decir, la diferencia esencial no tiene que ver tanto con aquello que se distingue como lo analógico o lo digital, sino con la diferencia entre lo que es y cómo es, es decir, el ente y su entidad, y sus condiciones de posibilidad.

comunicación no se agota en los límites que les ha impuesto su tema y la manera de abordarlo, sino que abarca una dimensión y una problemática mucho más amplia a la cual podríamos llamar, siguiendo esta vez a Wiener, "la comunicación del mundo".

Todavía, subyacente a las teorizaciones científicas sobre la comunicación de esta escuela se encuentra una intuición ontológica *fundamental* más, en este caso subrayamos el adjetivo "fundamental", porque además del sentido propio de "fundante", de "relativo a fundamento" con el cual lo hemos utilizado normalmente cuando acompaña al concepto de "intuición ontológica", lo empleamos ahora también en su sentido usual de "relevante", "destacado", porque la intuición ontológica fundamental de la que nos ocuparemos a continuación justamente sobresale de las otras que hasta el momento hemos tenido la oportunidad de distinguir. Nos referimos a aquella que los miembros de este grupo expresaron a través del concepto de "metacomunicación".

Al igual que la mayoría de los otros conceptos e ideas de esta escuela que hemos tenido oportunidad de analizar, el de metacomunicación surge también a partir de una analogía con las matemáticas.

Un cálculo, según Boole, es "un método que se basa en el empleo de símbolos, cuyas leyes de combinación son conocidas y generales y cuyos resultados admiten una interpretación congruente". Ya hemos sugerido que tal representación formal es concebible en la comunicación humana, pero también se han hecho evidentes algunas de las dificultades del discurso *acerca* de este cálculo. Cuando los matemáticos, en lugar de utilizar las matemáticas como un instrumento para computar, hacen de ese instrumento mismo el objeto de su estudio —como sucede, por ejemplo, cuando cuestionan la congruencia de la aritmética como sistema—, utilizan un lenguaje que no forma parte de las matemáticas, sino que se refiere a ellas. Siguiendo a David Hilbert, este lenguaje se denomina metamatemáticas...

Cuando dejamos de utilizar la comunicación para comunicarnos, y la usamos para comunicar algo *acerca* de la comunicación, cosa que es inevitable cuando investigamos sobre la comunicación, utilizamos conceptualizaciones que no son parte de la comunicación, sino *que se refieren a ella*. Siguiendo la analogía con las matemáticas, hablamos aquí de metacomunicación²⁸⁴.

²⁸⁴*Ibid.*, pp. 40–41.

Debido a lo que ya hemos dicho al respecto a lo largo de este análisis, tratemos de ignorar esa idea según la cual la comunicación, más específicamente, la pragmática de la comunicación humana, sigue el mismo esquema básico, la misma lógica que la de las matemáticas, pues es evidente que aún prescindiendo de esta analogía, es decir, incluso si la comunicación no siguiera ese mismo esquema y esa misma lógica que la de los cálculos matemáticos, todavía así se daría el *acontecimiento* de la metacomunicación. En su núcleo esta idea plantea que cuando queremos comunicarnos acerca de la comunicación, la comunicación habla de sí misma.

De hecho más que ayudar a captar este núcleo la analogía con las matemáticas lo oscurece.

Comparada con las matemáticas, la investigación sobre la metacomunicación presenta dos desventajas significativas. La primera consiste en que, en el caso de la comunicación humana, no hay por el momento nada comparable al sistema formal de un cálculo... La segunda dificultad está estrechamente relacionada con la primera: mientras que los matemáticos poseen dos lenguajes (números y símbolos algebraicos para expresar las matemáticas, y el lenguaje natural para referirse a las matemáticas), nosotros estamos básicamente limitados al lenguaje natural como vehículo tanto para la comunicación como para la metacomunicación²⁸⁵.

Aunque, como hemos dicho, esta analogía oscurece la diferencia esencial que hay entre la comunicación y las matemáticas, nuevamente el retorno al trato fenomenológico con la primera se encarga de arrojar un poco de luz sobre la cuestión. Al concebir que la comunicación obedece al mismo esquema y a la misma lógica que la de las matemáticas, pensaron los miembros de la escuela de Palo Alto que las dificultades de la investigación acerca de la metacomunicación radicaban en su falta de formalidad y no en sus diferencias específicas, por eso hacen de aquello que señalan como la segunda dificultad deudora de la primera. Sin embargo, es precisamente en ello donde se encuentra la clave del problema.

Como correctamente señalaron los autores, "los matemáticos poseen dos lenguajes": los números y símbolos algebraicos que les permiten expresar las matemáticas y "el lenguaje natural" que utilizan "para referirse a las matemáticas"; en cambio, quienes desean meditar acerca de la

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 41.

metacomunicación están "básicamente limitados al lenguaje natural", ¿a qué se debe realmente esta "limitación" y qué nos dice en relación con lo que a nosotros nos interesa investigar?

Como señalamos, los miembros de Palo Alto creyeron que esta dificultad se debía principalmente a la falta de formalización, esto sólo sería correcto si, como también creían, la comunicación respondiera necesariamente al mismo esquema y a la misma lógica que la de las matemáticas, sin embargo, esto no es necesariamente así, y creemos que ya hemos argumentado suficientemente al respecto. Pero hay todavía una cuestión de la lógica más básica y más elemental que subyace al argumento planteado por los autores por la cual esto no puede ser así, nos referimos al hecho —y lo recalamos nuevamente—, correctamente señalado por los autores, acerca de que para referirse a las matemáticas los matemáticos *necesitan* del lenguaje natural. Aquello que los matemáticos llaman metamatemática es—está expresado por medio de lo que los investigadores de Palo Alto llaman comunicación. De tal manera que la comunicación es algo todavía más básico, más elemental, en una palabra: anterior (meta) a las matemáticas, al lenguaje matemático, de tal manera que no es ésta —la comunicación— la que sigue el esquema y la lógica de las matemáticas, sino que, antes bien, son éstas, y cualquier otro lenguaje, las que siguen de alguna manera esencialmente asintótica a aquélla.

Así que, de cierta manera, aquello que llaman metamatemáticas no es ni puede llegar a ser lo mismo que la metacomunicación, porque a diferencia de aquéllas la comunicación no puede echar mano de "algo" más para hablar de sí misma. Para decirlo de la manera más precisa y sintética posible: las metamatemáticas no son ni pueden llegar a ser matemáticas en el mismo sentido fundamental en que la metacomunicación es y debe de ser necesariamente comunicación.

No obstante sus problemas, la manera en la que fue planteada esta cuestión por parte de los investigadores de Palo Alto resulta sumamente provechosa, pues nos ayuda a comprender de una vez por todas cuál es exactamente la relación que la comunicación mantiene con las matemáticas.

A partir del intento de clarificar el concepto de "fenomenología" vimos cómo se relacionan lo que es, es decir, lo ente, con la comunicación, esto es, con el logos entendido como condición de posibilidad del ser de lo que es y de su perceptibilidad. El logos, al menos en cuanto decir apofántico, es aquello a través de lo cual se des-cubre lo que se muestra a sí mismo como tal, es decir, el ente *qua* fenómeno, y aquello que los fenómenos muestran de sí mismos a través de la comunicación no es otra cosa que su propia entidad, es decir, su esencia y los demás atributos co-esenciales que con-forman la entidad de cada ente particular, que lo hacen ser lo que

precisamente es. Todo lo que la comunicación descubre de esta manera tiene por tanto el carácter de ser de lo que es, de lo ente.

De acuerdo con los pensadores de Palo Alto, cuando los matemáticos quieren o necesitan hablar acerca de las matemáticas para descubrir algo de su naturaleza utilizan no a las propias matemáticas, sino al lenguaje natural, es decir, al logos, a la comunicación, las matemáticas son por tanto algo que tiene el carácter de ser de lo ente y esto no es algo que debe resultarnos para nada extraño, pues, recordemos que en su sentido original las matemáticas están íntimamente asociadas a lo ente, forman parte de él; sólo que con el giro simbólico que tomaron a partir de la modernidad en lugar de comparecer junto con o como parte de, las matemáticas modernas intentan sustituir a lo ente, pero en esencia, como hemos dicho, son algo óntico. Es por ello que, al igual que el resto de los entes, las matemáticas sólo pueden hacerse presentes a través de la comunicación²⁸⁶.

Ello implica que las metamatemáticas, o la comunicación acerca de las matemáticas, están a un mismo nivel que el resto de todo aquello que, teniendo carácter de ser de ente, puede comunicarse. ¿Qué pasa entonces con la comunicación y la metacomunicación? Debido a que la comunicación puede y debe hablar acerca de sí misma, ¿eso implica que tiene carácter óntico? Es evidente que aquí la situación se complica, pero en la dilucidación de esa complicación radica el fundamento la diferencia.

Cuando se comunica cualquier cosa, esto es, cualquier ente, lo que pasa es que éste se hace presente, se descubre su entidad, ¿qué pasa cuando nos comunicamos acerca de la comunicación? ¿Qué es lo que se puede decir acerca de la comunicación? ¿Qué es, en definitiva, lo que la comunicación dice acerca de sí misma? Evidentemente, que a través suyo puede hacerse presente todo lo ente; la comunicación dice, por tanto, algo distinto cuando habla acerca de sí misma que cuando habla acerca de todo lo demás, no descubre su esencia ni sus atributos, al menos no como si fuese una entidad, sino que *acontece propiamente como una de las condiciones de posibilidad de la presencia de lo ente*. La metacomunicación es por tanto *ese acontecimiento en el que la comunicación habla acerca de sí misma como una de las condiciones de posibilidad de la*

²⁸⁶ Forman parte de los atributos co-esenciales de lo ente y es por ello que pueden llegar a descubrir algo de lo ente mismo, aun, y de hecho, prescindiendo o ignorando, como sucede en las matemáticas modernas, todo lo demás (la esencia y los otros atributos), pues sólo así salta a la vista algo de lo ente mismo que de otra manera normalmente es ignorado, como ocurre con la metáfora, la metonimia o la sinécdoque .

presencia de lo ente²⁸⁷ y, por tanto, de su perceptibilidad y en eso radica justamente la propiedad de su acontecer.

Hemos dicho que esta intuición sobresale de las demás porque hasta ahora nada de lo que habíamos podido dilucidar ontológicamente acerca de la comunicación, ni siquiera con ayuda de Aristóteles y Heidegger, nos había revelado esta característica que, sin embargo, parece haber estado allí, presente, todo este tiempo, justamente como la condición misma, como la *conditiosine qua non* del pensamiento ontológico de la comunicación.

Con su meditación en torno al sentido original del concepto de fenómeno, y como nosotros intentamos poner de manifiesto, Heidegger intenta llamar la atención sobre la indisociable relación que hay entre el mundo mismo y la comunicación. El análisis del logos como decir apofántico sólo explica la manera en que se da esta relación, esto es, como apertura, como des-ocultación —aunque también y por ello mismo, como fingimiento, como engaño—. El mundo sólo puede ser lo que es y ser percibido precisamente de esta manera al ser descubierto por la comunicación, pues su ser mismo radica justamente en su posibilidad de estar presente, de mostrarse como estando presente.

Sin embargo, esta cavilación que se destaca precisamente por esta llamada de atención, nada dice acerca de lo que el logos puede y debe decir acerca de sí mismo cuando acontece como dicha condición, aunque, como dicen los miembros de la escuela de Palo Alto, es evidente que toda dilucidación acerca de la comunicación sólo puede ser dicha a través de la misma comunicación. La metacomunicación no es por tanto algo accidental ni secundario en el acontecer comunicativo, sino parte indisociable de aquello que le es propio, es decir, la comunicación sólo puede acontecer propiamente como una de las condiciones de posibilidad de la presencia de lo ente y de su perceptibilidad por su esencial condición metacomunicativa. Sin metacomunicación sería imposible distinguir a la comunicación como dicha condición y quizás, por tanto, sería imposible distinguir cualquiera de las otras condiciones de posibilidad del ser de lo ente, nos referimos, por supuesto, al espacio y al tiempo.

A diferencia de lo que sugiere el Heidegger de *La introducción...*, que de cierta manera lo ubica cerca de las reflexiones de Russell acerca del lenguaje —aunque, siempre salvando las

²⁸⁷ Y esto hace a la metacomunicación esencialmente diferente de la autorreferencialidad que caracteriza a los sistemas, primero, porque, como vimos, esta autorreferencialidad no es ni puede llegar a ser nunca total, mientras que la comunicación acontece propiamente como metacomunicación y, segundo, porque en la autorreferencialidad el sistema se cosifica, es decir, se refiere a sí mismo como algo ente, pues, por otro lado, es algo ente, mientras que en la metacomunicación la comunicación acaece no como algo ente, sino como una de las condiciones de posibilidad de lo ente.

diferencias sustanciales— y lejos todavía de aquella intuición fundamental con la cual Wittgenstein cerró el *Tractatus*... y a partir de la que desarrolló sus *Investigaciones filosóficas*²⁸⁸, el acontecimiento de la metacomunicación no abre la puerta trasera a la metafísica de la subjetividad; la metacomunicación no es reflexión, porque la comunicación no es, no forma parte de lo ente, ni, por tanto, del ente que somos nosotros mismos, sino que acontece como una condición, como un modo de ser del mundo mismo, como sostienen Aristóteles y los pensadores de la escuela de Palo Alto. La metacomunicación es, por tanto, el modo como la comunicación acontece propiamente en tanto que dicha condición.

Es gracias también a este acontecimiento de la metacomunicación que podemos alcanzar suficiente claridad acerca de la relación que los seres humanos man-tenemos con la comunicación, al menos por lo que respecta a la presente investigación, ya que, como dijimos antes, ésta es una cuestión implicada en una meditación ontológica más detenida y profunda acerca de la naturaleza humana, que supera por mucho las posibilidades de nuestro trabajo.

Dijimos entonces que todos los entes son lo que son por la comunicación, es decir, se hacen a sí mismos presentes a través de la comunicación, pero que sólo el ser humano, además de

²⁸⁸ Russell descubrió que el fundamento de las paradojas se encuentra en aquello que llamó la autorreferencialidad del lenguaje, y que básicamente es lo mismo que nosotros apuntamos, siguiendo los estudios de la escuela de Palo Alto, como el acontecimiento metacomunicativo. Asimismo, el filósofo inglés creía que era posible evitarlas si se evitaba esta autorreferencialidad, es decir, si en lugar de referirse a sí mismo el lenguaje sólo se utilizara para referirse a las cosas del mundo. Contra este planteamiento, Wittgenstein demostró contundentemente que la autorreferencialidad, como también la llamó, o metacomunicación, es una característica fundamental e indisoluble del lenguaje y que, de hecho, éste no podría ser capaz de referirse a las cosas del mundo, si antes no se refiriera a sí mismo, pues es una condición indispensable de los juegos del lenguaje o, dicho de otra manera, más acorde con la de los investigadores californianos, de la pragmática comunicativa.

Las observaciones tanto de Russell como de Wittgenstein resultan sumamente interesantes, porque tras ellas subyacen intuiciones que pueden ayudarnos a dar todavía más forma al carácter ontológico del concepto de metacomunicación.

Si las paradojas se fundan en la metacomunicación es justamente porque, como hemos señalado, en ésta se tematizan las condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, lo que las genera no es la metacomunicación en sí, sino la falta de reconocimiento de aquello en lo que consiste propiamente su acontecimiento, es decir, cuando no se reconoce que en la metacomunicación se tematizan dichas condiciones, claramente diferenciadas de todo lo ente; cuando alguna o todas estas condiciones se tematizan como algo que es, como algo ente, comienzan las dificultades y la confusión que dan pie a las paradojas.

Por otro lado y en el mismo espíritu de la nota anterior, debemos intentar no confundir la autorreferencialidad del lenguaje de la que hablaron tanto Russell como Wittgenstein que, como señalamos, corresponde a lo que nosotros llamamos metacomunicación, con la autorreferencialidad de la teoría de sistemas. Aunque vale la pena señalar que comparten una característica ontológica que resulta necesario precisar.

Hemos dicho que en la autorreferencialidad los sistemas se cosifican a través de la comunicación, es decir, el sistema no se refiere propiamente a sí mismo en todas sus dimensiones sino que éstas sólo pueden ser tematizadas por la comunicación que es concebida como una propiedad sistémica, pero no como la única. Planteado en los términos en que lo hicieron Russell y Wittgenstein resulta menos claro lo propio del acontecer metacomunicativo y más fáciles las consecuencias indeseables de su confusión, es decir, pensado como autorreferencialidad del lenguaje el acontecimiento metacomunicativo resulta más oscuro, pues el término autorreferencia con relación al lenguaje parece comportar su cosificación, es decir, que el lenguaje es tematizado por sí mismo como todo lo demás sin reconocer su propia diferencia como condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, mientras que en el concepto de metacomunicación esta diferencia está clara y plenamente reconocida. Es por ello que resulta más conveniente este concepto que el de autorreferencialidad para referirse al carácter de ese acontecimiento.

hacerse presente a través suyo, se hace presente también mediante la comunicación, como aquel ente cuya esencia consiste precisamente en relacionarse con la comunicación de la manera en que sólo él lo hace, ¿qué manera es ésta? Para todos los entes que solamente se hacen presentes a través de la comunicación, pero no mediante ella, la comunicación no puede acontecer propiamente, esto es, no puede ser reconocida como condición de posibilidad de su presencia; mientras que para los seres humanos, que además de hacerse presentes a través suyo lo hacen mediante, dicho reconocimiento es inmediato, pues se da antes incluso del reconocimiento de cualquier ente presente.

Es por ello que llamamos a este reconocimiento, es decir, al reconocimiento de la comunicación en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, intuición —por lo menos en el sentido en el que lo hemos intentado precisar—, porque, de acuerdo con la tradición del pensamiento occidental, se refiere a lo más inmediato y claro que podemos distinguir tanto con nuestra sensibilidad como con nuestro pensamiento, aunque también es precisamente por esta misma inmediatez por la que normalmente es obviado, al menos, en comparación con la percepción y pensamiento de aquello de lo que es tal condición, es decir, de lo ente. Dicho de otra manera, el reconocimiento de la comunicación en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente es más inmediato, más claro y más evidente que la propia presencia de lo ente, que, como hemos dicho, es siempre incompleta y variable.

De tal manera que la diferencia específica de la relación entre los seres humanos y la comunicación no se da precisamente en aquello que comúnmente llamamos comunicación, esto es, en la comunicación en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, sino en lo que los pensadores de la escuela de Palo Alto llamaron metacomunicación, es decir, en el reconocimiento del acontecer propio de la comunicación como tal condición. Sólo, pues, mediante el acontecimiento de la metacomunicación la comunicación se da como *asunto* del pensar. Y hablando de ello, ¿qué sucede, entonces, con las otras dos condiciones de posibilidad que reconoce la tradición del pensamiento filosófico occidental, es decir, el espacio y el tiempo? ¿Cuál es, pues, la relación que la comunicación mantiene con ambos? A reserva de que deberemos volver más adelante sobre esta cuestión, esta intuición ontológica fundamental acerca de la metacomunicación que nos obsequia la escuela de Palo Alto nos dice todo lo esencial acerca tanto de sus relaciones con la comunicación como de su diferencia.

En el mismo sentido en el que Aristóteles habla de la diferencia del carácter de ser de la claridad, en tanto que condición de posibilidad de la presencia de lo que es, respecto de todo aquello de lo que es tal condición, así en el acontecimiento de la metacomunicación la comunicación establece con claridad acerca de sí misma su diferencia respecto de aquello que comunica, es a esta diferencia a la que nosotros llamamos, siguiendo en ello a Heidegger, "diferencia ontológica". No precisamente como la diferencia que hay entre el ser y lo ente, pero sí, al menos, como adelantábamos al comienzo de nuestro trabajo, como la diferencia que se da entre lo ente y sus condiciones de posibilidad. Indisociable es, pues, el acontecimiento metacomunicativo de la comunicación, que es la manera en la que ésta habla de su carácter de ser propio, en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente, ¿qué pasa con el espacio y el tiempo? ¿Cómo es que precisamente llegamos a la intuición de que ambos son condiciones de posibilidad del ser de lo ente? ¿Lo son además en el mismo sentido en el que lo es la comunicación? ¿Por qué, entonces, la comunicación no es normalmente asociada con ellos en la tradición del pensamiento ontológico occidental?

Tenemos que insistir en el hecho de que volveremos sobre esta cuestión con un poco más de detalle en el siguiente apartado, por de pronto, y en relación con estas preguntas, debemos decir muy someramente al respecto que la tradición filosófica occidental ha pensado —creemos que con acierto— ontológicamente respecto del espacio y el tiempo que no son algo espaciotemporal, como lo es, en definitiva, lo ente, de esta manera dicha tradición ha transmitido su intuición acerca de la diferencia ontológica respecto del espacio y el tiempo, sin embargo, tampoco se da nada parecido, al menos no igualmente claro, respecto del carácter de ser de ambos a lo que la metacomunicación es respecto de la comunicación.

Como dijimos, la metacomunicación, que es indisociable de la comunicación, hace de ella (de la comunicación en conjunto) un *asunto* del pensar, mientras que ni el espacio ni el tiempo hacen algo parecido, insistimos, al menos no algo tan claro, respecto de sí mismos, ¿cómo, entonces, llegamos a dar forma a la intuición de que ambos comportan un carácter de ser distinto de aquello que es y además que este carácter distinto implica que tanto uno como otro son en realidad condiciones de posibilidad del ser de lo que es y de su perceptibilidad?

Nosotros sostenemos al respecto, y ésta es la tesis en la que descansa la presente investigación, que, en tanto que *asunto* del pensar, la diferencia ontológica es un *asunto* eminentemente comunicativo. La comunicación constituye junto con el espacio y el tiempo las tres condiciones necesarias y suficientes de la posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad

y es sólo gracias a que la comunicación comporta el acontecimiento fundamental de la metacomunicación que es posible reconocer con propiedad dicho *asunto* y sus implicaciones. De tal manera que, sin hacer violencia a su diferencia de ser específica, tanto el espacio como el tiempo constituyen *asuntos* de los que trata la propia comunicación en su acontecer metacomunicativo, es decir, en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente, tanto el espacio como el tiempo igual que la propia comunicación constituyen el contenido de aquello que, siguiendo la intuición de los pensadores de la escuela de Palo Alto, llamamos metacomunicación²⁸⁹.

d

La escuela de Madrid y la *Teoría de la comunicación*

A pesar de la distancia espaciotemporal que los separa la *Teoría de la comunicación* desarrollada por la escuela de Madrid está íntimamente relacionada con los estudios realizados por los investigadores de Palo Alto, sin que por ello dejemos de observar diferencias ontológicas significativas que justifiquen un análisis independiente.

Las principales concepciones de dicha teoría se desarrollaron a finales de la década de los 70's y principios de la década de los 80's, de tal manera que se encuentran, por un lado, suficientemente cercanas al enfoque sistémico original y, por otro, suficientemente alejadas de las realizadas en el marco la teoría de sistemas luhmanniana que comenzaba a ejercer su hegemonía por aquellos años, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales y particularmente en la sociología.

Al igual que las concepciones de la *Teoría de la comunicación humana*, las teorizaciones científicas sobre la comunicación llevadas a cabo por los pensadores españoles tienen su principio

²⁸⁹ Y de ninguna manera con esta precisión hacemos violencia contra este hermoso concepto, ya que la metacomunicación trata de lo que resulta necesario para comunicar y aquello que se comunica es el mundo, de tal manera que el tema de la metacomunicación son precisamente las condiciones que hacen posible la comunicación, o sea, el espacio, el tiempo y la propia comunicación.

Además, en tono aparte, este concepto más el reconocimiento de la especial relación que los seres humanos mantenemos con la comunicación explican perfectamente el fundamento mismo de la ontología heideggeriana, a saber, que por su constitución ontológica el ser humano el único ente al que le compete la diferencia ontológica, esto es, en términos heideggerianos, la comprensión del ser.

Veremos en el siguiente apartado como es que debido a que ni el espacio ni el tiempo —este último es de lo único que Heidegger se ocupó en su análisis— comportan una característica ontológica parecida a la de la metacomunicación, se puede explicar satisfactoriamente a partir de ellos este fundamento, esto es, por decirlo en los términos del propio Heidegger, que ni a partir del análisis del espacio ni del tiempo es posible llegar a la comprensión del ser.

en el viraje epistemológico que supuso el cambio de paradigma de la teoría clásica a la cibernética, es decir, del cambio entre el paradigma centrado en el intercambio de energía al enfocado en el intercambio de información. «*La Teoría de la Comunicación estudia la capacidad que poseen algunos seres vivos de relacionarse con otros seres vivos intercambiando información*»²⁹⁰.

De tal manera que, si partimos de esta definición, podríamos pensar en ella como un marco más general dentro del cual es posible ubicar al estudio de la pragmática de la comunicación humana. Sin embargo, y como hemos dicho, a pesar de compartir una idea general de ciencia y unos mismos principios epistemológicos básicos y a pesar también de sus muchas y muy sustantivas similitudes, sus diferencias son igualmente importantes y comportan presupuestos, prejuicios e intuiciones de carácter ontológico distintivos. De hecho, como veremos más adelante, una de tales diferencias estriba justo en el hecho de que los investigadores ibéricos no llevaron tan lejos el seguimiento de ese nuevo paradigma, como sí lo hicieran sus colegas norteamericanos.

Para facilitar el análisis denominaré "*Actor de la comunicación*" a cualquier ser vivo que interactúa con otro u otros seres vivos, de su misma especie, o de especies diferentes, recurriendo a la información. La comunicación, por ser una forma de interacción, supone la participación de al menos dos Actores. En la situación comunicativa, los Actores ocupan posiciones distintas y en el transcurso del proceso comunicativo desempeñan funciones diferentes. Cuando sea preciso tener en cuenta tales diferencias, utilizaré el término "*Ego*" para referirme al primer Actor que en una determinada interacción inicia el intercambio comunicativo, y "*Alter*" ("*Alteres*") para referirme al Actor (o Actores) que en esa misma interacción resulta ser solicitado comunicativamente por Ego²⁹¹.

Siguiendo el paradigma de la cibernética, los autores concibieron a la comunicación como una interacción en la cual sus actores intercambian información, lo que con la misma precisión y certeza que la de los miembros de la escuela de Palo Alto los llevó a negar la comunicación intrapersonal-solipsista. «La actividad representativa²⁹² que no se expresa no es comunicación,

²⁹⁰ Martín Serrano, *op. cit.*, p. 13.

²⁹¹ *Idem*.

²⁹² En términos generales podemos decir que para estos autores el concepto de representación comporta los mismos rasgos característicos que hemos intentado precisar anteriormente, sin embargo, al no detenerse demasiado en ello tampoco queda del todo claro si aquello que entendieron por tales representaciones guardan o no una relación directa con lo que representan o si, por el contrario, mantienen una distancia insoslayable, como sucede en las

sino reflexión o rememoración»²⁹³, sin llegar, por otro lado, a identificar comportamiento, o en este caso "acción", con comunicación.

Otro punto en común fácilmente apreciable en esta caracterización es el que supone la comprensión del intercambio comunicativo en términos de funciones. En el mismo sentido en el que la *Teoría de la comunicación humana* sigue el modelo de las funciones de la lógica matemática, y con las mismas consecuencias ontológicas que ya hemos analizado —creemos— suficientemente, los investigadores españoles entendieron a la comunicación como un proceso sistémico²⁹⁴ en el que lo esencial no radica sólo ni de manera espacial en el estudio de las cualidades (ontológicas) de aquellos que intervienen en él²⁹⁵, sino en el de sus relaciones que, como sucede en todos estos casos, de acuerdo a como lo hemos indicado anteriormente, están determinadas por sus posiciones dentro del propio sistema. «"Ego" y "Alter" son posiciones y funciones que a lo largo del proceso comunicativo pueden ser intercambiadas entre los actores... Ego y Alter se utilizan como dos meros *símbolos* para diferenciar las posiciones o las funciones que ocupa en un momento dado de la interacción comunicativa cualquier ser vivo o cualquier conjunto de seres vivos»²⁹⁶.

Hasta este punto que desarrolla la concepción más básica y también más general sobre la comunicación de esta teoría, los presupuestos y prejuicios de carácter ontológico, que le vienen dados sobre todo por sus fundamentos sistémicos y cibernéticos, comportan prácticamente los mismos problemas y consecuencias que los de la *Teoría de la comunicación humana*, de tal manera que no vale la pena detenernos en ellos. Sin embargo, las diferencias y con ellas las claves

representaciones de la subjetividad moderna y, por tanto, en la ciencia. Por lo dicho en su estudio, sobre todo cuando hablan acerca de los "objetos de referencia" (pp. 20–23) nos inclinamos a pensar que esta relación es mucho más cercana de lo que sucede en la concepción tradicional.

Los autores llaman "objetos de referencia" al contenido de la interacción comunicativa y dado que puede llegar a ser un objeto de referencia todo lo que puede ser representado, a pesar de que esta teoría reserva la comunicación sólo a cierto tipo de seres vivos (los que son capaces de interactuar entre sí por medio del intercambio de información) las demás cosas del mundo, la totalidad de los entes que es a lo que llamamos mundo, se incorporan a la comunicación en tanto que representaciones posibles y, por lo mismo, en tanto que posibles objetos de referencia. De tal manera que, incluso así concebida, la comunicación sigue manteniendo ese carácter universal, es decir, asociado a la totalidad de lo ente, que le es propio.

Por lo demás es claro que esta teoría guarda el lenguaje clásico de la moderna metafísica de la subjetividad, que no resulta conveniente para señalar las intuiciones ontológicas fundamentales que le subyacen, aunque hace más fácil la tarea de reconocer sus presupuestos y prejuicios en este sentido.

²⁹³ *Ibid.*, p. 23.

²⁹⁴ «Los instrumentos de la comunicación (de Ego y Alter) que intervienen en un proceso comunicativo cualquiera, funcionan como un sistema». *Ibid.*, p. 19.

²⁹⁵ Aunque, como veremos más adelante en este mismo análisis, por la particularidad de su planteamiento los miembros de la escuela de Madrid tampoco pudieron soslayar del todo, como lo intentarían sus colegas norteamericanos, las cuestiones relativas a las cualidades que se necesitan e intervienen en la comunicación, aunque ello no quiere decir de ninguna manera que en su estudio encontremos una meditación ontológica en sentido estricto.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 13. El subrayado es nuestro.

de este análisis, comienzan a hacerse notorias no sólo desde sus primeros compases, sino incluso en la concepción misma de dicha teoría y en los objetivos que persiguió.

Para poder comprender estas diferencias debemos recordar algo que Dampier había apuntado respecto de la transformación de la teoría de la evolución darwiniana en una especie de dogma para aquellos interesados en practicar la ciencia, pues, como en ninguna otra teorización científica sobre la comunicación, la teoría de la evolución juega un papel tan predominante, que de cierta manera intenta tender un puente entre el paradigma cibernético y el paradigma clásico acerca de la cientificidad de la ciencia; y es justo en este curioso intento de intersección donde se encuentran las diferencias de carácter ontológico más significativas respecto de la teoría desarrollada por los investigadores norteamericanos.

El manejo de la información es una capacidad que aparece muy tempranamente en las especies cuyo comportamiento recurre a la interacción; pero no es el comportamiento interactivo más antiguo en la historia de la Evolución. Existen numerosos seres vivos capaces de relacionarse con otros, que solamente intercambian materias o energías, pero que todavía no han llegado al estadio evolutivo que les capacita, además, para manejar el intercambio de información. Las especies que han logrado la capacidad de interacción comunicativa se distinguen *biológicamente* porque disponen de órganos especializados para poder desarrollar el trabajo que requiere el intercambio de información; y se distinguen *conductualmente* porque poseen pautas de comportamiento adecuadas para que ese trabajo genere información. Sin esos órganos, y sin esas pautas, no es posible que la interacción entre los seres vivos de el salto²⁹⁷ desde el mero intercambio de materias y energías, al intercambio de información²⁹⁸.

A diferencia de sus colegas californianos, quienes al centrarse en la comunicación humana dieron por supuestas tales capacidades comunicativas, al intentar una aproximación más general, una fundamentación epistemológica para los estudios científicos sobre la comunicación, como los

²⁹⁷ Con esta expresión los autores señalaron, aunque con la oscuridad propia que supone su origen en la teoría de la evolución, el reconocimiento de la diferencia ontológica y, por tanto, epistemológica que suponen la comunicación y su estudio. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la *Teoría de la comunicación humana*, esta teoría presentó esta diferencia no para intentar sustituir el estudio de las relaciones basadas en el intercambio de materia y energía, sino como parte del mismo proceso sistémico de evolución.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 14.

propios autores señalan en la Introducción a la primera edición²⁹⁹, los investigadores madrileños se vieron en la necesidad de intentar explicar la génesis misma de la comunicación³⁰⁰ y sus diferencias específicas respecto de otras acciones y comportamientos —que, como ya lo hemos apuntado antes, es algo que queda, quizás a propósito, poco claro en la *Teoría de la comunicación humana*—³⁰¹, para lo cual recurrieron a la teoría de la evolución. Algo que no resulta extraño en absoluto si recordamos también que la teoría de sistemas y la cibernética, en cuyos principios se basaron, encuentran sus primeros desarrollos en el campo de la biología.

Al despreocuparse de la cuestión de la génesis de las capacidades comunicativas y de sus diferencias específicas respecto de otras acciones y/o comportamientos, los investigadores de la escuela de Palo Alto fueron capaces de centrar sus intereses en la pragmática, es decir, en la puesta en práctica de tales capacidades, y llevar hasta sus últimas consecuencias el nuevo paradigma científico basado en el estudio de las relaciones.

La identificación que establecieron entre comportamiento y comunicación en el primer axioma de la pragmática de la comunicación humana los eximió, de cierta manera, de un meditación de carácter ontológico en toda ley. Como hemos dicho, para ellos la comunicación, las capacidades comunicativas, es algo dado, el punto de partida mismo de la investigación, y puesto que conciben a la comunicación en términos de relaciones y éstas equivalen al comportamiento, toda pregunta por aquello que los seres humanos son independientemente, antes, después o más allá de la comunicación, es una pregunta que no tienen sentido, por utilizar la expresión positivista.

Entonces, si la puesta en práctica de la comunicación, que se ha definido de antemano en términos relacionales, es no sólo lo que interesa, sino lo único que cabe investigar científicamente, y además se identifica comunicación y comportamiento, de todo ello se sigue que lo que el ser humano es se agota en la pragmática misma de la comunicación, es decir, las preguntas por lo que es el ser humano y por aquello en lo que consiste su esencia con relación a la comunicación no sólo son sustituidas, sino de cierta manera asimiladas por el análisis de la pragmática comunicativa misma.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 7–8.

³⁰⁰ El primer tema de la *Teoría de la comunicación* lleva justamente por título "Génesis de la comunicación" (pp. 13–43).

³⁰¹ Algunos podrán objetar con razón que de hecho los norteamericanos no intentaron realizar una teoría de la comunicación, como sugiere la traducción castellana del título, sino sólo estudiar su pragmática y que por ello les resultaba extraño todo lo concerniente a algo así como las características de la comunicación en general, como, por ejemplo, la cuestión de su génesis; sin embargo, los presupuestos que subyacen al planteamiento de los axiomas son claramente presupuestos de carácter teórico.

Aunque no es algo que asuman expresamente, es claro por lo planteado en dichos axiomas, que los investigadores californianos entendieron o, por lo menos, intentaron entender todos los fenómenos, al menos todos los fenómenos humanos (incluido el mismo ser humano), en términos comunicativos, es decir, de acuerdo con el paradigma científico de la cibernética: en términos de relaciones de intercambio de información.

Si lo anterior es algo que, incluso en el ámbito estrictamente humano, resulta, como intentamos poner de manifiesto, cuando menos cuestionable, para una fundamentación epistemológica de la comunicación en general, como la que pretendían los investigadores ibéricos, es evidentemente insostenible.

Como señalamos anteriormente, aunque de una manera sumamente oscura, la identificación entre comunicación y comportamiento se inspira en la intuición ontológica fundamental de la relación esencial que los seres humanos mantenemos con la comunicación, especialmente en contra de los reduccionismos de corte racionalista. Igualmente, aunque de manera extrateórica, la *Teoría de la comunicación humana* intuye la cuestión de la comunicación como condición de posibilidad del ser de lo ente en general, a través de su planteamiento de la comunicación como modo de ser del mundo. Sin embargo, tal y como fueron desarrollados en dicha teoría, entre ambos reina un abismo infranqueable, ya que se excluyen mutuamente; situación ésta que, como acabamos de decir, los autores sortearon haciendo de lo segundo una cuestión de carácter extrateórico. Es decir, antes de asumir ciertas consecuencias y tomar una postura clara al respecto, los investigadores de la escuela de Palo Alto, como vimos en el propio análisis, simplemente se deslindaron de responsabilidades asumiendo que desde el paradigma científico sólo cabía estudiar las relaciones, que sustentan la identificación entre comportamiento y comunicación, pero no las cualidades existenciales —como ellos mismos las llamaron— de la comunicación.

Al proponerse desarrollar una fundamentación epistemológica para el estudio científico sobre la comunicación en general los autores de la *Teoría de la comunicación* fueron incapaces de concentrarse únicamente en las características de la comunicación humana y menos aún de obviar sus diferencias específicas para tomarla como modelo. A diferencia de sus colegas californianos, podríamos decir que, de cierta manera, aunque no la ontológicamente más feliz, los miembros de la escuela de Madrid tomaron como punto de partida, como premisa teórica básica, justamente aquello que concierne a la intuición que subyace al planteamiento extrateórico de la comunicación como modo de ser del mundo en la *Teoría de la comunicación humana*.

Como veíamos en su definición, para los investigadores españoles la comunicación, en cuanto interacción, es un fenómeno que compete sólo a cierto tipo de seres vivos, aquéllos capaces de relacionarse a través del intercambio de información; de tal manera que la comunicación humana es para ellos sólo una de las posibles formas que la comunicación ha adoptado en su proceso de evolución. Ciertamente que, sin ignorar su especificidad, la comunicación humana comporta, en tanto que comunicación, ciertas características básicas, mismas con las que no pueden estar en contradicción y de las que, de hecho, deben derivar coherentemente esas características distintivas.

Ahora bien, aunque la comunicación humana comporta esas características básicas no es, sin embargo, un buen modelo, un buen punto de partida para una teoría general. Supongamos que, tal y como lo plantearon los miembros de la escuela de Palo Alto, respecto de lo humano existe una identificación entre comunicación y comportamiento, es decir, entre comunicación y ser, ¿podríamos asumir lo mismo respecto de todos los demás seres, por lo menos los seres vivos, que son capaces de comunicarse? Si fuera así, entonces ciertamente el paradigma del estudio de las relaciones por sobre el de las cualidades se impondría, aunque a costa de renunciar a la especificidad de la comunicación humana, que paradójicamente es el punto de partida de dicha teoría; además de que es un planteamiento que resulta difícil de sostener a partir de la evidencia fenomenológica. Si, por el contrario, la respuesta a esta pregunta fuera negativa, entonces la propia especificidad de la comunicación humana imposibilitaría usarla como modelo para el estudio de la comunicación en general, con lo cual el propio paradigma cibernético resultaría insuficiente, es decir, no sería posible encontrar el o los mínimos comunes denominadores de la comunicación partiendo del estudio de las propias relaciones comunicativas³⁰².

En lugar de tratar de explicar todo en términos de relaciones, como parecieron haberlo intentado sus colegas californianos, los autores de la *Teoría de la comunicación* intentaron establecer un mínimo común de cualidades que diferencian a la comunicación, en tanto que interacciones que suponen intercambio de información, de otras acciones y comportamientos caracterizados por el intercambio de materia y energía, propios del paradigma clásico. Es en este respecto donde la teoría de la evolución, a través de la etiología, dotó a dicha teoría de fundamentos de un cierto carácter ontológico, es decir, de un conjunto mínimo de *cualidades* que

³⁰² Como ya lo habían advertido los propios investigadores norteamericanos, al comentar el teorema de Gödel, ningún sistema puede explicarse completamente a sí mismo en sus propios términos.

resultan necesarias para el propio intercambio de información y que, por lo tanto, son de cierta manera independientes de dicho intercambio³⁰³.

Entonces sí, sólo a partir del establecimiento de dicha base es como resulta además de posible, necesario volver la mirada sobre las características distintivas de la comunicación humana, primero, para constatar, como hemos dicho, que dichas bases no contradigan y además sean suficientes para sostener y explicar dichas especificidades y, segundo, porque en tanto que se trata de un intento de teorización científica sobre la comunicación en general, no es posible dejar de lado las especificidades de la comunicación humana.

La circunstancia de que la comunicación sea una tarea en la que pueden participar Actores humanos y Actores animales, hace de la Teoría de la Comunicación una disciplina abierta, por una parte, al estudio del intercambio de información que está al servicio de fines biológicos... y, por otra parte, al estudio de la comunicación que está al servicio de fines específicamente humanos... Desde otro punto de vista, la Teoría de la comunicación también se abre al estudio de objetos muy diversos: en la tarea comunicativa se recurre al empleo de sustancias materiales sobre las que actúa el actor para producir expresiones: se maneja la energía de cuya modulación proceden las señales, e intervienen instrumentos biológicos o tecnológicos para hacer posible la interacción comunicativa... Esta enumeración de componentes de la comunicación muestra que en la regulación del proceso comunicativo intervienen las leyes de la física, de la biología y de la psique, y, en el caso de la comunicación humana, además, las constricciones sociales y los sistemas de valores.

En la actividad comunicativa existen, por tanto, aspectos que son tratados por las Ciencias de la Naturaleza y otros que son tenidos en cuenta por las Ciencias de la Cultura. Pero el objeto de la Teoría de la Comunicación no permite que se la adscriba al dominio de las ciencias que estudian fenómenos físicos y biológicos, haciendo abstracción de las funciones culturales que la comunicación desempeña entre los Actores humanos; ni tampoco permite que se adscriba al dominio de las ciencias que estudian fenómenos

³⁰³ Esto quiere decir que estas capacidades no pudieron desarrollarse por sí mismas, sino que se sostienen sobre el trasfondo de las relaciones de intercambio de materia y energía, las preguntas obvias en este sentido son: ¿cómo y por qué llega a darse ese cambio que, como sucede en la comunicación humana, supone, por lo menos algunas veces, una auténtica ruptura respecto de las funciones que juegan las relaciones de intercambio más tradicionales? Resulta sumamente curioso que, como los propios autores reconocieron y como se infiere de la evidencia fenomenológica, si la comunicación está evidentemente presente en todo lo ente, se plantee, sin embargo, y siguiendo en ello a la teoría de la evolución, que la misma es algo tardío en dicho proceso.

cognitivos y axiológicos, silenciando las funciones biológicas que la comunicación cumple en todos los seres vivos, incluido el hombre.

Esta característica de la Teoría de la Comunicación plantea un problema epistemológico, que podría explicar, en parte, el retraso con el que esta disciplina se está incorporando al saber científico. El motivo de dicho retraso sería que no existe, por ahora, un saber a la vez físico, biológico y sociológico que pueda servir de cimiento o, si se prefiere, de paradigma, a la Teoría de la Comunicación...

La Teoría de la Comunicación se encuentra con la tarea de integrar en un mismo modelo explicativo un sistema en el que rigen leyes físicas y biológicas, constricciones sociales y axiológicas, lo cual hace de ella una ciencia sin apoyos epistemológicos³⁰⁴.

Por supuesto que esta última aseveración sólo compete al paradigma tradicional de la ciencia, mismo en el que, como dijimos, surgió el fenómeno de la especialización. Por su diversidad, heterogeneidad y complejidad, el estudio de la comunicación requiere un enfoque distinto al de este paradigma, no sólo más integral, sino esencialmente diferente. Y es para ello donde los miembros de la escuela de Madrid encontraron el apoyo que necesitaban en la teoría de sistemas y la cibernética.

El problema epistemológico que he enunciado ha tenido consecuencias negativas, hasta ahora, para la Teoría de la Comunicación. Algunos autores separan el estudio de los fenómenos naturales que concurren en la comunicación, del estudio de los fenómenos culturales que igualmente participan en ella; otros autores reducen unos fenómenos a otros, explicando "culturalmente" las funciones biológicas de la comunicación, o "naturalmente" las funciones sociológicas. Quien ahora escribe propone al lector otro enfoque diferente de los anteriores, con el cual se pretende evitar la disociación o el reduccionismo. Creo que es posible analizar solidariamente los elementos que forman parte de la comunicación... Para ello hay que estudiar estos elementos en cuanto componentes de un único sistema. El análisis del Sistema de Comunicación permite comprender las funciones que cumple cada uno de los componentes que lo constituyen. Esta perspectiva significa situar a la Teoría de la Comunicación a un nivel más general que

³⁰⁴ Martín Serrano, *op. cit.* pp. 25–26.

el de las ciencias que se especializan en el análisis específico de cada uno de los citados componentes³⁰⁵.

Antes de detenernos en la consideración de este párrafo, que constituye el núcleo de este análisis, debemos apuntar que inmediatamente después del mismo los autores señalan una razón específica en relación con el estudio de la comunicación humana por la cual la adopción de dicho enfoque resulta no sólo deseable, sino necesaria, y que, sin ni siquiera mencionar ni tal vez conocer las investigaciones de sus colegas norteamericanos, igualmente basadas en la teoría de sistemas y la cibernética³⁰⁶, señala la diferencia más importante respecto del estudio de la pragmática de la comunicación humana desarrollada por éstos. «El estudio sistemático de la comunicación, si llegase a concretarse en una teoría sólida, evitaría que la Teoría de la Comunicación sucumbiera a dos riesgos contrapuestos e igualmente peligrosos: el idealismo o el biologismo»³⁰⁷.

De acuerdo con los autores tanto la filosofía de las formas simbólicas llevada a cabo por Cassirer como la etiología desarrollada por Lorenz representan los dos polos de dicho problema, por lo que se detienen brevemente a señalar sus principales debilidades.

Las observaciones de Cassirer sobre las características y funciones de la comunicación humana son muy ciertas; pero no dan respuesta a la cuestión más interesante que ellas mismas suscitan: ¿cómo llega el hombre a poseer esas capacidades representativas y expresivas? Si se excluye el recurso a alguna explicación de carácter teológico, los idealistas se ven reducidos a una justificación circular: el hombre se representa las ideas y los valores porque posee el habla y habla una lengua porque posee la capacidad para la abstracción³⁰⁸.

Por su parte,

Lorenz no logra dar respuesta a la pregunta más importante que suscita: ¿cómo un comportamiento comunicativo orientado a la satisfacción de instintos y necesidades

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 26-27.

³⁰⁶ Recordemos que estas investigaciones comenzaron a tener resonancia apenas hasta la década de los 80's. Así que se trata de un enfoque con las mismas bases y premisas epistemológicas, pero independiente.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 27.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 28.

biológicas, puede llegar a constituirse en un comportamiento orientado a la satisfacción de necesidades sociales (axiológicas y racionales), cuando está al servicio de la comunicación humana? La respuesta de la Etiología cae en el viejo error del darwinismo social: las necesidades sociales serían la mera expresión de los instintos biológicos y, por tanto, la comunicación entre los hombres una forma sofisticada de la lucha por la vida; detrás de los valores y de la cultura no habría otra cosa que agresión³⁰⁹.

Sin embargo, es ante todo la respuesta que plantearon a estos problemas lo que marca esa diferencia que hemos señalado. «La alternativa a un enfoque idealista o biologista de la comunicación no está en una explicación pragmática»³¹⁰. Es decir, no se puede prescindir del trabajo teórico previo, que intente integrar coherentemente todas las características y funciones asociadas a la comunicación y detenerse únicamente en la consideración de sus puestas en práctica en ámbitos específicos, esperando que al final un estudio de estas características nos de las claves de eso común, o esperando, igualmente, que, de intentarlo, no se contradigan entre sí.

La salida pragmática no es, pues, una salida viable para una teoría científica sobre la comunicación en general, pues ni siquiera lo es para una sobre la comunicación humana en particular. «Para el desarrollo de una Teoría de la comunicación es necesario invertir el sentido del análisis, adoptando desde el principio un punto de vista formal distinto del punto de vista de las Ciencias Biológicas o de las Ciencias de la Cultura. Este planteamiento... equivale a *intentar una explicación comunicativa de aquellos fenómenos biológicos y culturales que se ven concernidos por los procesos comunicativos*»³¹¹.

Este intento es justamente el que, volviendo ahora sí al análisis que habíamos dejado pendiente, los autores señalaban como "situar a la Teoría de la comunicación a un nivel más general que el de las ciencias que se especializan en el análisis específico de cada uno de sus componentes", es decir, aquel que permite la adopción de un punto de partida formal distinto del que sustenta a esas ciencias tradicionales, esto es, la teoría de sistemas, que proporciona, como dijimos antes, el modelo general, y la cibernética, que ofrece el tipo de análisis específico, el análisis de las relaciones por sobre el análisis de las cualidades, es decir, el análisis del intercambio de información por sobre el análisis del intercambio de materia y energía.

³⁰⁹ *Idem.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

³¹¹ *Idem.*

A grandes rasgos y como conclusión para este tema en particular podemos decir que, a diferencia de sus colegas norteamericanos, más que intentar sustituir el paradigma del estudio de las cualidades por el de las relaciones y el del intercambio de materias y energía por el de información, los autores de la *Teoría de la comunicación* asumieron dicho paradigma solamente como la única manera científicamente posible de estudiar la comunicación en su especificidad. No todo puede ser explicado en términos comunicativos, ni siquiera la comunicación humana, pero una vez reconocidas sus características distintivas es necesario adoptar una nueva manera de concebir y practicar la ciencia para poder estudiarlas.

Otra cosa es, sin embargo, aceptar que hayan tenido éxito en semejante intento, que este híbrido haya adoptado lo mejor de ambos paradigmas y logrado responder satisfactoriamente a sus principales carencias y problemas, por lo menos en términos ontológicos.

Por el análisis de la *Teoría de la comunicación humana* se hizo evidente —al menos eso esperamos— que sin preocuparse por una meditación de carácter ontológico, la adopción irrestricta del paradigma sistémico-cibernético es incapaz de reconocer y de explicar³¹² las especificidades de la comunicación en sus diferentes ámbitos de acción; para intentar resarcir esta cuestión, la *Teoría de la comunicación* toma estos apoyos (el conjunto mínimo de cualidades a partir del cual puede comenzar el análisis descrito) del paradigma científico tradicional, a través de la teoría de la evolución y la etiología. «La metodología de estudio recomienda que este proyecto se inicie por el examen de la génesis de los fenómenos comunicativos. Como la comunicación es una capacidad que se ha adquirido en especies que precedieron al hombre, el estudio de su génesis obliga a plantearse la comunicación como un fenómeno asociado con las transformaciones de la evolución natural»³¹³. La pregunta en este caso es, ¿si esta teoría tuvo éxito, en el sentido descrito por sus propios autores, cuando intentó el análisis comunicativo, esto es, sistémico-cibernético, de dichas cualidades? Por supuesto que esta pregunta no está en la misma línea del análisis de los presupuestos, perjuicios e intuiciones ontológicas que hemos estado llevando a cabo en este apartado, pero intentar responderla es fundamental para señalar las limitaciones que esta perspectiva comporta en este ámbito y para, además, concentrarnos en la intuición ontológica fundamental que subyace al mismo.

Convengamos en que los autores definieron la acción comunicativa en términos de trabajo, como el empleo de energía en la transformación de materias y/o sustancias para generar

³¹² Sólo puede o lo uno o lo otro.

³¹³ *Idem.*

expresiones (trabajo expresivo); que el contenido de dichas expresiones es definido en términos gnoseológicos (como representaciones) y que éstas lo son a, su vez, en relación con la teoría de la evolución y la etiología, en términos de asertividad (de correspondencia con los objetos representados y, a su vez, con las representaciones de los demás actores en la interacción comunicativa). De tal manera que éstos establecieron una diferencia esencial, en términos de la evolución, entre acciones ejecutivas y acciones comunicativas, cuya función evolutiva está señalada por el ahorro de tiempo y energía.

A partir de estos principios, pensemos ahora en la comunicación humana, a diferencia de lo que sucede para los miembros de la escuela de Palo Alto, para sus colegas ibéricos los humanos no se definen únicamente por la comunicación; al igual que el resto de los seres vivos que pueden comunicarse, los seres humanos también se constituyen por acciones ejecutivas, por el manejo e intercambio de materia y energía y no sólo de información, es en este sentido que cabe la siguiente afirmación: «el uso que hacen de la comunicación los Actores animales es equivalente al que realiza el hombre»³¹⁴, que también puede ser entendida de manera inversa.

Por otra parte, de acuerdo con esta concepción, la especificidad de la comunicación humana pasa más por la proporción entre ambos tipos de acciones (en los seres humanos las acciones comunicativas son significativamente mayores que en los demás seres vivos) y en sus funciones específicas; de acuerdo con esto último, los autores reconocieron que para los seres humanos la comunicación puede llegar a ser un fin en sí mismo y no sólo un medio, pero, ¿no entra esto en contradicción con el punto de partida y con la finalidad del propio análisis? Todavía puede llegar a ser medianamente comprensible que, en cuanto fin en sí misma, la comunicación no sirva como medio para ahorrar tiempo ni energía para otra actividad, pero que además, y quizás la mayor parte del tiempo, la comunicación no sólo no ahorre ni tiempo ni energía para una actividad ejecutiva, sino que constituya un mayor, a veces un mucho mayor, gasto de tiempo y energía sin que ello tampoco suponga necesariamente una función sociológica específica, como el juego o la búsqueda de consenso, eso es algo que difícilmente podremos empatar con una perspectiva evolucionista y ni siquiera sociológica por más que intente integrárselas armónicamente con otro tipo de perspectivas a las que los autores llaman idealistas.

Aunque reconoce y tiene en consideración la especificidad de la comunicación humana a esta teoría le falta aquella intuición que sí subyace al, con todo, problemático planteamiento de la identificación comunicación-comportamiento de la pragmática de la comunicación humana de la

³¹⁴ *Idid.*, p. 25.

escuela de Palo Alto. De tal manera que los apoyos ontológicos de la teoría de la evolución no son suficientes para eludir una dilucidación ontológica en forma.

Y hablando de ello, para regresar al punto neural de nuestros análisis, ¿qué intuición ontológica fundamental distintiva de las anteriores subyace a la *Teoría de la comunicación*, si es que lo hace alguna? Nada más y nada menos que la de la propia diferencia ontológica.

El que a diferencia de la escuela de Palo Alto, la escuela de Madrid se propusiera el desarrollo de una teoría científica sobre la comunicación en general y no sólo el estudio de una de sus manifestaciones particulares, determinó desde el principio el cierre de las posibilidades de un estudio de carácter pragmático y la necesidad, por tanto, de intentar partir, de alguna manera, de la comunicación en sí misma, es decir, con cierta independencia de los entes específicos en los cuales y de los cuales predicamos normalmente la comunicación como una habilidad, capacidad o característica.

Su acertada crítica del enfoque pragmático demostró que para los estudios de esta índole las características de la comunicación en general resultan inalcanzables, que aquello que se puede generalizar de dichos estudios acerca de la naturaleza de la comunicación resulta inconsistente, contradictorio e insuficiente para una teoría científica general. A pesar de que, como hemos dicho reiteradamente, ambas escuelas compartieran una misma idea general acerca de la cientificidad de la ciencia y unos mismos principios epistemológicos básicos acerca de cómo es posible estudiar científicamente a la comunicación, sus diferentes puntos de partida (el estudio de la pragmática de la comunicación humana frente al intento de fundamentación epistemológica de la teoría científica sobre la comunicación en general) determinaron diferencias de carácter ontológico específicas, tanto en sus presupuestos, perjuicios y las consecuencias de éstos, como en sus intuiciones ontológicas fundamentales.

Para la escuela de Madrid la inclinación por el paradigma sistémico-cibernético no sólo fue una toma de postura, como en el caso de sus colegas norteamericanos, sino, como veíamos recientemente, la única alternativa posible para el estudio científico sobre la comunicación, en tanto que ésta, en general, comporta características distintivas tan numerosas y heterogéneas que su estudio resulta imposible a partir del paradigma tradicional.

Es cierto que, de manera parecida a como lo hicieron los investigadores californianos y en contra de lo que nosotros mismos hemos intentado plantear acerca de la cuestión del carácter de ser de la comunicación, los estudiosos ibéricos concibieron a la comunicación como una capacidad que poseen cierto tipo de entes específicos (los seres vivos capaces de interactuar mediante el

intercambio de información); sin embargo, como intentamos poner de manifiesto en nuestra muy, quizás demasiado, breve crítica, resulta evidente que aquello que dichos investigadores establecieron en su teoría como las características generales de la comunicación no corresponden como tales a ninguno, pero tampoco son sólo una abstracción, como sucede muchas veces en el paradigma científico tradicional.

La esencia no radica únicamente en las limitaciones del enfoque científico tradicional y su incapacidad para abarcar coherentemente todas las características de la comunicación en cuanto tópico de estudio, sino, como apropiadamente lo intuyeron los investigadores españoles, en el nivel de generalidad en el que se encuentra la comunicación. Los autores acertaron cuando decidieron estudiar comunicativamente dichas características generales y no a la inversa, pero su acierto ya estaba determinado por la equivocación fundamental que supuso el encorsetamiento de la comunicación a lo óntico a través de la teoría de la evolución. De esa manera la comunicación nunca llegó a ser realmente el punto de partida de la investigación, pues la pregunta fundamental acerca de su carácter de ser nunca fue planteada adecuadamente. Aquello que los autores criticaban de los prejuicios de los estudios tradicionales finalmente se hizo presente también en su propia teoría, de manera análoga a como cuando Husserl criticaba los presupuestos y prejuicios de las ciencias tradicionales³¹⁵ sin reconocer aquellos que, provenientes de la misma idea de cientificidad, subyacían a su propuesta fenomenológica.

Es cierto, como concluyeron los investigadores españoles, que el estudio de la comunicación requiere un enfoque en todos los sentidos diferente respecto de los entes que participan de ella, lo que, sin embargo, no atinaron a observar es el porqué esto es así. Como, esperamos haya quedado claro, nosotros proponemos que se debe al hecho de que la comunicación está, como de cierta manera intuyeron los autores de dicha teoría, en otro nivel de ser que el de todo lo ente que participa de ella (como agente o como paciente, de acuerdo con su propia división, es decir, como actor o como objeto referencial). Por lo tanto, el primer paso para poder pensar en la comunicación no es, como hicieron los miembros de la escuela de Madrid, ubicarla en un ámbito de lo ente, aquél en el que parece más razonable hacerlo (aunque, como hemos visto, cada enfoque ha tomado diferentes puntos de partida en este respecto, como, por ejemplo, la *Teoría matemática de la comunicación*, aunque finalmente se ven de una u otra manera enfrentados a la universalidad de la misma), sino en meditar acerca de su propio carácter

³¹⁵ La sedimentación.

de ser, de su diferencia de ser respecto de todo lo ente y de sus relaciones con eso ente ya claramente diferenciado respecto de ella.

e

Las teorizaciones científicas sobre la comunicación en la teoría de sistemas de luhmanniana

De seguro, de las teorizaciones científicas sobre la comunicación inspiradas por el enfoque sistémico las más numerosas y conocidas para los estudiosos de la comunicación sean las que están basadas en la teoría de sistemas de Luhmann y dado que, al menos en primera instancia, esta investigación está dirigida a tales estudiosos no creemos conveniente detenernos demasiado en su consideración y repetir así lo que se ha convertido ya en un lugar común para el currículum de la disciplina. Sólo intentaremos señalar algunas de las diferencias más significativas respecto de las otras teorizaciones basadas en dicho enfoque que hemos analizado antes para, a partir de ello, detenernos en sus presupuestos, prejuicios e intuiciones otológicas distintivos.

Como se sabe, la principal diferencia que comporta la concepción luhmanniana de la comunicación respecto de las otras, al menos respecto de las más conocidas, es que no se trata de un fenómeno de trasmisión de información, sino de selección de sentido.

El principal cambio que ha tenido la forma en que se entiende y observa la comunicación implica una transformación radical de su concepto, ya que rompe con la idea de que la comunicación es transmisión...

La comunicación no implica comunión, no garantiza que pueda existir un receptor capaz de decodificarla tal cual se concibió³¹⁶, y sobre todo, no garantiza los resultados de su evolución futura.

³¹⁶ Incluso en esta breve caracterización es posible apreciar como este enfoque asume el presupuesto de la clausura subjetiva de la metafísica moderna. Sin embargo, el principal problema no está, como creen quienes siguen esta corriente, en la constatación, fenomenológicamente incuestionable, de la comunicación entre los seres humanos, por hablar de su dimensión socio-antropológica, sino en el criterio mismo de dicha constatación.

Ya desde la *Teoría matemática de la comunicación* se buscaba el isomorfismo, es decir, la plena correspondencia entre la información que se transmite y la información que se recibe, sin embargo, el propio Shannon reconoció que éste sólo es un ideal, incluso para los sistemas de ingeniería. Este problema se ha trasladado al ámbito sociológico, especialmente por Habermas, a cuya concepción sobre la comunicación y el papel que ésta juega en la sociedad Luhmann intenta responder críticamente con su planteamiento sistémico.

El pensador de Frankfurt asume como criterio de verificabilidad de la comunicación el consenso, ignorando con ello una de las condiciones fundamentales de la propia comunicación, incluso cuando se la considera desde un enfoque

En la actualidad, la comunicación se considera un fenómeno problemático, porque la complejidad social ha hecho evidente que la transmisión de sentido no es una de sus características fundamentales...

La comunicación no pone en común más que la oportunidad de seguir haciendo más comunicación³¹⁷...

Pero si la comunicación no transmite: ¿qué hace?

... Luhmann señaló que la comunicación es selección de sentido (procesamiento de sentido)...

La comunicación es básicamente una forma, una manera de urdir un tejido o entramado de sentido, alternando palabras y silencios; con base en ello se configura lo social³¹⁸.

estrictamente sociológico, a saber, la necesidad de la diferencia, inclusive de la diferencia radical e irreconciliable, ya que de lo contrario la comunicación social sería pura y vana resonancia.

Luhmann aprovecha esta debilidad del planteamiento de su compatriota para negar, injustificadamente, no sólo la cuestión de la transmisión, sino la propia característica fundamental de la comunicación como puesta en común, ya que entiende esta puesta bajo el mismo criterio isomórfico que a todas luces resulta insostenible.

Sin embargo, como hemos dicho, la evidencia fenomenológica de la comunicación resulta incuestionable, no es algo que se necesite verificar a posteriori, sino que constituye un principio en sí mismo, cuya característica esencial, sobre todo clara a nivel sociológico, está en ser asintótica, es decir, en responder satisfactoriamente al principio y a la necesidad de la diferencia y de la puesta en común de dicha diferencia.

No obstante, estas características sólo pueden hacerse claras a partir de una meditación ontológica de la propia comunicación, como la que nosotros intentamos ahora, y, a partir de ella, del intento por desarrollar sus consecuencias socio-antropológicas y políticas, algo que, como ya lo hemos advertido, desafortunadamente no podremos realizar aquí.

³¹⁷ Ante esta afirmación cabe preguntar, ¿qué hace exactamente la comunicación cuando selecciona sentido para mantener la cohesión de los sistemas y permitir sus funciones reproductivas? La crítica a la concepción de la comunicación como puesta en común que se desarrolla en la teoría de luhmanniana solamente se dirige contra las teorías de la acción, especialmente, contra la de Habermas, es decir, contra la idea de la comunicación como principio de la acción racional de los individuos para la búsqueda y alcance de consenso; pero no a la concepción de poner en común en general, ya que, de hecho, esta puesta en común resulta todavía más prioritaria para los sistemas que para cualquier otra cosa, por ejemplo, el isomorfismo para los sistemas de ingeniería que interesan a la *Teoría matemática...* de Shannon, pero también para los sistemas sociales analizados por Luhmann, ya que, como la propia Molina y Vedia remarca, sin la comunicación dichos sistemas no podrían mantener su cohesión ni, por tanto, cumplir sus funciones sistémico-reproductivas, como la autopoiesis y la autorreferencialidad.

La comunicación dentro de la teoría de sistemas, particularmente dentro de la teoría de Luhmann, cumple precisamente la función de poner en común el sentido que mediante su selección permite la cohesión y la reproducción del propio sistema social.

Además, ésta es una clara negación de las características ontológicas de la comunicación. La comunicación pone en común (al descubierto) a la totalidad de lo ente, lo cual no implica de ninguna manera, como vimos, dadas las propias características del reconocimiento y conocimiento de este descubrimiento, el isomorfismo o la plena correspondencia. Ahora, preguntamos, si la comunicación no pone nada en común, sino la propia posibilidad de seguir comunicando, ¿para qué comunicar entonces? ¿Cómo poder distinguir comunicación de lo que no lo es, es decir, de lo que se comunica? ¿Cómo y por qué surge la comunicación, si la comunicación se considera una condición de sí misma? Veremos en este análisis, como el enfoque sistémico, especialmente el luhmanniano, asume una actitud pragmática ante tales dificultades, que, como hemos advertido, resulta insostenible para una investigación de carácter ontológico.

³¹⁸ Molina y Vedia, Silvia (coordinadora), *Comunicación y sistemas emergentes*, México, UNAM, 2009, pp. 11–13.

Al menos esa es la idea que ha ido cobrando fuerza y que a base de numerosas repeticiones ha llegado a imponerse en el campo disciplinar de los estudios científicos sobre comunicación.

Sin duda esta idea encuentra su mayor fortaleza y apoyo desde la perspectiva sociológica, de donde proviene originalmente, y a través suyo es como se ha impuesto en el campo de la comunicación. Sociológicamente se trata de una disputa en torno a la cuestión de la "acción"³¹⁹, como el principal elemento de la sociabilidad, cuyo debate se traslada a nuestro campo a través de la famosa disputa que Luhmann mantuviera con su compatriota Jürgen Habermas desde comienzos de la década de los 70's, pero principalmente durante los 80's y 90's, cuyo resultado fue el desarrollo de dos de las principales y más conocidas teorizaciones científicas sobre la comunicación.

Sin embargo, esa idea que está plenamente justificada dentro de ese ámbito, no lo está del todo con relación a otras teorizaciones científicas sobre la comunicación, al menos no con el énfasis con el que se la presenta.

Por ejemplo, es cierto, como vimos, que a partir del desarrollo de la *Teoría matemática...* se ha intentado definir a la comunicación como un fenómeno de transmisión de información, pero, como también veíamos, para dicha teoría el proceso de selección (razón del uso de la medida logarítmica) es tan importante como el de transmisión. De igual forma, como señalamos brevemente al recordar a sus críticos, la cuestión de la intencionalidad y la finalidad asociadas a la

³¹⁹ Como bien lo reconoció Luhmann, el problema de vincular la comunicación a la acción o de concebir a la comunicación como un tipo de acción consiste en la restricción del ámbito de competencia de la comunicación. Dicho en términos ontológicos el principal problema de este enfoque consiste en concebir a la comunicación como una característica (competencia, habilidad, posibilidad...) asociada a un ente o un tipo de entes particulares; es un problema porque genera dificultades para explicar la eminente relación que la comunicación guarda con la totalidad de lo ente; si la comunicación pertenece solamente a algunos entes particulares, ¿cómo, entonces, los demás entes que no son tales entes que poseen la comunicación pueden participar de ella? La solución que han adoptado aquellos que han concebido a la comunicación como un acto, una acción o un comportamiento, como veíamos en nuestro análisis anterior, es aceptar la cuestión de la representación, lo que implica dos dificultades, la primera ¿cómo y a través de qué se da la representación? ¿La representación no supone ya mismo algún tipo de vínculo comunicativo con aquello que la inspira? Por otro lado, de esta manera se oscurece el vínculo que todos los entes mantienen a través de la comunicación, en tanto que una de sus condiciones de posibilidad, a este oscurecimiento es a lo que responde la crisis de evidencia de la ciencias modernas. Es decir, mientras que reconocida como una de las condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad la comunicación explica claramente el vínculo que los entes mantienen entre sí, así como también las limitaciones del mismo; la cuestión de la representación plantea una distancia insoslayable entre lo que son las cosas en sí mismas y sus representaciones, a menos que se ofrezca una salida de tipo teológico o se sucumba al inmanentismo e idealismo.

Como hemos dicho y como veremos más adelante, sobre todo contra el planteamiento de Habermas, Luhmann reconoció esta dificultad, de allí que su concepción de la comunicación no como transmisión de información vinculada a la acción, sino como posibilidades de selección de sentido (aunque debe reconocerse que el sentido es transmitido, el principal problema, como ya lo hemos marcado, no es en sí mismo la transmisión, sino su vinculación a la acción), es decir, como propiedad autorreferencial, autopoietica y operacionalmente cerrada de los sistemas, sea ontológicamente muy relevante.

acción es algo extraño a dicha teoría, como lo es también para la de Luhmann. La diferencia más significativa entre ambas radica en que, a pesar de concebir a la comunicación en términos sistémicos, para la *Teoría matemática...* la cuestión del sentido es irrelevante, puesto que se trata de sistemas de ingeniería; mientras que para la teoría luhmanniana es lo más importante³²⁰, ya que se ocupa de los sistemas sociales.

De igual forma, la cuestión de la transmisión de información asociada a la intencionalidad y la finalidad es algo que no resulta central en el estudio de la pragmática de la comunicación humana llevada a cabo por la escuela de Palo Alto. De cierta manera podría decirse, como lo hacen aquellos que han dicho que en la concepción luhmanniana sobre la comunicación se invierte el orden de interés del proceso comunicativo (esto es: de la transmisión a la selección)³²¹, que en dicha pragmática lo principal no está en la transmisión, sino en la recepción, y no hablamos en este caso particular de selección, porque al haber identificado comunicación con comportamiento se da por sentado que la selección resulta irrelevante, pues todos los comportamientos son comunicativos. Así que la intencionalidad no sólo es desestimada en el proceso de transmisión, como lo hace la teoría luhmanniana, sino también en el de recepción y, por tanto, dichos autores tampoco conciben a la comunicación como un fenómeno teleológico.

Si bien la *Teoría de la comunicación humana* abre con una reflexión en torno al sentido etimológico del concepto de comunicación como poner en común, las conclusiones de su estudio demuestran que los autores no entendieron esta puesta en común en el sentido criticado por el sociólogo alemán, es decir, asociado a la acción y a la asertividad (teleología)³²², sino en términos sistémicos y cibernéticos (relacionales) muy parecidos a los que encontramos en él; es decir, la comunicación como un proceso que genera y garantiza más comunicación.

La principal diferencia que se puede identificar de inmediato entre una y otra propuesta está por supuesto asociada a la cuestión de la presencialidad, ya que dicha pragmática parece presuponer la comunicación cara a cara, mientras que, como sucede en el *Teoría matemática...*, el

³²⁰ Lo es porque Luhmann parte de la observación de los sistemas sociales, a diferencia de Shannon que es impelido por un problema de ingeniería, donde lo que resulta lo más importante no es la semántica, sino la sintaxis. Aunque de ninguna manera lo social impone lo semántico como lo único y ni siquiera como lo más relevante. Hemos visto escuelas y corrientes que pusieron el énfasis no en el sentido, sino en la pragmática, como Palo Alto; igualmente tanto Habermas como la escuela de Madrid ponen el acento en la teleología. De tal manera que es imposible sostener, como pretenden los luhmannianos, que la consideración sociológica de la comunicación imponga la cuestión del sentido como la única o la más importante.

³²¹ Por ejemplo, así lo hace Adriana García Andrade en su estudio comparativo entre el sociólogo alemán y su colega inglés Anthony Giddens titulado *Giddens y Luhmann ¿opuestos o complementarios?*, México, UAM, 2013, pp. 369 y ss., mismo que nos servirá como guía a lo largo de nuestro análisis.

³²² Que se dirijan, ante todo, como hemos señalado, a la concepción habermasiana.

soporte de la comunicación en la teoría de Luhmann es mucho más perenne³²³. Pero tampoco es algo que podamos sostener incuestionablemente, pues dichos estudios no aclaran lo suficiente al respecto³²⁴.

Lo que intentamos poner de manifiesto con estos dos breves ejemplos es que la afirmación de la radicalidad de la transformación que la teoría de sistemas luhmanniana a supuesto en la concepción sobre la comunicación sólo es lo contundente que se pretende cuando se parte de la observación sociológica de la comunicación o de la observación de la comunicación desde la sociología (como sucede en los caso tanto de Luhmann como de Habermas y su debate) pero no cuando el punto de partida son las teorizaciones científicas sobre la comunicación mismas.

Esto último se debe a una situación ya puesta de relieve tanto por Vlăduțescu como por los miembros de la escuela de Madrid, a saber, que sin haber determinado con suficiente claridad el carácter de ser de la comunicación en cuanto "objeto" de estudio, curricularmente se la ha incorporado normalmente a los departamentos de ciencias políticas y sociales, aunque las mismas teorizaciones científicas que forman parte de esta trayectoria han demostrado la imposibilidad que supone estudiar satisfactoriamente a la comunicación desde un enfoque particular.

Como también es sabido, la teoría de sistemas luhmanniana se ha constituido como el paradigma dominante dentro del campo de la sociología, y dado que ésta ha servido como modelo al resto de las ciencias políticas y sociales no resulta para nada extraño que la comunicación haya incorporado igualmente sus observaciones, aunque muchas de ellas contradigan el propio curso de los estudios científicos sobre la comunicación.

Hecha esta aclaración, comencemos ahora sí por analizar las particularidades de esta teoría. Para lo cual proponemos comenzar con el análisis de su base epistemológica, ya que, como hemos reiterado en varias ocasiones, todo planteamiento epistemológico presupone necesariamente un sustento ontológico.

Dada la amplitud de la obra del sociólogo alemán y dado que sólo nos interesa aquello que dentro de ésta tiene que ver con la comunicación y particularmente con su dimensión ontológica, seguiremos, como señalamos en una nota a pie, la exposición unitaria que de su pensamiento ha realizado Adriana García Andrade en su estudio comparativo del sociólogo alemán con su colega inglés Anthony Giddens. En dicho estudio, la socióloga mexicana propone que la mejor manera de

³²³ Aunque, como veremos más adelante, dicha teoría niega más bien a las entidades que se comunican a través y por medio de la comunicación, al concebirla como una propiedad del mismo sistema.

³²⁴ Debido, en parte, al problema de la identificación tácita entre ser y comportamiento.

entender las particularidades de esta propuesta es a partir de su comparación con lo que ella llama "constructivismo radical" y que se trata básicamente de los presupuestos epistemológicos de lo que nosotros hemos llamado, siguiendo a los Mattelart, teoría de sistemas y cibernética de primera generación.

«Para entender el planteamiento [epistemológico] de Luhmann —dice García Andrade³²⁵— [es necesario, primero,] explicitar [las características de la] corriente epistemológica» conocida como "constructivismo radical". Según la autora se puede decir que:

el clamor que une a los constructivistas radicales es "No descubrimos sino construimos la realidad", en contraposición a aquellas propuestas científicas que afirman que la realidad es cognoscible tal como "es" independientemente de los seres humanos, los observadores; está sujeta a una legalidad intrínseca y puede darnos certezas.

Los constructivistas afirman —por el contrario— que no existe correspondencia puesto que la realidad es incognoscible sin filtros humanos. En ese sentido, Kant podría considerarse como uno de los primeros constructivistas...

Las teorías en este sentido no serán verificadas por algo exterior sino por la propia construcción de la teoría...³²⁶ Así, el constructivismo radical está en contra de la existencia de verdad en la ciencia, si tal verdad tiene que ver con la correspondencia con la realidad³²⁷.

Hasta ahora habíamos intentado mantener el análisis de tales cuestiones alejado de ámbitos tan específicos ya que esta constrictión favorece al oscurecimiento de los mismos, en su lugar, hemos intentado ofrecer y ocuparnos de su planteamiento original a nivel filosófico para evitar estos contratiempos, sin embargo, quizás sea un buen momento para detenernos en la propia autointerpretación de los científicos en estos respectos.

Debemos recordar que en el ámbito científico, estas ideas tomaron forma apenas a mediados del siglo pasado, mientras que filosóficamente y sólo por hablar de la época moderna, como sostiene García Andrade, es algo que puede retrotraerse hasta Kant, aunque de manera más

³²⁵ *Op. cit.*, p. 327.

³²⁶ Éste es precisamente el criterio de verificabilidad utilizado por los positivistas lógicos, es decir, el de la propia coherencia interna de las proposiciones que conforman una teoría.

³²⁷ *Ibid.*, pp. 327–328.

específica lo encontramos en el idealismo, especialmente en Fichte, pero también en ciertas interpretaciones de Hegel.

Recordemos, aunque claramente está señalado en la propia cita, que este nuevo enfoque se contrapuso a la idea de cientificidad del positivismo decimonónico, aunque no así a los presupuestos ontológicos en los que éste se asentaba. Al contrario, en esta nueva epistemología se hace mucho más evidente la influencia de la moderna metafísica de la subjetividad.

Según Heinz von Foerster —un físico portavoz de los autodenominados constructivistas radicales— el origen de esta corriente aparece con dos matemáticos del siglo XIX que se nombraron *constructivistas*. Pero la historia más contemporánea de esta posición epistemológica está marcada por una serie de conferencias auspiciadas por la fundación Macy después de la Segunda Guerra Mundial, que reunió personalidades de diferentes disciplinas: psiquiatría, ingeniería, fisiología, antropología, informática, neurofisiología, zoología, psicología, sociología, filosofía, matemática. De esas conferencias surgió lo que actualmente se llama *Cibernética de segundo orden*, y su concepto de autorreferencia. El constructivismo radical retoma este concepto y otros tres términos: la *autopoiesis*, que surge en la biología y es propuesto por Humberto Maturana; la *teoría de la forma*, que surge en la matemática, propuesto por George Spencer-Brown; una visión modificada de *sistema clausurado operativamente* —que es consecuencia del desarrollo de la Teoría de sistemas— alimentado por la autorreferencialidad y la autopoiesis³²⁸.

Aunque seguramente la mayoría sabrá exactamente a qué se refieren estos conceptos y a pesar también de que hemos dicho que en lo posible evitaríamos repeticiones, creemos conveniente ofrecer aunque sólo sea una descripción muy breve de los mismos, ya que se trata de nociones centrales que Luhmann traslada al estudio de lo social y que tienen repercusiones especialmente significativas a nivel ontológico.

Comencemos por el concepto de autorreferencialidad. Dice García Andrade que «la autorreferencialidad tiene que ver, específicamente, con un cuestionamiento de la causalidad lineal y de su contraposición, la causalidad circular... En lugar de decir que el evento A causa a B, se

³²⁸ *Ibid.*, pp. 328–329.

dice que B se causa a sí mismo. La posibilidad de que B se autoproduzca es lo que encierra el concepto de autorreferencialidad»³²⁹.

Por su parte, el concepto de autopoiesis, «a decir de Maturana, surge de la inquietud acerca de cómo se diferencia algo vivo de algo no vivo. La respuesta, desde esta perspectiva, es que lo vivo mantiene una autopoiesis, esto es lo vivo se produce a sí mismo»³³⁰.

Respecto de la relación entre estos dos conceptos cabe decir, de acuerdo con la autora, que la diferencia entre uno y otro radica en que el primero «se refiere a la reproducción de las estructuras y el segundo a la reproducción de los elementos del sistema»³³¹. Sin embargo, es importante recalcar también que la autorreferencialidad juega un papel explicativo acerca de la propia posibilidad de ser del sistema que no tiene la autopoiesis, y esto es algo muy importante, a lo que volveremos más adelante.

Con respecto a la noción de *sistema*, podemos ver que han existido varias posiciones que históricamente han ido cambiando. Después de concebir a los sistemas cerrados (en la Física), los sistemas se habían pensado como "entidades"³³² abiertas (en biología y en la ciencia social). Con la autorreferencialidad y la *autopoiesis* el concepto de sistema se piensa como operativamente cerrado. Esto no significa pensar en un sistema... aislado de su medio ambiente. Simplemente [se trata de] un sistema que opera a partir de sus propias estructuras, de sus propios elementos. Un sistema que determina sus límites a partir de sí mismo y que construye su entorno.

Esto es, aunque no estamos aislados de nuestro exterior no estamos determinados por él. Existe una cerradura estructural a partir de la cual el sistema opera autorreferencialmente... La única injerencia determinante del "entorno", con respecto al sistema, es en el momento de su destrucción. Pero el ambiente no produce un cambio en el sistema —como sostenían las propuestas que hablaban de sistemas abiertos—³³³.

El último punto que debemos reseñar de acuerdo con la anterior caracterización es el de la teoría de la forma. Como bien señalaba la socióloga mexicana se trata de una propuesta del matemático británico George Spencer-Brown, «que intenta reducir a su mínima expresión el

³²⁹ *Ibid.*, p. 329.

³³⁰ *Ibid.*, p. 330.

³³¹ *Idem.*

³³² Sin dudas es de llamar la atención el entrecomillado de este concepto.

³³³ *Ibid.*, pp. 330–331.

álgebra booleana. El resultado es la frase que lo caracteriza: *Draw a distinction!* Es decir, el algebra y cualquier otro evento en el mundo surge a partir de una distinción, de una diferencia. La cuestión es que no se parte de una identidad que posteriormente se diferencia. Se parte siempre de una diferencia»³³⁴.

Si bien reservaremos nuestras observaciones críticas a estos conceptos para más tarde, cuando hayamos analizado la manera en la que éstos dan forma a la propia propuesta luhmanniana, cabe por el momento hacer una breve observación acerca de este último que está en la misma línea de nuestros anteriores señalamientos acerca de las matemáticas simbólicas.

Sin dudas, resulta inmediatamente evidente cómo esta teoría de la forma se contrapone a la ontología, sobre todo en su sentido de estudio de la entidad y la esencia de las cosas. Como señala García Andrade, la misma parte no del reconocimiento de ninguna identidad, es decir, una entidad reconocida como tal, sino de la pura distinción. Si bien esto es algo que resulta no sólo posible, sino plausible para el álgebra booleana, gracias a su carácter simbólico, resulta, sin embargo, intransferible a un ámbito óntico.

A nivel ontológico sucede con esta teoría lo mismo que con el logicismo de Frege que, como vimos, fue llevado hasta sus últimas consecuencias y ampliamente difundido por Russell y Whitehead, es decir, sólo resulta plausible a partir de la cuestionable transformación simbólica de las matemáticas, que tiene su principio en la moderna metafísica de la subjetividad. Pero como —creemos— ya hemos dicho lo suficiente al respecto, no pretendemos detenernos más en esta cuestión, al menos no hasta contemplarla nuevamente a la luz de la propuesta epistemológica que ahora nos atañe, sólo quisimos dejar constancia de esta situación para comprender un poco más de qué va esta teoría que resulta central en dicha propuesta.

Una vez desarrolladas las principales características del constructivismo radical, García Andrade propone ocuparse del constructivismo operativo del sociólogo alemán contrastándolo en dos aspectos particulares con aquél, a saber: la relación entre sistema y observador y la conexión del conocimiento con la realidad.

Acerca de lo primero la socióloga dice lo siguiente:

para el constructivismo radical —y se está pensando específicamente en Maturana— un sistema no es necesariamente un observador. Para ejemplificar esto podemos decir que la célula observa —en el sentido que distingue— qué es la célula y qué no lo es y, por tanto,

³³⁴ *Ibid.*, p. 332.

es capaz de mantener sus límites. Aquí la célula es un sistema operativamente cerrado, autopoietico y es un observador. Desde la perspectiva de Maturana, en el caso del ser humano, éste no es un sistema autopoietico —aunque su sistema nervioso sí lo sea—. Sin embargo es un observador, un observador dentro del sistema social —al que tampoco podemos atribuir el concepto de autopoiesis— que construye 'la realidad' a partir de sus propias distinciones...

En contraposición, Luhmann se pregunta precisamente qué es el ser humano, si no es un sistema nervioso... y tampoco es conciencia (trascendental), si es un elemento del sistema social, cómo podemos fijar sus límites. En el esquema que propone Maturana, el ser humano es autorreferencial, esto implica que opera con base en sus propias operaciones, pero no queda claro cuáles serían esas operaciones, ¿las de la conciencia?, ¿las del sistema nervioso como sistema orgánico?, ¿las del sistema social?

Aquí Luhmann habla con respecto a Maturana como lo hace con respecto de las teorías de la acción en sociología... Y su afirmación es tajante, el ser humano no es un elemento del sistema social, es su entorno. Sólo podemos hablar de tres tipos de sistemas: los biológicos, los psíquicos y los sociales. Los tres comparten ser autorreferenciales, autopoieticos y operativamente cerrados. Esto significa que no hay causalidad de uno a otro, que se autodeterminan. En ese sentido el sistema psíquico es entorno del sistema social. El propio concepto de ser humano es ambiguo (no podemos definir si sólo se remite a la conciencia o a lo orgánico) y por eso no es necesario.

Y así, Luhmann afirma que tanto Maturana como las teorías de la acción, han dejado de lado un problema no resuelto: ¿cómo es posible que un observador pueda observar los procesos de otro sistema psíquico? Formulado de otra manera ¿cómo es posible la intersubjetividad?...

Luhmann propone su propia explicación para este fenómeno —la consideración del otro como observador—. Para Luhmann esto es posible gracias a la comunicación. No se necesita saber qué es lo que sucede en el interior del sujeto (de su conciencia o de su sistema nervioso). Lo que se necesita dice Luhmann "son simplemente rellenos que son indispensables para la continuidad de la comunicación"...

La conclusión a la que llega Luhmann es que los observadores son sistemas. Las observaciones no las hacen los seres humanos en el sistema social sino los subsistemas del propio sistema social³³⁵.

Antes de continuar con el siguiente punto y ya que hemos llegado finalmente a la consideración de la propuesta epistemológica de Luhmann, y dado que de inmediato nos hemos encontrado con la cuestión de la comunicación, detengámonos un momento para considerar lo que hasta ahora se ha dicho al respecto.

De acuerdo con García Andrade, la diferencia más importante que comporta la propuesta del sociólogo alemán respecto de la de sus antecesores radica en la traslación de las características y conceptos a partir de los cuales éstos estudiaban otros ámbitos, pero no lo social, precisamente al estudio de lo social. Esto quiere decir, pues, que para Luhmann la sociedad es un sistema³³⁶ que, como los sistemas biológicos y psíquicos, es autorreferencial, autopoietico y operativamente cerrado.

Con esta primera distinción el sociólogo alemán se propuso resolver algunas de las complicaciones más significativas con las que hasta ese momento se había encontrado el seguimiento del paradigma sistémico-cibernético en el estudio de lo social. La más importante de todas ellas es la que tiene que ver con la relación entre el sistema social y los seres humanos tradicionalmente entendidos como partes de dicho sistema.

Luhmann precisa que los problemas en este sentido tienen que ver con la ambigüedad que comporta el propio concepto de ser humano. Si bien García Andrade señala que, a partir de este problema, el sociólogo alemán se interesó por aquello que es el ser humano, es claro que este interés nada tuvo que ver con uno genuinamente ontológico. De hecho, todo su planteamiento resulta en extremo curioso y desde un punto de vista ontológico, por lo menos, cuestionable.

En cuanto a la relación entre los seres humanos y lo social, rechaza la evidencia fenomenológica de la entidad de la individualidad humana debido a la supuesta ambigüedad de su conceptualización, pero presupone la realidad de lo social como sistema, sin más evidencia que la de su pura conceptualización. Y, en cuanto a la propia concepción de lo humano en términos sistémicos, rechaza nuevamente la evidencia fenomenológica de la unidad en la individualidad (la de la corporalidad y, a partir de ella, la de sus expresiones), pero acepta la más cuestionable

³³⁵ *Ibid*, pp. 333–336.

³³⁶ A pesar de las diferencias significativas que comporta la concepción sobre la comunicación de este enfoque debemos tener siempre presente que únicamente compete a lo social.

dualidad entre los sistemas biológico y psíquico, en los mismos términos en los que ésta es presentada dentro de la clausura subjetiva en la moderna metafísica de la subjetividad, es decir, como la dualidad entre la *res extensa* y la *res pensante* que finalmente conlleva al otro problema que es el único al que Luhmann pretendió responder con su crítica a los constructivistas radicales y a los teóricos de la acción.

Como señala García Andrade, el sociólogo alemán recriminó a éstos la falta de explicación de aquello que él presentó como la imposibilidad de la observación de un sistema psíquico por otro sistema psíquico. Como lo vimos en nuestro breve análisis de la fenomenología husserliana, a través de la cual éste pasa al ámbito de las ciencias políticas y sociales contemporáneas³³⁷, originalmente este problema, al igual que el de la dualidad, se retrotrae hasta el origen mismo de la subjetividad moderna en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, donde es conocido como el problema de las otras mentes y que, acertadamente, la autora traduce como una pregunta por la posibilidad de la intersubjetividad.

Ya habíamos precisado en nuestra dilucidación acerca de la fenomenología de Husserl que desde la concepción del ser humano como sujeto el fenómeno de la intersubjetividad resulta imposible, pues es un contrasentido, ya que el sujeto moderno, lo mismo que los sistemas, y esta es una observación refleja que proviene de una crítica de Habermas a Luhmann³³⁸, es autorreferencial, autopoietico y operativamente cerrado. Dicho de una manera menos oscura y restringida, e inversa, como corresponde a la cuestión: los sistemas comportan la misma característica de la autocerteza de la subjetividad moderna, que representa el principio de su clausura.

Ante esta cuestión que, como hemos dicho, proviene de los albores mismos de la modernidad y que ha encontrado diversas modificaciones a lo largo de su historia en la filosofía, que luego han tenido resonancia en otros ámbitos, como ahora es el caso, el sociólogo alemán no estuvo dispuesto a compartir el enfoque constructivista radical, o mejor dicho aún, idealista de sus antecesores, y en lugar de caer en el problema del inmanentismo de carácter psíquico de éstos, propuso, por un lado y contra toda evidencia fenomenológica, desestimar la entidad "ser humano"

³³⁷ Por conducto de trabajos como los de Schultz, Berger y Lockmann, como ya lo habíamos señalado en nuestro análisis de la fenomenología husserliana.

³³⁸ La cual tendremos la oportunidad de ver más adelante.

no sólo en sí misma, sino como componente del sistema social, atribuyéndole características sistémicas³³⁹, es decir, transformarlo en un subsistema del sistema social.

Por ello no habla de seres humanos o individuos, sino de sistemas psíquicos y son estos sistemas psíquicos los que no son parte del sistema social, sino su entorno³⁴⁰. De tal manera que aquello que asegura sus relaciones observacionales no es algo que pertenezca a cada uno y que, por tanto, provoque la dificultad de su compartición, sino la comunicación como propiedad sistémica. Es decir, la comunicación, en tanto que propiedad del sistema social, asegura la comunicación entre el sistema y sus subsistemas.

Si bien esta es una respuesta que en primera instancia parece muy diferente de la de aquéllos, comporta, sin embargo, unas mismas características ontológicas. Es cierto que la propuesta luhmanniana supera la inmanencia que afecta a las propuestas idealistas, pero no por ello deja de ser, de cierta manera inmanente, no psíquica pero sí sistémicamente. Un sistema psíquico, clausurado en sí mismo, puede observar a otro porque ambos son concebidos como subsistemas del sistema social, su mutua observación se realiza a través de la comunicación que es una propiedad transversal del sistema social, es decir, que conecta a sus diferentes partes, concebidas todas en términos sistémicos, es decir, como sistema y entorno, pero, ¿no se trata de una cuestión muy semejante a la de la solución del problema original? ¿No es, pues, el sistema social como un todo lo que ahora asegura, como antes lo hiciera dios, la comunicación entre los sistemas psíquicos que siguen clausurados entre sí? Sin embargo, a esta manera de concebir la comunicación y sus relaciones con lo humano y lo social sí que le subyacen intuiciones ontológicas fundamentales en las que vale la pena detenerse, aunque eso lo haremos una vez hayamos ahondado más en el análisis y la crítica de sus presupuestos y prejuicios de carácter ontológico.

Tenemos ahora suficiente material para darnos una buena de éstos, sin embargo, hemos dejado todavía pendiente el desarrollo de un tema más, de acuerdo con la propuesta de García Andrade que hemos decidido seguir, así que, antes de adentrarnos en ello, sigamos con el desarrollo del siguiente punto, el cual trata acerca de la conexión del conocimiento con la realidad.

³³⁹ Al respecto, reproducimos la siguiente nota que ofrece García Andrade: «es importante aclarar que para Luhmann, las personas son "una estructura de autopoiesis de los sistemas sociales, pero no constituyen sistemas psíquicos o seres humanos completos. La función de personalización queda circunscrita a la comunicación entre los sistemas sociales (las personas) pueden servir como puntos de atribución para las suposiciones causales y, en particular para las responsabilidades. Sin embargo, todo eso es exclusivamente realidad comunicativa sin ningún efecto determinante en el proceso de conciencia». p. 336.

³⁴⁰ La pregunta obvia en este caso es: ¿qué pasa con los sistemas biológicos, es decir, qué pasa con la corporalidad? ¿Es también un subsistema del sistema social? ¿Cómo se relaciona con los subsistemas psíquicos del sistema social? Si bien esta distinción resulta provechosa para mantener la coherencia de la teoría, como hemos dicho, está abiertamente en oposición a la evidencia fenomenológica que debiera constituir la base del conocimiento científico.

Para Luhmann la Realidad es algo que podemos ver con el rabillo del ojo mientras conocemos, es decir, es algo que necesitamos suponer que existe como entorno de lo que estamos distinguiendo. La realidad es "la aceptación de soluciones a problemas de inconsistencia". Esto, a primera vista, parecería una solución de carácter pragmático (pensando en la tradición del pragmatismo norteamericano), es decir, un individuo se encuentra ante un problema —ante una contradicción— y busca una solución ante la "inconsistencia" que experimenta. Sin embargo, para Luhmann..., no hay individuos (tan sólo atribuciones de lo que son "individuos") y las contradicciones se dan en la realidad —que es lo que podemos conocer—³⁴¹.

Vemos como para el sociólogo alemán la "Realidad" tiene las mismas características que la cosa en sí para Kant, aunque se diferencia de él en aceptar que aquello que podemos conocer, la "realidad" que construimos a través de nuestro proceso cognoscitivo, guarde contradicciones e inconsistencias insalvables. Resulta curioso que se afirme en este respecto que su solución no sea de carácter pragmático, sólo porque de antemano, la misma niega la existencia de individuos, como si la aceptación de tal existencia fuera una condición de posibilidad del pragmatismo.

Nos encontramos nuevamente, como lo hiciéramos al ocuparnos de la epistemología clásica de la ciencia, con un enfoque que se cree libre de ciertas críticas tradicionales, sólo porque niega expresamente aquellos conceptos o nociones que resultan centrales en las mismas, sin ser capaces de observar que lo característico de tales conceptos y nociones se encuentra igual e incluso más presente en sus propias propuestas, sólo que con nombres diferentes. De tal manera, podemos concluir en este respecto que la negación de la individualidad de ninguna manera es una condición suficiente para negar que la propuesta epistemológica del constructivismo operativo de Luhmann sea, como resulta evidente por sus características, una propuesta de corte pragmático.

La reconstrucción semántica —continúa inmediatamente después García Andrade— es posible gracias a la comunicación y, en ese sentido, la causalidad construida...

³⁴¹*Ibid.*, p. 337. Aquí la autora distingue entre "Realidad" con mayúsculas que es aquello que se encuentra fuera de toda posibilidad de ser conocido, pero que, como se afirma, necesita ser supuesto como entorno de aquello que sí se encuentra en nuestro rango de observación; de "realidad", que es aquello que construimos en nuestro proceso de conocimiento.

Es decir, no es que el tiempo sea una secuencia de causalidades, es porque construyo las causalidades que hay tiempo. El tiempo es real, el tiempo es construido.

Efectivamente no podemos decir que no existe una Realidad, dice Luhmann (aunque también menciona que tampoco podemos afirmar que existe una...), pero no podemos pensar en ningún tipo de correspondencia...

El sociólogo alemán afirma que la pregunta de la relación del conocimiento con la Realidad no es si ésta se encuentra afuera y no la podemos conocer, sino por qué: "un sistema cerrado como un cerebro necesita una distinción adentro/afuera para enfrentar sus propios problemas, y por qué construye algo afuera que externaliza los problemas *internos* del funcionamiento del cerebro". Es decir, por qué la conciencia (o el sistema psíquico, en términos luhmannianos) para enfrentar problemas, los construye como externos. Lo que sucede, dirá el sociólogo de Bielefeld, es que atribuimos como conflictos externos, cuestiones internas, y para resolverlos apelamos a nuestra propia memoria operativa (si hablamos de sistemas de conciencia).

De esta manera, Luhmann se diferencia del pragmatismo porque los problemas a los que se enfrenta la conciencia no son propuestos o expresados por la realidad contradictoria, sino por un conflicto de la propia memoria que se expresa como externo; y se diferencia del constructivismo radical que asume que la realidad se aparece como resistencia, ya que para Luhmann, la *resistencia* es un cálculo interno. Así afirma que "las cosas o los objetos de afuera son simplemente una forma en que se toma en cuenta la resolución de conflictos internos". Así, parecería ser que los sistemas (de conciencia, pero también los sociales) han generado distinciones externo/interno y que esto les ha permitido su propia autopoesis... El problema de esto para la ciencia es que, en términos operativos, toda evidencia acaba siendo evidencia de y construida por la ciencia. Toda comprobación es siempre una autocomprobación desde la ciencia como sistema³⁴².

Creemos que después de esta exposición resulta mucho más patente la influencia de la moderna metafísica de la subjetividad y el lugar que la teoría de sistemas luhmanniana guarda con relación a la historia de las ideas y la crisis contemporánea de la ciencia, que como vimos es una crisis de evidencia.

³⁴² *Ibid.*, pp. 337–339.

Como bien apunta García Andrade el constructivismo operativo de Luhmann no sólo no es capaz de plantear una solución a la crisis de evidencia de la ciencia contemporánea, sino que ni siquiera se interesa por tal problema fundamental, y en esto, a pesar de la diferencia que señala la socióloga, dicha propuesta está mucho más cercana al pragmatismo tradicional de lo que parece, al menos desde el momento en que se plantea como un enfoque de características operativas.

Sin embargo, desde la historia de las ideas es posible reconocer una diferencia radical, pero en ese caso resulta necesario renunciar al operativismo de la propuesta a favor de las analogías que ésta mantiene con el idealismo, especialmente con el de Fichte, pero también, como ya hemos dicho, con ciertas interpretaciones de Hegel.

En este caso, la respuesta que la propuesta luhmanniana presenta al problema de la crisis de evidencia de la ciencia contemporánea es negar su principio. Según como lo presenta dicha propuesta, se trata de la negación de la dualidad adentro-afuera. En lugar de ello, el sociólogo alemán opta por adoptar el camino de la inmanencia, haciendo de todo lo externo al sistema sólo una manifestación de sus conflictos internos. El problema de este tipo de propuestas, como sucede en sus versiones tradicionales, es que son incapaces de explicar el principio o por lo menos las razones por las cuales aparecen y persisten tales conflictos.

Por ejemplo, por dar una presentación demasiado breve y quizás burda de uno de los problemas más persistentes de la filosofía del espíritu hegeliana, si al final de la misma, después de todo el rodeo por aquellas formas impropias que el espíritu ha adoptado a lo largo de la historia de sus manifestaciones, llega finalmente a reconocerse como tal espíritu, acabando con el conflicto de la diferencia, pues todo resulta ser tal espíritu, ¿cómo y por qué en primera instancia, siendo como siempre ha sido el espíritu uno y el mismo, se ha presentado a sí mismo como algo diferente, es decir, por qué aquello que desde el principio es uno decide representarse a sí mismo como múltiple acarreado con ello una serie de dificultades que podrían haberse evitado?

A diferencia de las filosofías idealistas que intentaron integrar todos los conflictos en un todo coherente, Luhmann simplemente asume operativo-pragmáticamente que el conflicto forma parte de las propias operaciones autorreferenciales y autopoieticas de los sistemas operativamente cerrados, pero queda claro que esto no es una verdadera respuesta, ni siquiera una respuesta en absoluto, sino una evasión.

La propuesta luhmanniana es idealista en toda ley, pues aunque a primera vista no parezca monista como sucede con el idealismo clásico, ya que reconoce diferentes tipos de sistemas, al final todos éstos comparten unas mismas características y unas mismas relaciones

esenciales. En este caso, su concepción de la comunicación juega un papel central para poder reconocer lo unitario de su propuesta, ya que en ella se explica el tipo de relación que guardan unos sistemas con otros, esto es, como sus entornos, como subsistemas. Al final, como sucede en la teoría de conjuntos, simplemente llegaríamos a la paradoja del conjunto de conjuntos que no se contiene a sí mismo, es decir, de un sistema sin entorno que contiene la totalidad de los demás sistemas. Este es el problema fundamental de pensarlo todo en términos de sistema³⁴³.

Es en este sentido donde nos suscribimos, aunque con ciertas reservas, sobre todo en cuanto se refiere a la mención de la crítica nietzscheana a la razón, a la crítica de Habermas, quien imputa a su compatriota que: «en su versión luhmanniana, el funcionalismo sistémico se hace cargo, por un lado, de la herencia de la filosofía del sujeto: sustituye la autorreferencialidad del sujeto por la autorreferencialidad del sistema; por otro lado, radicaliza la crítica de Nietzsche a la razón: junto con la referencia a la totalidad se desprende de todo tipo de pretensión racional»³⁴⁴. Aunque, en lugar de aceptar que la teoría de sistemas hereda de alguna manera la crítica a la razón nietzscheana, lo cual implicaría recorrer un camino que por el momento no estamos explorando, para nuestros propósitos basta simplemente con reconocer que la misma no plantea una respuesta satisfactoria o ninguna respuesta en absoluto a la crisis de evidencia de la ciencia contemporánea, justamente porque se asienta sobre los mismos presupuestos y prejuicios ontológicos que alimentan dicha crisis, esto es, los de la subjetividad moderna.

Aunque sin duda esta idea habermasiana sintetiza a la perfección los presupuestos y prejuicios de carácter ontológico de la teoría de sistemas luhmanniana, todavía resulta necesario destacar una idea respecto del tiempo que García Andrade menciona en su descripción, aquella según la cual "el tiempo es construido".

Decir que el tiempo es construido equivale a decir que el tiempo es subjetivo, algo que no resulta para nada extraño a partir de la filosofía crítica de Kant, sin embargo, dado que Luhmann negó la realidad y unidad de la entidad que en aquél sirve de soporte para el tiempo (y para el espacio), esto es: la unidad personal (la unidad de la aperechividad), cabe preguntar quién o qué construye el tiempo de acuerdo con Luhmann, sobre todo para intentar desentrañar el tipo de relación que el tiempo mantiene con la comunicación en dicha propuesta.

³⁴³ Vale la pena recordar nuevamente la afirmación de Gödel acerca de que los sistemas nunca pueden explicarse por sí mismos en todos sus aspectos en sus propios términos.

³⁴⁴ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad* (traducción de Manuel Jiménez Redondo), Buenos Aires, Katz, 2008, p. 380.

Evidentemente, como lo ha señalado García Andrade, el tiempo es una construcción de los sistemas de conciencia, sin embargo, esto genera una dificultad para evaluar la temporalidad en los demás sistemas que no son sistemas de conciencia. Nuevamente Luhmann intentó responder a esta dificultad a partir de la transversalidad sistémica de la comunicación. De acuerdo con el sociólogo alemán la transpolación conceptual entre los diferentes sistemas es posible porque al final aquello que sostiene a toda conceptualización es la comunicación. «Para Luhmann todo es comunicación»³⁴⁵, dice acertadamente su colega mexicana.

Así que, si, como dice Habermas, los sistemas de la teoría luhmannian adoptan las principales características ontológicas de la subjetividad moderna, no resulta para nada extraño que el tiempo, y también el espacio aunque nada se diga al respecto, comporten el mismo estatuto ontológico que tienen en aquélla. Sin embargo, algunas diferencias fundamentales comienzan a hacerse evidentes cuando consideramos su relación con la comunicación, y con ello entramos de lleno al análisis de las intuiciones ontológicas fundamentales que subyacen a esta teorización científica sobre la comunicación.

Quizás como ninguna otra, al menos de entre aquellas que hemos tenido la oportunidad de analizar, la de Luhmann sea la que haya desarrollado más la intuición ontológica fundamental de la diferencia que comporta la comunicación respecto de todo lo ente en tanto que una de sus condiciones de posibilidad. Como se ha visto, para el sociólogo alemán la comunicación tiene una mayor realidad y una mayor relevancia que la de los demás elementos de los sistemas.

Por un lado, al haber distinguido entre lenguaje y comunicación, «el lenguaje es una forma de acoplamiento estructural entre el sistema psíquico y el sistema social y por tal motivo no puede incidir causalmente ni en la conciencia ni en la comunicación»³⁴⁶, Luhmann fue capaz de superar las dificultades que para su universalidad supone pensarla como una característica asociada sólo un tipo de entes en particular³⁴⁷; sin embargo, por otro lado, dicha distinción oscurece, al mismo tiempo, la especial relación que los seres humanos mantenemos con la comunicación por medio del lenguaje, como nuestro modo característico de ser, es decir, por utilizar una frase de Heidegger, como el lugar en donde se encuentra la morada de nuestra esencia.

Asusta sobre manera a Habermas, para cuya propuesta es fundamental, la negación luhmanniana de la individualidad personal, sin ver que más allá del ámbito sociológico, a nivel

³⁴⁵ García Andrade, *op. cit.*, p. 342.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 344.

³⁴⁷ Como sucedía en las demás teorizaciones. Ahora bien, la teoría de Luhmann padece este mismo problema en relación con el tiempo, al concebirlo como parte de los sistemas psíquicos, en consonancia con la moderna metafísica de la subjetividad.

ontológico, su teoría supone la negación de toda entidad suficientemente diferenciada, no porque sea en el individuo humano donde ocurre esta distinción, como sucede para Habermas³⁴⁸, sino porque la propuesta luhamniana desestima las otras dos condiciones de posibilidad del ser de lo ente, nos referimos, por supuesto, al espacio y al tiempo. De hecho, la inmanencia y el monismo serían absolutos, como en las propuestas del idealismo clásico, si la comunicación no fuera diferenciada³⁴⁹.

Como propiedad sistémica, la comunicación ayuda a la distinción entre los sistemas y sus subsistemas; mientras que a nivel intrasistémico, con ayuda de la teoría de la forma, la comunicación puede distinguir entre el sistema y sus elementos, que de esta manera carecen de identidad propia y sólo convergen como aquello que resulta necesario para llevar a cabo las propias funciones necesarias del sistema. En este sentido, el tiempo, que es del único del que se habla expresamente, es tratado por la comunicación como cualquiera de los otros elementos del sistema, por lo que resulta incapaz para ayudar a distinguir una entidad determinada.

Lo que este planteamiento nos muestra a nivel ontológico es que si bien la comunicación es una condición necesaria del ser de lo ente y de su perceptibilidad no es una condición suficiente. Mientras que la comunicación no tematice al tiempo y al espacio como condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, dicho ser y dicha perceptibilidad resultan imposibles. Esto es, sin el reconocimiento del carácter propio del acaecimiento de la metacomunicación la ontología carece de un fundamento suficientemente sólido.

Si en este planteamiento la propia realidad del sistema no se ve amenazada es porque, como ya lo hemos dicho reiteradamente, y el propio Habermas lo certifica, los sistemas asumen las características metafísicas de la subjetividad moderna, principalmente la autocerteza. El sistema ya es algo real, antes e independientemente del tiempo, del espacio y de la propia

³⁴⁸ En este caso, gnoseológicamente hablando, el individuo habermasiano es muy parecido al sujeto moderno, la diferencia fundamental radica en que éste no necesita verificar sus representaciones contrastándolas con las de los demás, algo por principio imposible para dicha subjetividad, mientras que esta contrastación es, precisamente, el criterio de verificabilidad propuesto por la *Teoría de la acción comunicativa*. El problema evidente de este criterio es que la verdad sigue siendo algo esencialmente subjetivo, es decir, relativo a las representaciones, aunque no en su sentido tradicional, a diferencia de lo que se sigue del reconocimiento del carácter ontológico de la comunicación, que hemos desarrollado en nuestro apartado sobre la investigación hermenéutico-fenomenológica.

³⁴⁹ Es decir, la comunicación como propiedad sistémica asegura el reconocimiento de la diferencia entre los sistemas y sus subsistemas y a nivel intrasistémico, en ayuda de la comunicación, interviene la teoría de la forma que, como se ha dicho, parte de la distinción sin hacer referencia a la unidad e identidad, así que, nunca se puede saber con certeza de qué se trata eso distinto, pero su suposición resulta necesaria para el funcionamiento del sistema. Los sistemas funcionan de manera totalizadora y totalitaria, pero necesitan de partes para funcionar como tales sistemas, es decir, para asegurar sus características autopoieticas, autorreferenciales y para permanecer cerrados operativamente. Las distinciones resultan necesarias para la función de la selección de sentido, allí es donde convergen la comunicación y la teoría de la forma dentro del entramado de la teoría sistémica.

comunicación. "¿Qué pasa, entonces, con la autorreferencialidad?" se preguntarán, "¿no implica la necesidad de la comunicación, como fenómeno análogo al de la metacomunicación?" Como ya lo señalamos en otro momento, necesitamos ser muy cautos para no confundir metacomunicación con autorreferencialidad o, más exactamente, el carácter ontológico del acontecimiento de la metacomunicación con el carácter metafísico de la autorreferencialidad como propiedad sistémica.

Como hemos precisado, en la metacomunicación la comunicación habla acerca de sí misma en tanto que condición de posibilidad del ser de lo que es y de su perceptibilidad, lo cual implica la tematización del espacio y el tiempo como las otras dos condiciones necesarias del ser de lo ente y de su perceptibilidad; mientras que en la autorreferencialidad la comunicación sólo sirve de instrumento para que el propio sistema se refiera a y funcione sobre sí mismo. La autorreferencialidad sistémica es un fenómeno análogo no a la metacomunicación, sino a la reflexión del sujeto pensante y el papel que la comunicación comporta en ella es análogo al que la razón juega en la reflexión, esto es, el de la certificación de la propia existencia a expensas de la duda acerca de la existencia de todo lo demás, es decir, como principio del solipsismo.

Entonces, para concluir, al menos con aquello que por el momento nos ocupa, tal vez como ninguna otra teorización científica sobre la comunicación, la de Luhmann se halle más permeada por la intuición de su carácter de ser como condición de posibilidad de la presencia de lo ente en general y de su perceptibilidad.

Sin embargo, aunque hemos declarado que por el momento no podremos detenernos en el desarrollo de las implicaciones socio-antropológicas del pensamiento ontológico de la comunicación, vale la pena aunque sólo sea indicar algunos puntos en relación con el análisis de esta teorización, que, en su momento, podrán servirnos de guía para el desarrollo de tales implicaciones.

Luhmann nos recuerda, como ya lo hicieron antes muchos otros³⁵⁰ que la sociedad es diferente, es más que la suma de las individualidades que la conforman, simplemente porque lo social es condición de posibilidad de dichas individualidades y, por tanto, es, ontológicamente hablando, anterior a éstas³⁵¹.

³⁵⁰ Sólo por mencionar a tres de los más relevantes: Aristóteles, Rosseau y Marx.

³⁵¹ Es decir, a la individualidad tal y como hoy se presenta fenomenológicamente, la individualidad como consecuencia de lo social.

Al pensar ontológicamente a la comunicación es posible superar la tensión y, con ello, el conflicto entre lo social y lo individual, ya que cada uno es tomado en su justa medida, es decir, a partir de lo que les es propio, con base en el reconociendo de la evidencia fenomenológica de sus entidades y esencias respectivas y de las relaciones que éstas mantienen entre sí.

Estas relaciones nos de-mostrarían que ni la sociedad ni los individuos son ni funcionan como sistemas, sino como entidades. Si la sociedad y los individuos funcionaran como sistemas y la comunicación jugara el papel que pensaba Luhmann, como él mismo reconoció, ni siquiera podría explicarse la diferencia. Si los sistemas psíquicos comparten todas las mismas características y están conectados indistintamente al sistema social por medio de la comunicación, incluso la selección de sentido se volvería irrelevante, ¿qué provocaría a un sistema psíquico seleccionar un sentido diferente al de otro si en esencia son lo mismo y guardan las mismas relaciones con el sistema social?

Para reconocer y estimar la evidencia fenomenológica de la realidad de lo social no es necesario desestimar la evidencia fenomenológica de la realidad de lo individual, como ocurre en la teoría de sistemas luhmanniana; de esta manera lo único que sucede es que se oscurecen las propias características ontológicas de lo social y de lo individual y, con ello, de sus relaciones mutuas. Sin dudas, epistemológicamente hablando, esto ocurre cuando se privilegia la búsqueda de la coherencia interna de las proposiciones de una teoría por sobre la consideración de las evidencias fenomenológicas de aquello que se quiere estudiar, lo que suponen necesariamente, detenerse en una meditación ontológica en sentido propio.

Como hemos dicho, lo social es condición de posibilidad de lo individual, esto quiere decir que la individualidad sólo se da como resultado de lo social, pero las individualidades son, a su vez, condiciones necesarias de lo social, pues, sin diferencias no habría nada que compartir, por tanto, para que lo diferente no se disperse ni cierre necesita estar de antemano conectado, comunicado; mientras que para que haya algo que compartir se necesita de la diferencia, de la individualidad. Cuando la comunicación es ontológicamente pensada se la reconoce como algo diferente, como algo que "trasciende"³⁵² lo individual y lo social en tanto que entidades y allí está la clave para comprender y estudiar esta singular relación entre lo social y lo individual, pero para llegar a ello, como señalamos, resulta necesario primero establecer con suficiente claridad el carácter de ser de la comunicación en tanto que tal condición de posibilidad del ser de lo ente y de

³⁵² Por supuesto, no en sentido metafísico ya que la comunicación y el resto de las condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad competen también, como hemos precisado, a la percepción, como intuiciones.

su perceptibilidad, así como sus relaciones con el tiempo y con el espacio, en tanto que las otras dos condiciones de posibilidad del ser de lo que es y de su perceptibilidad. Así que, antes de intentar extraer cualquier consecuencia del pensar ontológico de la comunicación para un ámbito de estudio en particular, necesitamos, primero, detenernos en esto último.

f

La *Teoría de la acción comunicativa*

En varias ocasiones a lo largo de nuestro trabajo hemos tenido la oportunidad de referirnos y comentar algunos de los aspectos ontológicamente más relevantes de las teorizaciones de Habermas. De tal manera que, aunado al hecho de que se trata de una de las propuestas teóricas sobre la comunicación más conocidas, no sólo por sus estudiosos, sino por los interesados en las ciencias políticas y sociales e incluso por el público en general, creemos es posible hacerse una buena idea de estos aspectos sin la necesidad de repetirlos ahora nuevamente.

Sin dudas, podríamos aplicar al planteamiento habermasiano sobre la comunicación aquella sentencia de Goethe, que hemos recordado ya anteriormente, según la cual "cultivando nuestras virtudes, cultivamos también nuestros defectos", pues la *Teoría de la acción comunicativa* tiene la gran virtud de haber llamado la atención en los estudios científicos sobre la comunicación hacia la consideración de las implicaciones y consecuencias, sobre todo en términos sociológicos, de los presupuestos y prejuicios de la metafísica moderna de la subjetividad. Así que, en este sentido, es la teorización científica sobre la comunicación más cercana a nosotros³⁵³.

Sin embargo, dado que su concepción está permeada por este reconocimiento, el que sus conclusiones comporten explícitamente algunas de esas características metafísicas³⁵⁴ resulta para nosotros mucho más inaceptable que los presupuestos y prejuicios de las demás teorizaciones, ya que para la mismas éstos permanecen completamente inadvertidos. En este caso, esta teoría es la más alejada al pensamiento ontológico de la comunicación.

³⁵³ Se trata, pues, de un antecedente imprescindible de nuestro trabajo.

³⁵⁴ No cabe duda, como hemos señalado, que los individuos habermasianos comportan las mismas características básicas del sujeto racional de la metafísica moderna, con excepción de su clausura propiciada por la autocerteza, es decir, son sujetos de representaciones en los que se privilegia una concepción tradicional del pensamiento *qua* razón, que desestima las características ontológicas de la comunicación y sus implicaciones científicas, como la de la cuestión de la verdad, que ya hemos comentado en nuestro análisis anterior.

No obstante, la crítica a la *Teoría de la acción comunicativa* sólo cobraría la relevancia que le es propia en cuanto a las implicaciones socio-antropológicas y políticas que comporta, por lo que preferimos reservar un análisis pormenorizado de la misma para cuando nos ocupemos de este tema en particular.

Por el momento, sólo vale la pena adelantar que el principal problema del planteamiento habermasiano tiene que ver con sus intereses conservadores, es decir, con el hecho de suscribir a la comunicación y lo que le atañe a la continuidad del proyecto de la modernidad. Que le impide reconocer que las características fundamentales de este proyecto son indisociables de las de la metafísica de la subjetividad que pretende superar mediante su *Teoría de la acción comunicativa*³⁵⁵. En definitiva se trata de una *contradictio in terminis*.

Ahora, antes de continuar con nuestra investigación, esto es, de acuerdo a como nos lo hemos propuesto, antes de ocuparnos del carácter de ser de las condiciones de posibilidad del ser de lo que es y de su perceptibilidad y de las relaciones que éstas mantienen con la comunicación, resulta conveniente intentar ofrecer una síntesis de las intuiciones ontológicas fundamentales que subyacen a las teorizaciones científicas sobre la comunicación que hemos analizado, ya que perfilan este carácter de ser de la comunicación, en tanto que tal condición, además del de sus relaciones con el tiempo y con el espacio.

g

Síntesis de las intuiciones ontológicas fundamentales subyacentes en la teorizaciones científicas sobre la comunicación

Como ya lo hemos precisado, debido a sus presupuestos y prejuicios de carácter ontológico, pensar ontológicamente a la comunicación desde sus teorizaciones científicas resulta prácticamente imposible, sin embargo, a estas teorizaciones subyacen también ciertas intuiciones ontológicas fundamentales, que son el resultado de su experiencia fenomenológica con la comunicación y que más allá de esos presupuestos y prejuicios son capaces de perfilar el carácter de ser de la comunicación y sus relaciones con la ontología, tanto en su sentido de estudio de lo

³⁵⁵ Esto es algo que plantea con toda claridad en *El discurso filosófico de la modernidad*, en el penúltimo apartado titulado Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto (pp. 321–353).

ente, en tanto que ente, como en su sentido de la indagación temática del ser, de tal manera que su distinción resulta indispensable para dicho pensar ontológico de la comunicación.

En nuestro análisis de esas teorizaciones hemos logrado distinguir las siguientes intuiciones ontológicas fundamentales, que deben servirnos de guía cuando en nuestro siguiente y último apartado meditemos en torno al carácter de ser del tiempo y el espacio, en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, y lo comparemos con el de la comunicación, para intentar distinguir sus similitudes, sus diferencias y sus relaciones.

- La primera es que, por su carácter de ser, la comunicación se diferencia de todo aquello de lo cual nos ocupamos normalmente, esto es, de aquello que tiene el carácter de ser de lo que es, es decir, de lo ente.
- En tanto que diferente, y esta es la segunda intuición ontológica fundamental subyacente en las teorizaciones científicas sobre la comunicación que hemos analizado, la comunicación acontece propiamente como condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad.
- No obstante, a pesar de que la comunicación es una condición necesaria del ser de lo ente y de su perceptibilidad, no es una condición suficiente, es decir, la comunicación por sí sola no basta para explicar coherente y consistentemente el ser de lo que es y su perceptibilidad.
- Sin embargo, al pensar ontológicamente en la comunicación se iluminan las otras condiciones que hacen falta para explicar el ser de lo ente y su perceptibilidad, a saber, el espacio y el tiempo.
- En este sentido, la comunicación se asemeja tanto al espacio como al tiempo que dentro de la historia del pensamiento occidental han sido pensados como las condiciones de posibilidad del ser de lo que es y de su perceptibilidad.
- Pero, a pesar de ello, la comunicación parece comportar otra característica ontológica fundamental que la distingue de ambos y que es la que permite esa iluminación ontológica que le es propia, a saber, aquella que los pensadores de la escuela de Palo Alto llamaron: metacomunicación. Esto quiere decir que, en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, la comunicación no sólo trae a la presencia a la totalidad de lo ente, sino que, además, al hacerlo ilumina las condiciones que son necesarias para

ello. Es decir, la comunicación puede hacer del espacio, del tiempo y de ella misma asuntos del pensar.

- Lo cual no implica que, al iluminar dichas condiciones, la comunicación las tematice de la misma manera como tematiza a lo ente. Esto quiere decir que cuando la comunicación tematiza al espacio, al tiempo y a ella misma en el acontecimiento metacomunicativo no lo hace como si se trataran de algo ente, sino con pleno reconocimiento de su diferencia respecto de aquello de lo cual son tales condiciones.
- De tal manera que, en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, la comunicación parece comportar características ontológicas contradictorias, si la comparamos con el espacio y el tiempo, ya que, por un lado, al posibilitar la tematización de las condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad pareciera estar a un nivel superior de la distinción ontológica, es decir, más alejada de lo ente que el espacio y el tiempo; sin embargo, por otro lado, nuestra experiencia fenomenológica con la comunicación es, sin dudas, más próxima que aquella que tenemos del espacio y el tiempo, esto es: es más parecida a nuestra experiencia de lo ente.
- Es por ello que, y ésta es la última intuición ontológica fundamental subyacente en las teorizaciones científicas sobre la comunicación analizadas, a pesar de no saber del todo en qué consiste, la tradición del pensamiento antropológico occidental ha reconocido que los seres humanos man-tenemos una relación especial con la comunicación, tal que si no es posible ni deseable establecer que la comunicación sólo está en o pertenece a los seres humanos, sí se puede decir con toda seguridad que sólo éstos encuentran en ella, como dice Heidegger, la morada de su esencia.
- Así que, metodológicamente hablando, la primacía del pensar acerca de la comunicación resulta incuestionable.

Como ya lo hemos advertido, desde un punto de vista metodológico, las teorizaciones científicas sobre la comunicación y más específicamente sus planteamientos metafísicos sobre la misma, no pueden servir como punto de partida para pensarla ontológicamente, en este caso sólo sus intuiciones de carácter ontológico resultan provechosas. Sin embargo, para reconocer todas sus implicaciones, éstas necesitan circunscribirse a un marco más general: el de la cuestión de la diferencia ontológica y sus relaciones con el tiempo y con el espacio, donde toma forma la

ontología en tanto que indagación temática del ser. Así que, con este objetivo en la mira, continuemos con el último apartado de nuestra investigación

EN TORNO A LA CUESTIÓN DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA DESDE LA COMUNICACIÓN
ONTOLÓGICAMENTE PENSADA: ACERCA DE LA COMUNICACIÓN, EL ESPACIO, EL TIEMPO Y SUS
RELACIONES EN TANTO QUE CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL SER DE LO ENTE Y DE SU
PERCEPTIBILIDAD

El gran problema de la comprensión de lo cotidiano es su carácter de evidencia. Por eso ha de ser extrañado, es decir, hay que hacer patente que es de-ese-modo-y-no-de-otro, para así poder transformarlo en objeto de estudio

WOLFGANG FRITZ-HAUG

Lecciones de introducción a la lectura de El capital

Es evidente que una investigación pormenorizada acerca del tiempo y el espacio, aunque sólo sea en el ámbito restringido de la historia del pensamiento occidental, e incluso cuando dentro de este ámbito espaciotemporalmente restringido sólo se medite acerca de ellos en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, es absolutamente imposible y en esa medida supera con creces los objetivos y sobre todo las posibilidades de una investigación tan estrecha como la nuestra.

Ante un tema de tan amplio calado tenemos que, siguiendo el ejemplo de Arquímedes, intentar buscar un punto firme, lo más firme posible, pues, de lo contrario la empresa estaría condenada al fracaso.

La restricción temática del tiempo y el espacio en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad apunta claramente a la cuestión de la diferencia ontológica, es decir, a la diferencia entre lo que es y sus condiciones de posibilidad o, de acuerdo a como lo planteamos al comienzo de nuestras cavilaciones, a la diferencia entre el ser y lo ente. Como es sabido, contemporáneamente esta diferencia fue reconocida y pensada por Heidegger más que por ningún otro, así que el trabajo del filósofo alemán se vuelve, en tanto que referencia obligada para dicho tema, ese punto de partida que resulta imprescindible cuando uno se encuentra ante un predicamento como éste.

Si bien es un asunto del que se ocupa prácticamente a lo largo de toda su trayectoria filosófica, Heidegger lo plantea por primera vez de forma expresa y lo desarrolla como tema central para sus cursos del semestre de verano de 1927 en la Universidad de Marburgo, conocidos bajo el título de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Aunque resulta evidente por las fechas, el propio autor reconoce que esas meditaciones pertenecen por completo al horizonte de *Ser y Tiempo*³⁵⁶ y, por lo tanto, son anteriores al llamado "giro" (*Kehre*) que sufriera su pensamiento a partir de sus *Aportes a la filosofía*³⁵⁷. Ésta es una cuestión decisiva para comprender el sentido con el que este asunto es desarrollado en dichas meditaciones.

No faltan razones para plantear en primer lugar el problema de la distinción entre el ser en general y el ente. En efecto, sólo la exposición de esta distinción puede hacer posible que veamos temáticamente, de una forma clara y temáticamente segura, algo como el ser en tanto que distinto del ente y que lo hagamos objeto de una investigación. La posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, coincide con la posibilidad de llevar a cabo de modo suficientemente claro la distinción entre el ser y el ente y, por tanto, con la posibilidad de realizar el paso de la consideración óptica del ente a la tematización ontológica del ser... El ser y la diferencia de éste con el ente sólo pueden fijarse si llegamos a la comprensión del ser como tal. Pero captar la comprensión del ser significa comprender previamente *el* ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, comprender el Dasein³⁵⁸.

Lo primero que debemos señalar es que, si bien estos cursos pertenecen a un mismo periodo que aquellos que conforman la *Introducción...* e, incluso, giran en torno a un mismo tema general, a saber: la relación entre la fenomenología y la ontología, entre ambos existen, sin embargo, diferencias fundamentales y, por lo tanto, irreconciliables que trataremos de señalar a lo largo de este apartado.

"El ser y la diferencia de éste con el ente sólo puede fijarse si llegamos a la comprensión del ser como tal". Con esta declaración Heidegger parece clausurar de cierta manera la propia

³⁵⁶ De hecho, algunos han planteado, por ejemplo, Friedrich-Wilhelm von Hermann que se trata de la segunda parte, nunca desarrollada oficialmente, de *Ser y Tiempo*, cfr., *La segunda mitad de Ser y Tiempo* (traducción de Irene Borges-Duarte), Madrid, Trotta, 1997.

³⁵⁷ Aunque el mismo Hermann plantea en la 5ª sección de *La segunda mitad...*, titulada *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y el pensar del *Ereingins*, pp. 69–73, que algunos de los temas fundamentales que caracterizan dicho giro ya se encuentran presentes en esos cursos.

³⁵⁸ Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, p. 277.

indagación temática del ser. Recordemos, de acuerdo con nuestra caracterización inicial, que por principio esta indagación es siempre indeterminada. El ser en cuanto tal es inalcanzable sino a condición de reconocer a lo ente como ente, es decir, sino a condición de reconocer ya, de algún modo, la diferencia ontológica. Esta proposición parece decir, por el contrario, que sólo es posible alcanzar la diferencia ontológica mediante la comprensión del ser en cuanto tal, ¿cómo es posible tal comprensión si el ser en cuanto tal sólo puede llegar a ser asunto de una investigación a partir del reconocimiento de su diferencia respecto de lo ente? La solución planteada por el filósofo a este problema aparentemente circular es la previa clarificación del "ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser", este ente no es otro que el ser humano comprendido como ser extático, abierto y vuelto hacia los demás entes, a cuya totalidad llamamos "mundo", esto es: el ser humano como Dasein.

Poner de relieve la constitución fundamental del Dasein, o sea, su constitución de existencia, es la tarea de la analítica ontológica de la constitución de la existencia del Dasein, que es una tarea preparatoria. A esta la denominamos analítica existencial del Dasein. Su finalidad es tratar de poner de manifiesto en qué se fundan las estructuras fundamentales del Dasein en su unidad y totalidad... Antes de que exponamos el problema ontológico fundamental, es preciso realizar la analítica existencial del Dasein. Sin embargo, ello es imposible dentro de este curso si queremos plantear el problema ontológico fundamental. Debemos, pues, usar el expediente de presuponer como adquisición fundada el resultado esencial de la analítica existencial del Dasein. Lo que comprende la analítica existencial del Dasein, lo he expuesto, en sus resultados esenciales, en mi trabajo *El ser y el tiempo*. El resultado de la analítica existencial, esto es, la exposición de la constitución ontológica del Dasein en su fundamento, suena así; *la constitución ontológica del Dasein se funda en la temporalidad*³⁵⁹.

De esta manera Heidegger asume que, en tanto que constitución ontológica fundamental del Dasein, «la temporalidad representa el horizonte desde donde comprender el ser»³⁶⁰. Éste es, pues, el principio a partir del cual el filósofo plantea e indaga la relación entre el ser y el tiempo.

³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 277–278.

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 278–279. Aunque, como ya lo hemos dicho y como veremos en este apartado, el análisis del tiempo nunca lleva por sí mismo a esta comprensión. No es sino hasta que lo plantea en relación con el habla que el tiempo ilumina algo relacionado con la comprensión del ser.

El desplazamiento de la problemática ontológica hacia la analítica del ser humano comprendido como Dasein resulta metodológicamente incuestionable. Es el giro específico que la hermenéutica-fenomenológica de Heidegger plantea al descubrimiento más importante y característico de la modernidad. Si bien es verdad que toda investigación, todo pensamiento gira *necesariamente* en torno a lo humano, esto es, que comienza, se desarrolla y vuelve a ello en algún momento, esto no significa comprender esta condición de necesidad en los términos subjetivistas, es decir, antropocéntricos, en los que desde sus albores y hasta ahora se ha comprendido. La consideración primaria de lo humano resulta metodológicamente incuestionable. Lo que resulta cuestionable es su comprensión en términos subjetivistas, no sólo porque oscurece la propia constitución de lo humano, sino porque, en tanto que tal principio metodológico, termina por oscurecer a todo lo demás mediante su correlato objetivista.

Comprender al ser humano como sujeto implica aceptar que se repliega sobre sí mismo mediante la reflexión, a la vez que se cierra a todo lo demás, incluida su propia corporalidad, experimentada como dualidad irreconciliable³⁶¹. Los demás entes del mundo, incluidos los demás seres humanos, y su propia corporalidad son considerados a veces como meras imaginaciones del sujeto pensante y cuando se ha logrado superar ese inmanentismo sin recurrir a la tesis teológica han sido determinados como meras representaciones, como objetos para el sujeto que se los representa. El ser de los demás entes del mundo y con ello los entes mismos son reducidos a su objetividad y dado que las posibilidades de reconocimiento de la diferencia ontológica radican en las posibilidades del reconocimiento de lo ente en cuanto tal, la indagación temática del ser resulta imposible desde la consideración subjetiva de lo humano.

Si por su constitución ontológica al ser humano es al único ente al que le compete la diferencia ontológica, ello implica que es el único ente capaz de reconocer a todo lo ente, incluido él mismo, en cuanto tal; por lo tanto, en su constitución ontológica fundamental, el ser humano no puede comportar las característica de la subjetividad. El ser humano debe estar abierto hacia los demás entes que junto con él conforman el mundo para ser capaz de comprenderlos en cuanto tales y, con ello, para comprenderse a sí mismo en tanto que tal ente extático y mundano. De acuerdo con el Heidegger de estos cursos, ello obedece a que la constitución ontológica del ser

³⁶¹ Pero también la propia analítica existencial del Dasein tiene sus propios problemas respecto de la corporalidad, asociados, de acuerdo con la opinión de Didier Franck, a la falta de reconocimiento de la espacialidad, cfr., *Heidegger y el problema del espacio* (traducción y presentación de René Ceceña Álvarez), México, Universidad Iberoamericana, 2011. Aunque las críticas del filósofo francés resultan muy consistentes, no así su propio planteamiento acerca del espacio y la espacialidad, por lo menos no en términos ontológicos, por lo que aquí prescindimos del intento por ahondar más en este trabajo, del que, sin embargo, resultaba necesario dejar alguna constancia, sobre todo en el presente apartado.

humano se funda en la temporalidad. La temporalidad es lo que des-oculta al mundo y que posibilita el trato y, con ello, la comprensión del mundo en cuanto tal y de la propia constitución ontológica del ser humano como ser vuelto hacia el mundo.

Es bien sabido que con posterioridad a aquello que, no muy afortunadamente, se conoce como el giro, la vuelta, la torna... (*Kehre*) de su pensamiento, el filósofo matiza o al menos completa este énfasis ontológico de la temporalidad con el habla. En su forma más desarrollada, por ejemplo, en sus meditaciones en torno a la esencia del habla y la poesía, Heidegger llegó inclusive a establecer la identidad entre habla y temporalidad³⁶²; pero lo que debe quedar bien claro, en contra de esas interpretaciones que enfatizan un cambio radical en su pensamiento, es que el filósofo nunca abandonó del todo esa primacía ontológica que confirió a la temporalidad, como lo atestigua uno de sus últimos trabajos *Tiempo y Ser*, del que tendremos oportunidad de ocuparnos más adelante.

Sin embargo, una vez independientemente y otras muchas incluso en contra de esa interpretación de la temporalidad, sus dilucidaciones acerca de la esencia del habla y la poesía ofrecen una alternativa realmente distinta para interpretar el fundamento de la condición ontológica del ser humano y de sus posibilidades de reconocer la diferencia ontológica y tematizar aquello que reconocen como diferente de lo ente. En este caso, podría decirse incluso que tales dilucidaciones sugieren que el habla constituye el fundamento de la temporalidad y que, por tanto, representa el fundamento de la apertura, del trato con lo ente, de su comprensión, del propio reconocimiento de la diferencia ontológica y de la tematización de aquello que es reconocido como diferente de lo ente.

Por nuestra parte, dado que el punto de partida de esta investigación no es filosófico sino comunicológico, hemos intentado llevar hasta sus últimas consecuencias esta sugerencia de Heidegger, no sólo porque pensamos que esta manera de considerar la condición ontológica del ser humano corresponde mejor con su interpretación histórica y, por supuesto, con su evidencia fenomenológica, algo que el propio filósofo se impuso como criterio de verificación, sino porque, además, ofrece invaluable indicaciones que ayudan no sólo a comprender mejor al carácter de ser de la comunicación, sino al propio carácter de la investigación ontológica, que el mismo Heidegger reconoció como condición para el desarrollo de la filosofía como ciencia.

³⁶² Por ejemplo, en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, como tendremos oportunidad de constatar más adelante, en este mismo apartado.

En este sentido, cabe apuntar una importante precisión. Mientras que Heidegger parte de la pregunta por el ser en general, nosotros nos quedamos en el ámbito más restringido, pero fenomenológicamente más seguro de la pregunta por el ser de lo ente, de tal manera que nuestra distinción ontológica sólo llega a reconocer la diferencia entre lo que es, lo ente, y sus condiciones de posibilidad, es decir, aquello que resulta necesario para que lo ente llegue a ser, sea y pueda ser percibido justamente como aquello cuya naturaleza consiste precisamente en ser. Esta diferencia y estas condiciones se reconocen por la propia constitución ontológica del ser humano que se funda en la especial relación que man-tiene con la comunicación, de tal manera que la tematización de dichas condiciones jamás hace violencia a su carácter de ser, es decir, nunca tales condiciones son tematizadas como algo ente.

Proponemos, entonces, seguir la exposición de la temporalidad como horizonte para la comprensión del ser, para intentar reconocer las características del tiempo, en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad; para, de esta manera, intentar reconocer aquellas que comparte con las otras dos condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, es decir, el espacio y la comunicación; así como sus diferencias específicas y, a partir de ello, sus relaciones mutuas.

a

Los problemas fundamentales de la fenomenología

Heidegger intentó llegar a la comprensión de la temporalidad a partir del análisis de la comprensión vulgar del tiempo. «Se trata de llegar, mediante la comprensión vulgar del tiempo hasta la temporalidad, en la que arraiga la constitución ontológica del Dasein y a la que pertenece la comprensión vulgar del tiempo»³⁶³.

El filósofo comienza citando dos de las más conocidas interpretaciones acerca del tiempo de la historia del pensamiento occidental, la de Agustín y la de Simplicio. Acerca de la segunda, «¿qué es, pues, el tiempo? A esta pregunta el más sabio difícilmente puede encontrar una respuesta»³⁶⁴, sólo sirve al filósofo para afirmar que traer otros testimonios para intentar clarificar la cuestión del tiempo resulta superfluo. Sin embargo, acerca de la primera, a pesar de

³⁶³ Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, p. 279.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 280. Heidegger cita la edición de Diels del *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, Berlín, 1882, p. 695, 17 s.

ser subestimada por Heidegger y ponerla sin más en el horizonte de la comprensión aristotélica del tiempo, resulta digna de mención para nuestros propios propósitos.

¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente³⁶⁵. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo, es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende al no ser?³⁶⁶

Esta cita, densa como es, contiene quizás la mejor y más sintética interpretación de la historia del pensamiento occidental acerca del tiempo.

Que el tiempo está vinculado a las posibilidades de ser de la totalidad de lo ente lo aclara Agustín al decir: "lo que sí digo sin vacilación es que sé que si *nadapasase* no habría tiempo pasado; y si *nadasucediese*, no habría tiempo futuro; y su *nadaexistiese*, no habría tiempo presente", por supuesto que en su observación el orden de la relación entre lo ente y el tiempo está invertido, pues según el pensador de Hipona, y en ello, como dice Heidegger y como veremos, sigue la interpretación de Aristóteles, es la existencia de lo ente la que determina al tiempo, pero ello sólo ocurre porque de cierta manera Agustín está pensando en el tiempo como algo existente, es decir, como algo ente, sin embargo, la propia meditación intuye algo diferente.

"¿Qué es, pues, el tiempo?", sin duda la pregunta condiciona el tratamiento del tiempo, lo tematiza como algo ente, pero a la propia experiencia fenomenológica del tiempo subyace la

³⁶⁵ Hasta aquí llega la cita de Heidegger.

³⁶⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, c. 14, edición crítica y anotada de Ángel Custodio Vega, Madrid, BAC, 1955.

intuición de su diferencia de ser respecto de todo aquello que es en el tiempo, y esta cita recoge como ninguna otra esta intuición subyacente.

¿Qué es el tiempo? parece una pregunta irresoluble "y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro". Hemos dicho que para lo más inmediato y familiar y, por lo tanto, también para lo más conocido, el pensamiento occidental reserva el concepto de intuición. Además de afirmar que el tiempo es de lo más familiar y conocido para nosotros, dice también Agustín que esto acontece así por la manera en que el tiempo aparece en nuestras comunicaciones, a tal punto que, a diferencia de lo que podríamos afirmar de la mayoría de las cosas, al menos con la seguridad con la que él habla acerca del tiempo, "*sabemos sin duda* qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro". De la mayoría de las cosas, de la totalidad de lo ente, de hecho, no podríamos sostener que sabemos sin duda lo que son y menos aún que lo sabríamos o entenderíamos de la misma manera indubitable al oírlo de alguien más, sin embargo, el tiempo es de tal condición, que su conocimiento no da lugar a dudas y por ello lo es también la comprensión de su comunicación³⁶⁷.

Entonces, ¿por qué "si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé"? ¿No contradice esta afirmación a la anterior? Debemos poner atención en la transformación de la comunicación en indagación. El planteamiento de la pregunta condiciona la tematización de lo preguntado, la pregunta en este caso es ¿qué es el tiempo? Mientras que la interpretación y comunicación de las intuiciones que genera nuestra experiencia fenomenológica no es problemática, lo es su tematización con fines de investigación, porque la mayoría de las veces implica la falta de reconocimiento de la diferencia de ser específica del contenido de dichas intuiciones.

El propio Agustín certifica el reconocimiento de esta diferencia respecto de la experiencia con el tiempo: "Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo, es

³⁶⁷ Encontramos aquí también la idea de que, en tanto que intuición, el tiempo puede tematizarse a través de la comunicación, es decir, que la comunicación se ocupa de algún modo todavía indeterminado de la experiencia fenomenológica del tiempo en tanto que intuición; por eso, cuando más adelante dice Agustín que a quien intenta explicar qué es el tiempo le resulta prácticamente imposible, sucede que en ese intento de explicación el tiempo ya no es el tratado por la comunicación como intuición, sino como algo ente y por ello resulta prácticamente imposible explicar el carácter de ser del tiempo de esa manera.

necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende al no ser?" El fundamento del tiempo consiste en su diferencia respecto de lo que es, de lo que es en y por el tiempo (además de en y por el espacio y la comunicación), por ello, como pregunta asombrado el filósofo de Hipona, la causa o razón del tiempo consiste precisamente en no ser. El problema fundamental de Agustín consiste precisamente en la falta de reconocimiento de la diferencia ontológica, pero la experiencia fenomenológica del tiempo, la intuición de la temporalidad se impone sobre esta falta a manera de aporías y contradicciones que llaman la atención sobre el acontecimiento de su cuestión.

No quisimos dejar pasar la oportunidad de comentar, aunque sólo sea brevemente, esta cita, ya que, como hemos dicho, contiene en sí la mejor o por lo menos la más sintética interpretación de la experiencia fenomenológica del tiempo de la historia del pensamiento occidental. Las condiciones de posibilidad del ser de lo ente se tematizan en el acontecimiento de la metacomunicación y dado que los seres humanos encontramos el lugar de nuestra esencia en la relación que mantenemos con la comunicación no resulta para nada extraño que se diga que conocemos y comprendemos indubitablemente en qué consisten tales condiciones incluso cuando las oímos de otros.

Después de la brevísima consideración tanto de Agustín como de Simplicio Heidegger señala igual de brevemente algunas otras opiniones históricas acerca del tiempo, como la de Tomás de Aquino, Suarez, Leibniz, Kant y Hegel afirmando que, «en lo fundamental, se trasluce por todas partes la interpretación del tiempo de Aristóteles»³⁶⁸. Para ejemplificar las opiniones contemporáneas se detiene brevemente en la crítica a Bergson, cuya concepción del tiempo, a diferencia de lo que señala el filósofo alemán, resulta particularmente interesante ya que, al otro lado de la interpretación heideggeriana, si tomamos como punto medio a Kant³⁶⁹, el filósofo francés propone que la temporalidad se inscribe en la experiencia más inmediata y, por tanto, primaria de la espacialidad. Para Bergson el espacio es el fundamento del tiempo, pero dado que, por motivos de la propia exposición, hemos renunciado al comentario pormenorizado de otras consideraciones no podremos detenernos tampoco, por más interesante que resulte, en esta consideración bergsoniana, pero tampoco nos suscribimos a la opinión de Heidegger que simplemente se atiene a decir que la misma «se apoya en una tergiversación de la comprensión

³⁶⁸ Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, p. 282.

³⁶⁹ Que, como hemos dicho, considera al tiempo y al espacio irreductibles entre sí.

aristotélica del tiempo»³⁷⁰. Estas dos breves afirmaciones permiten delimitar a Heidegger el análisis del tiempo en la filosofía de Aristóteles.

Ya hemos señalado que en las dos interpretaciones antiguas del tiempo, la de Aristóteles y la de Agustín, se ha dicho lo esencial de lo que, dentro de la comprensión vulgar del tiempo, puede ser dicho en principio sobre el tiempo. En comparación, las investigaciones aristotélicas son conceptualmente más poderosas y estrictas, mientras que Agustín ve de forma más originaria algunas dimensiones del fenómeno del tiempo. Ningún intento de desentrañar el misterio del tiempo puede dispensarnos de una discusión con Aristóteles. Y es que es él quien por primera vez, y durante mucho tiempo el único, puso en concepto claramente la comprensión vulgar del tiempo, de tal modo que su concepción del tiempo corresponde al concepto natural de tiempo³⁷¹.

Lo primero, el filósofo precisa que de ninguna manera pretende realizar un análisis detallado y pormenorizado de la concepción aristotélica del tiempo, en su lugar se concentra en algunas proposiciones características que a su entender ilustran el concepto tradicional del tiempo³⁷². Pero antes de detenerse en tales proposiciones ofrece un resumen de la estructura del tratado del estagirita que ante la falta de posibilidades para revisarlo directamente, vale la pena reproducir.

El tratado abarca cinco capítulos (*Física*, Δ, 10-14). El *primer capítulo* (cap. 10) fija, ante todo, el planteamiento de la cuestión que se desenvuelve en dos direcciones. La primera cuestión es:... ¿pertenece el tiempo al ente o al no ente? ¿Es algo subsistente por sí mismo o sólo subsiste cuando subsiste a la vez algo que subsiste por sí mismo? ¿Cómo y dónde es el tiempo? La segunda cuestión dice:... ¿cuál es la naturaleza, la índole esencial del tiempo?³⁷³

Inmediatamente señala el filósofo que estas dos cuestiones que tienen que ver con el modo de ser del tiempo y con su índole esencial «experimentan un tratamiento desigual en

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 282.

³⁷¹ *Ibid.*, pp. 282–283.

³⁷² *Ibid.*, p. 283.

³⁷³ *Idem.*

cuanto a su extensión. «La primera... es discutida de manera menos detallada y la respuesta positiva sólo se da en el último capítulo... Las restantes partes del tratado se dedican a la investigación y esclarecimiento de la segunda pregunta»³⁷⁴. Lo primero que debe llamarnos la atención es que, lo mismo que cuando intentamos indagar acerca de la comunicación, cuando intentamos investigar al tiempo nos encontramos de inmediato, es decir, en nuestra experiencia cotidiana, con la dificultad para determinar su carácter de ser; por eso Aristóteles pregunta en primerísima instancia si el tiempo es un ente, es decir, algo que es por sí mismo, o si, por el contrario, su naturaleza pertenece a lo no ente. Por supuesto que esta pregunta no contempla todavía claramente la cuestión de la diferencia ontológica, pues el estagirita no sólo pregunta si el tiempo es o no un ente, sino que su pregunta podría traducirse más o menos así: "¿es el tiempo un ente, es decir, algo que es por sí mismo o, más bien, no es un ente, sino algo con respecto a lo ente, es decir, algo que sólo puede ser con relación a algo que es por sí mismo?" Al igual que con Agustín, la propia pregunta determina ya de alguna manera la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria, pues ésta determina de antemano al tiempo como algo ente o relativo a lo ente, pero no desde la diferencia ontológica, es decir, no relativo en el sentido de ser una de las condiciones de posibilidad de ser de lo ente y de su perceptibilidad y, por tanto, anterior y completamente diferente de todo lo ente, sino, simplemente, como algo cuya existencia depende de lo ente, como si lo ente fuera condición de posibilidad del tiempo. Es en este sentido que el planteamiento agustiniano deriva efectivamente, como señala Heidegger, del de Aristóteles.

«Con respecto a la primera cuestión, la de si el tiempo es algo subsistente o si es, más bien, un μή ὄν, parece que es esta última determinación la que se impone. ¿Cómo podría el tiempo ser subsistente como un todo, ser una οὐσία, si las partes que lo componen no son, y esto, ciertamente, de distinta forma?»³⁷⁵ Cuando Aristóteles plantea que si el tiempo es un ente ello implica, como bien señala Heidegger, preguntar si el tiempo es una οὐσία, uno de cuyos sentidos es precisamente, si recordamos nuestro análisis de la investigación fenomenológica, lo que subsiste por sí mismo. Sin siquiera haber determinado suficientemente todavía el carácter de ser del tiempo, se presupone con ciertas características ónticas que determinan la respuesta del estagirita. La propia intuición fenomenológica del tiempo se impone para impedir determinarlo simplemente como algo ente, sin embargo, dicha intuición no alcanza para superar los presupuestos que ontifican al tiempo y para llegar a reconocer su diferencia respecto de todo lo

³⁷⁴ *Idem.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p.284

que es. Sin haber determinado de antemano suficientemente su carácter de ser, ¿cómo podría suponerse que el tiempo, como algo ente, está constituido de partes (lo pasado, lo presente y lo futuro); algunas de las cuales, además, están determinadas por el no ser (lo pasado y lo futuro)? En este sentido no resulta extraño que la respuesta de Aristóteles haga del tiempo algo dependiente de lo ente.

No obstante, a este planteamiento subyace también la intuición ontológica fundamental del tiempo como condición de posibilidad del ser de lo ente. Recordemos que la οὐσία se comprende también, y de hecho más propiamente, como condición del ser de lo que es, esto es, como condición de ser inmanente en aquello de lo cual es tal condición. Si el tiempo fue pensado por el estagirita como una οὐσία y no simplemente como un μὴ ὄν, es decir, como un atributo de una οὐσία, es porque la propia experiencia fenomenológica del tiempo invita a pensarlo de inmediato como condición de posibilidad del ser de lo ente, el problema radica en distinguir con precisión en qué sentido el tiempo es tal condición. Y como ya lo hemos precisado reiteradamente no lo puede ser en el mismo sentido en el que lo es la οὐσία, por ello Aristóteles dio en el blanco al negar que el carácter de ser del tiempo corresponde al de una οὐσία, pero no así cuando lo pensó como un μὴ ὄν, como algo relativo a lo ente.

«La totalidad del ente que se mueve es el tiempo mismo»³⁷⁶. Esta es la primera proposición que Heidegger analiza. La experiencia fenomenológica con el tiempo impide determinarlo como algo ente, no alcanza para reconocer su diferencia específica, pero sí para observar su necesaria vinculación con la totalidad de lo ente. Heidegger dice acerca de esta proposición que en ella «se piensa todavía en el tiempo de forma, en cierto modo, mítica. Pero toda mitología tiene su fundamento en determinadas experiencias y es algo totalmente distinto de una pura ficción o invención... Aquí el tiempo se identifica con la esfera celeste que, en su movimiento circular, todo lo abarca y todo lo comprende dentro de sí»³⁷⁷. Además de señalar la necesaria vinculación de la totalidad de lo ente con el tiempo, esta primera proposición que, como dice el filósofo, recoge su experiencia mítica, apunta algo sumamente interesante acerca de su carácter de ser. El tiempo no es algo ente, pero está vinculado por necesidad, aunque todavía la direccionalidad de esta necesidad no ha sido bien determinada, con la totalidad de lo ente, de tal manera que la experiencia mítica piensa en el tiempo como una parte, quizás podría decirse, como

³⁷⁶ *Idem.*

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 284–285.

un modo de ser del mundo mismo, el de la revolución celeste. También en este sentido la experiencia con el tiempo genera una intuición semejante a la que produce la comunicación³⁷⁸.

La esfera celeste más externa es la que abarca todo lo que propiamente es. Ella y su revolución se identifican con el tiempo. De acuerdo con Aristóteles, el fundamento de esta interpretación es el siguiente:... todo ente es en el tiempo. Pero todo lo que es... está dentro de la cúpula celeste giratoria que es el límite externo de todo ente. El tiempo y la esfera celeste más externa se identifican. Incluso en esta interpretación hay algo que experimentamos: el tiempo en relación con la revolución del cielo y el tiempo, a la vez, como aquello *en* lo [que] todo ente es³⁷⁹.

Poco a poco se va aclarando la naturaleza de la relación entre lo ente y el tiempo. En tanto que relacionado con la totalidad de lo que es, difícilmente podría seguirse sosteniendo la idea de que el tiempo es determinado por lo ente. "Todo ente *es en* el tiempo", esta proposición ya insinúa de algún modo que el tiempo es una condición de posibilidad del ser de lo ente, sin embargo, el uso de la proposición *en*, que el propio Heidegger subraya, oscurece un poco las posibilidades de la interpretación del tiempo en este sentido. De acuerdo con el filósofo es precisamente el uso de esta preposición lo que anima la tergiversación bergsoniana de la interpretación del tiempo aristotélica. Efectivamente, la proposición parecería decir algo como que "el tiempo es el lugar en el que es todo lo ente". De acuerdo con Heidegger el problema principal es que el filósofo francés no atiende las otras determinaciones aristotélicas acerca del tiempo que clarifican el sentido de esa proposición.

Una de tales determinaciones es la siguiente: «el tiempo es algo como el movimiento, κίνησις τις. Hablamos del transcurso del tiempo y decimos: el tiempo pasa. Para κίνησις, Aristóteles emplea también μεταβολή. Éste es el concepto más general del movimiento: literalmente transformación»³⁸⁰. Si en lugar de comprender al movimiento simplemente como algo locativo, es decir, como cambio de un lugar a otro, se lo intenta comprender desde su concepción más general, esto es, como transformación, entonces, a decir de Heidegger, es posible recomponer la confusión en la que cayó Bergson, pues, entonces, observaríamos que el cambio de

³⁷⁸ Y recordemos también aquello que se dijo respecto de la claridad (διαφανές) como modo de ser del mundo mismo, en tanto que condición de posibilidad del ser de los fenómenos y de su perceptibilidad.

³⁷⁹ *Ibid.*, p.285.

³⁸⁰ *Idem.*

lugar está contenido y determinado primariamente por la transformación, que ocurre gracias al tiempo; de tal manera que se puede llegar a concluir, como lo hace Heidegger aquí y en el famoso párrafo 70 de *Ser y Tiempo*, que el espacio es abarcado y determinado por el tiempo³⁸¹. Nos adentramos con ello a uno de los mayores problemas de la ontología heideggeriana.

La concepción aristotélica recoge y describe en la medida de sus posibilidades la experiencia fenomenológica del tiempo. Por principio, reconoce la diferencia de ser que el tiempo comporta respecto de todo aquello de lo que normalmente podemos decir sin vacilación que es, que es un ente; a partir del reconocimiento de esta diferencia, reconoce igualmente que, en tanto que diferente, el tiempo se relaciona necesariamente con la totalidad de lo ente. En primera instancia el tipo de relación que mantienen se le presenta a Aristóteles de modo invertido, pero pronto va tomando forma su verdadera propiedad, sin embargo, el estagirita vacila por la misma razón que anima las concepciones tanto de Bergson como de Heidegger.

El filósofo griego comienza a reconocer al tiempo como condición de posibilidad del ser de lo ente, no obstante, detiene el curso de esta intuición debido a que, si bien el tiempo es realmente una condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, no es, sin embargo, una condición suficiente; esto quiere decir que una pura meditación acerca del tiempo no alcanza para explicar el ser de lo que es y sus posibilidades de ser percibido, por ello Aristóteles abandona esta vía, para intentar explicar del mejor modo posible la relación entre lo que es y el tiempo, además de la propia determinación del carácter de ser del último, dentro del ámbito restringido de la meditación del tiempo mismo.

Sin embargo, a pesar de estos problemas, en la interpretación aristotélica del tiempo alcanzamos a reconocer, con cierta claridad, incluso en sus primeros compases, las intuiciones ontológicas fundamentales que subyacen en nuestra experiencia fenomenológica no sólo del tiempo, sino de lo que es en y gracias a él y que están perfectamente representadas por las interpretaciones tanto de Heidegger como de Bergson, a saber: la necesidad de considerar tanto al tiempo como al espacio en una investigación acerca de aquello en lo que consiste propiamente la ontología. Pero para alcanzar a reconocer esta cuestión, necesitamos todavía ahondar más en el desarrollo de la interpretación heideggeriana de la concepción aristotélica del tiempo.

La última proposición de que "el tiempo es algo como el movimiento" genera dificultades obvias con relación a la intuición de la diferencia de su carácter de ser respecto de aquello que es

³⁸¹ La temporeidad de la espacialidad que es propia del Dasein, en: *Ser y Tiempo*, ed. cit., pp. 381–383. Para un análisis y crítica pormenorizados de este párrafo nos remitimos nuevamente al trabajo de Didier Franck, ya citado anteriormente.

precisamente en él. «El movimiento está siempre en el móvil, no es algo que, por así decir, flote sobre lo que se mueve, sino que es el móvil mismo lo que se mueve»³⁸². Entonces, si el tiempo fuese igual que el movimiento pertenecería al ente lo mismo que aquél. Sin embargo, «movimiento y tiempo se distinguen —precisa Heidegger— en la manera en que pertenecen al móvil... El tiempo no es movimiento..., pero, por otra parte, sin el movimiento tampoco hay tiempo... El tiempo se relaciona con el movimiento, no es κίνησις, sino κινήσεως τι, *algo respecto del movimiento*»³⁸³. Además de persistir la confusión acerca del orden de la relación entre lo ente y el tiempo, la interpretación de Heidegger no atina a reconocer el sentido fundamental del movimiento, es decir, de la κίνησις, respecto de la relación entre el tiempo y lo ente.

Como acertadamente señaló el filósofo, con relación al carácter de ser de lo ente, con el concepto de movimiento el estagirita no sólo mienta, e incluso ni siquiera en primera instancia, el desplazamiento de un lugar a otro, sino que se refiere a la propia característica distintiva del modo de ser de lo ente: la transformación. Que el ente sea significa esencialmente, entre otras cosas, que se transforma. Cuando se dice que los entes son en el tiempo y que éste es algo como el movimiento lo que se quiere decir en realidad es que "los entes son en el tiempo en tanto que uno de sus modos fundamentales de ser, la transformación, transcurre en el tiempo", decir que los entes son en el tiempo significa, entonces, que pueden transformarse gracias al tiempo. Y de ninguna manera creemos que esta interpretación haga violencia a la concepción aristotélica, pues, como se sabe, el estagirita consideró al movimiento como el fundamento del mundo mismo, es decir, como su modo de ser fundamental.

Decimos que la transformación constituye uno de los modos fundamentales del carácter de ser de lo ente o que lo ente es, entre otras cosas, porque se transforma debido a que, al contrario de lo que plantea Heidegger, la transformación, en tanto que movimiento, no alcanza para explicar consecuentemente el movimiento como desplazamiento de un lugar a otro y que, por tanto, la transformación no abarca ni determina al movimiento locativo. Es mucho más evidente que el desplazamiento no alcanza para explicar la transformación, lo que es se transforma independientemente de que cambie o no, al menos evidentemente, de lugar, pero, a partir de estas mismas posibilidades de evidencia, tampoco es posible afirmar que la transformación sea una condición de posibilidad o esté necesariamente vinculada al desplazamiento; insistimos en la necesidad de interpretar ambos fenómenos desde un mismo

³⁸² Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, p. 285.

³⁸³ *Ibid.*, pp. 285–286.

ámbito de apertura, en este caso, lo más inmediato. Fácilmente podemos constatar el fenómeno de la transformación sin necesidad de que éste esté vinculado, al menos aparentemente, al desplazamiento, pero también ocurre lo contrario; igual de fácilmente podemos constatar el desplazamiento de un lugar a otro sin que ello suponga necesariamente, al menos no evidentemente, una transformación. Por supuesto que si se profundiza en ambos fenómenos constataríamos que lo uno no se da sin lo otro, pero lo que tanto Heidegger como Bergson plantearon es que uno de los dos abarca, determina y, por tanto, explica consistentemente a ambos. Nosotros, por el contrario, proponemos reconocer en primerísima instancia su diferencia para, a partir de ello y sólo de esta manera, intentar reconocer sus relaciones mutuas.

Es cierto, como la propia interpretación de Heidegger lo atestigua, que la historia del pensamiento occidental se ha caracterizado por sobreestimar al tiempo o por subestimar al espacio, o quizás ambas cosas a la vez, pero también tenemos antecedente suficientes, y para una muestra de ello en la modernidad baste sólo mencionar el nombre de Kant, para sostener que dicha historia reconoce asimismo la imposibilidad de reducir lo uno a lo otro, es decir, que el espacio y el tiempo son irreductibles entre sí y que ambos constituyen dos de las tres condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, o para decirlo desde el propio ser de lo que es, que lo ente y su perceptibilidad son necesariamente en el tiempo y en el espacio y que no puede ser sin lo uno y sin lo otro.

Sin atender el sentido ontológico fundamental del movimiento, el filósofo alemán prosigue el examen de las proposiciones aristotélicas acerca del tiempo. Tarea perentoria se vuelve intentar explicar ahora en qué sentido el tiempo es respecto del movimiento. Acerca de este asunto, Heidegger trae a colación una nueva proposición: «el tiempo es algo numerado que se muestra *en* la perspectiva y *para* la perspectiva del antes y del después respecto del movimiento; o, dicho más brevemente, algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior y lo posterior»³⁸⁴. De hecho, ésta es la noción más conocida del estagirita acerca del tiempo: el tiempo como ἀριθμός.

Antes de ofrecer su interpretación unitaria de las diferentes proposiciones presentadas, Heidegger cierra su resumen de la estructura del tratado aristotélico del tiempo recordando una última proposición que se encuentra en el libro VIII de la *Física*, donde se plantea nuevamente la pregunta acerca de dónde y cómo es el tiempo, pero a partir de las determinaciones logradas anteriormente:

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 286.

el tiempo no está ligado a un movimiento o a un lugar determinado. En cierto modo está en todas partes. Y, sin embargo, puesto que, de acuerdo con su definición, es lo numerado, sólo puede haberlo donde hay un numerar. Mas numerar es un comportamiento del alma. El tiempo está en cierto sentido en todas partes, pero, por otra parte, está siempre sólo en el alma³⁸⁵.

Como reconoce el propio Heidegger, ésta es una cuestión particularmente complicada que implica, además de la propia dificultad para determinar el carácter de ser del tiempo y, a partir de ello, el sentido de su ubicación, una conceptualización suficientemente adecuada de otro tema oscuro como lo es el alma. Sin embargo, los otros temas con los que éste se encuentra relacionado en dicho apartado ofrecen una excelente orientación de hacia dónde ha de dirigirse tal conceptualización.

Señala Heidegger, que en este capítulo Aristóteles pone en relación al tiempo con «la revolución del cielo y con el *voũç*»³⁸⁶. Inmediatamente el filósofo pregunta si esta cuestión de la ubicación del tiempo en el alma no tiene que ver con otra apuntada por el propio estagirita acerca de que «la verdad está en el entendimiento»³⁸⁷, pero, a pesar de plantear esta relación, Heidegger no atina a observar el fundamento de la relación entre el alma y el tiempo. No sólo se trata de preguntar «¿qué quiere decir que el tiempo está en el alma?»³⁸⁸, sino de averiguar cómo se llega a tal afirmación, ¿qué subyace en semejante intuición? La respuesta a estas preguntas parece comportar dos vías mutuamente excluyentes, por un lado, que la propia experiencia de la temporalidad nos indique de alguna manera que el tiempo se halla en el alma; por otro, que el propio carácter del entendimiento permita reconocer al tiempo como un asunto propio del mismo, sin hacer de él algo que se encuentra *en* el alma³⁸⁹.

Recordemos que para entender correctamente la cuestión de la diferencia ontológica, Heidegger señala que primero es necesario precisar en qué consiste la constitución ontológica del ente al cual compete dicha cuestión, esto es, el ser humano comprendido como Dasein y que, de acuerdo a la analítica existencial llevada a cabo en su tratado *Ser y Tiempo*, el fundamento de

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 287.

³⁸⁶ *Idem.*

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 288. El tiempo como des-ocultación, es decir, en tanto que apertura.

³⁸⁸ *Idem.*

³⁸⁹ Nosotros nos decantamos por esta última posibilidad, como queda claro por nuestra interpretación ontológica del concepto de metacomunicación.

dicha constitución es la temporalidad. Esta conclusión es sin duda deudora de esta última proposición que recoge la comprensión aristotélica del tiempo y, por tanto, la interpretación unitaria que ofrece de todo el tratado está determinada por su propia interpretación de esta proposición, es decir, la de que la temporalidad constituye el fundamento de la constitución ontológica del ser humano, comprendido como Dasein, y que dicha constitución es la que determina la posibilidad de esclarecer la cuestión de la diferencia ontológica. Si bien parece que sólo estamos repitiendo lo mismo pero en sentido inverso, lo que intentamos poner de manifiesto con ello es que los problemas de la concepción heideggeriana de la cuestión de la diferencia ontológica están determinados por esta malinterpretación de la relación entre los seres humanos y el tiempo como temporalidad, en tanto que fundamento de la constitución ontológica de aquéllos, que de ninguna manera es una conclusión, como se pretende, sino el principio mismo que anima sus interpretaciones, las que, por tanto, comportan esa característica circularidad.

Una cosa es aceptar el giro metodológico que plantea comenzar y nunca perder de vista el modo en que lo humano está siempre presente en el planteamiento de cualquier cuestión y otra muy diferente aceptar que la meditación acerca del tiempo encuentre su principio y su conclusión en la temporalidad. Como hemos dicho antes, al no haber contemplado aún la cuestión del habla, como lo hará más adelante, el Heidegger de estas lecciones no atina a comprender el carácter de la temporalidad y la naturaleza de la relación que los seres humanos mantenemos con el tiempo, en tanto que condición de posibilidad de nuestro propio ser, ciertamente una relación especial, pero no única, especial como la que mantenemos con el espacio, a través de nuestra experiencia de la espacialidad, y con la comunicación, a través de nuestro modo de ser característico.

Si la diferencia ontológica compete de alguna manera al ser humano de acuerdo con el fundamento de su constitución ontológica, sin duda que éste no puede ser la temporalidad, ya que, como intentamos precisar, la temporalidad no alcanza para comprender la espacialidad y tampoco puede ser ésta, debido a la misma razón, pero en sentido inverso; falta, por tanto, desentrañar a la comunicación como dicho fundamento para a ver si a partir del mismo es posible la comprensión tanto de la temporalidad como de la espacialidad y, por supuesto, de la propia comunicabilidad, pero para ello necesitamos primero seguir orientándonos respecto de la interpretación heideggeriana de la temporalidad, para lo que necesitamos seguir su interpretación unitaria del tratado aristotélico del tiempo.

Sin embargo, antes de esto, podemos y debemos destacar la intuición ontológica fundamental que subyace a esta última proposición aristotélica. Hasta ahora hemos visto —o por

lo menos eso esperamos— cómo es que Aristóteles reconoció al tiempo como condición de posibilidad del ser de lo ente, aunque, también las limitaciones y dificultades de ese reconocimiento. En su concepción del tiempo como ἀριθμός, en tanto que propiedad de la ψυχή, esto es, del alma, el filósofo griego reconoce al tiempo ya no sólo como condición de posibilidad del ser de lo ente, sino, además, como condición de posibilidad de su perceptibilidad. El problema de su concepción radica en que ambos reconocimientos no logran cuajar en una proposición además de coherente, consistente, y ello por dos razones, primero, por sus limitaciones en cuanto al reconocimiento de la diferencia del carácter de ser del tiempo respecto de aquello de lo que es condición y, segundo, por la falta de reconocimiento de las otras condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, es decir, por su falta de reconocimiento del espacio y la comunicación, en cuya profundización, sobre todo de la última, el estagirita hubiese podido encontrar los elementos que le permitieran conciliar esas características aparentemente contradictorias (la de estar en todas partes y a la vez sólo en el alma) que presenta la experiencia fenomenológica del tiempo.

Ahora, regresando a la interpretación heideggeriana, debemos señalar que la misma toma como punto de partida la proposición del tiempo como ἀριθμός. «El tiempo es algo numerado respecto del movimiento que se encuentra en el horizonte de lo anterior y lo posterior (en la perspectiva del antes y del después)»³⁹⁰. En primera instancia, dice el filósofo que esta proposición parece oscurecer más que aclarar el fenómeno del tiempo. Comienza por intentar precisar el sentido de la proposición para tratar de evitar algunos malos entendidos. Lo primero que le interesa evitar es la confusión en torno a aquello de lo que el tiempo es respecto suyo; dice Heidegger: «el tiempo es algo respecto del movimiento y no respecto de lo móvil»³⁹¹. Esto conlleva una dificultad evidente ¿qué es el movimiento respecto de lo móvil? El filósofo contesta a esta pregunta diciendo que el movimiento es el cambio de lugar de lo móvil, «es decir, su tránsito desde una posición a otra»³⁹², sin embargo, con esta distinción entre el movimiento y lo móvil todavía no alcanza para comprender la relación que el tiempo mantiene respecto suyo.

Si seguimos el desplazamiento continuo de [un móvil], ya se trate de la rotación o de algún otro movimiento, ¿encontramos el tiempo a la par que este desplazamiento? ¿Está vinculado al movimiento como tal? Si detenemos el movimiento, el tiempo —lo decimos

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 289.

³⁹¹ *Idem.*

³⁹² *Idem.*

así— pasa. El tiempo pasa mientras que el movimiento está detenido. Por consiguiente, el tiempo no es el movimiento, y el movimiento [de lo móvil] no es el tiempo. Por lo demás, Aristóteles no dice que el tiempo sea κίνησις, sino κινήσεως τι, algo respecto del movimiento. ¿Pero cómo? El movimiento es aquí el paso de [lo móvil] desde un lugar a otro. El móvil se encuentra en tanto que móvil en cada caso en una posición. ¿Tiene que ver el tiempo con estas posiciones o es incluso estas posiciones? Evidentemente no, puesto que cuando el móvil en su movimiento ha recorrido las posiciones, éstas siguen todavía subsistiendo³⁹³ como lugares determinados. Pero el tiempo en el cual [el móvil] estaba en alguna de aquellas posiciones ha pasado. Las posiciones permanecen, el tiempo corre. ¿Dónde y cómo, entonces, el tiempo es algo *respecto* del movimiento? Decimos: durante su movimiento, el móvil siempre está *en algún lugar en cada tiempo*. El movimiento es *en* el tiempo... ¿Es el tiempo entonces algo parecido a un receptáculo en el que colocamos el movimiento? Y, si cabe contar siempre el tiempo en conexión con el movimiento, ¿es este receptáculo algo que lleva consigo el movimiento, como el caracol su casa? Pero si [el móvil] se detiene, preguntamos de nuevo: ¿dónde está el tiempo? ¿No encontramos en lo que reposa nada de tiempo? ¿O sí? Decimos que [el móvil] ha estado en reposo durante un *tiempo* o *temporalmente*. Podríamos mirar de arriba a abajo el móvil y el movimiento mismo como cambio de lugar [y] nunca encontraríamos el tiempo si nos mantenemos en lo que dice Aristóteles³⁹⁴.

Este párrafo es sumamente interesante porque desarrolla sintéticamente, pero también con suficiente detalle la imposibilidad de reducir el tiempo, y con ello lo en torno a él (lo temporal), al espacio; pero también lo contrario. De hecho resulta del todo ventajoso que estas observaciones se realicen con relación a la cuestión del movimiento que, como señalamos anteriormente, constituye la concepción aristotélica de la totalidad de lo ente. La cuestión del movimiento (lo móvil y su movimiento) está necesariamente vinculada tanto al espacio como al

³⁹³ En el original alemán Heidegger utiliza el concepto *vorhanden* para referirse al modo de ser de estas posiciones (Die Grundprobleme der Phänomenologie, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1975, p. 338) lo cual resulta sumamente interesante, porque, a pesar de haber reconocido, de alguna manera, en varias oportunidades la diferencia que comporta lo relativo al espacio y que es análoga a aquella que sólo reconoce de manera explícita en lo relativo al tiempo, aquí el filósofo insiste en tratarlo como si se tratara de algo ente. A estas alturas este concepto ya había adquirido el sentido técnico con el que Heidegger lo utiliza desde *Ser y Tiempo* para referirse al modo de ser de los demás entes del mundo que los distingue del modo de ser del Dasein; a diferencia de lo que ocurría en la *Introducción...*, donde, como vimos, lo utiliza para diferenciar tanto el modo de ser de la claridad como el del logos, en tanto que modos de ser del mundo mismo, respecto de los fenómenos de los que son condiciones de posibilidad.

³⁹⁴ Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, pp. 289–290.

tiempo, lo móvil y su movimiento resultan incomprensibles sin considerarlos con relación a ambos. El fenómeno del movimiento en su conjunto no sólo implica al espacio en tanto que cambio de lugar, lo móvil, independientemente de si está o no en movimiento, ocupa siempre una posición, está en un lugar, de tal manera que aunque se considere al movimiento de acuerdo con su concepción más general como transformación, ésta no puede ocurrir sin la participación del espacio, pues lo que se transforma ocupa siempre y necesariamente un lugar. De igual manera, lo móvil y su movimiento ocupan siempre y necesariamente un tiempo. La cita dice "el móvil siempre está en algún lugar en cada tiempo. El movimiento es en el tiempo" a la que cabría añadir "y en el espacio". Por supuesto que, de esta manera, Heidegger vuelve a sugerir que lo espacial puede ser abarcado y explicado por lo temporal, sin embargo, la experiencia que reseña el párrafo muestra claramente lo contrario.

El tiempo es, de cierta manera, independiente de lo móvil y de su movimiento, por más que lo uno y lo otro estén íntimamente relacionados; aunque lo móvil esté o no en movimiento el tiempo pasa, ésta es la manera en la que tanto a Aristóteles como a Heidegger se les presenta la cuestión de la diferencia ontológica respecto del tiempo. Lo mismo ocurre con el espacio, aunque el móvil ya no esté en él el espacio permanece. Pero lo que esta observación nos muestra con mayor claridad es la diferencia e independencia del espacio respecto del tiempo y de éste respecto de aquél. Una diferencia e independencia totales que sólo confundimos en la medida en que lo uno y lo otro se relacionan a través del ser de lo ente y de su perceptibilidad. El espacio permanece y el tiempo corre y sólo porque ello ocurre así es posible que lo ente sea y al ser poder ser percibido precisamente como lo que es.

Decir que el movimiento, esto es: lo que le concierne, o sea, lo ente, es en el tiempo, como Heidegger trata de enfatizar, significa también necesariamente reconocer y aceptar que el movimiento es igualmente en el espacio. Ni lo temporal se deja apelar ni suficiente ni consistentemente como algo espacial, como enfatiza el filósofo, ni tampoco lo espacial se deja apelar ni suficiente ni consistentemente como algo temporal, esto quiere decir que ambos, es decir, lo temporal y lo espacial, no se dejan apelar ni suficiente ni consistentemente como algo espaciotemporal, es decir, como algo ente, allí radica el fundamento de su diferencia. Todo esto se le presenta a Heidegger con bastante claridad, a decir por lo que presenta en el párrafo, sin embargo, persistió en su interpretación de lo espacial como algo abarcado por la temporalidad, ¿a qué se debe la persistencia de esta confusión, si en esta cita parece distinguirlos claramente? Para intentar dar respuesta a esta pregunta necesitamos proseguir con su interpretación de la

proposición aristotélica del tiempo como ἀριθμός, al menos hasta que ésta entre en relación con la última proposición de la ubicación del tiempo en el alma. Así que, continuemos.

Naturalmente que no lo encontramos³⁹⁵, podríamos objetarnos a nosotros mismos. Aristóteles no dice sólo indeterminadamente: el tiempo es algo en conexión con el movimiento, sino que dice con mayor precisión: un número en conexión con el movimiento, o como alguna vez lo formula: el tiempo mismo no es un movimiento, sino en tanto en cuanto que el movimiento tiene un número. El tiempo es un número³⁹⁶.

Nuevamente el filósofo comienza por señalar las dificultades de la proposición, «esto es de nuevo sorprendente, pues precisamente decimos de los números que son atemporales, extratemporales. ¿Cómo puede ser el tiempo un número?»³⁹⁷, e intenta clarificar su sentido: «La expresión número (ἀριθμός) debe entenderse aquí, como expresamente señala Aristóteles, en el sentido de lo ἀριθμούμενον. El tiempo es número, no en el sentido del número que numera como tal, sino número en el sentido de lo *numerado*. El tiempo como número del movimiento es lo numerado en conexión con el movimiento»³⁹⁸.

Heidegger intenta poner a prueba esta definición mediante un ejemplo concreto, el movimiento de una varilla, «¿qué puedo contar respecto del movimiento de la varilla?», se pregunta el filósofo, «evidentemente puedo contar, puesto que el movimiento es cambio de lugar, cada uno de los lugares que la varilla ocupa en su tránsito de uno a otro», sin embargo, reconoce, «su suma nunca me dará en toda la eternidad el tiempo, sino únicamente la trayectoria recorrida, un trozo de espacio, pero no tiempo»³⁹⁹. Nuevamente nos encontramos con cierto reconocimiento de la diferencia del tiempo, pero con su falta total respecto del espacio, en la consideración del fenómeno del movimiento.

Correctamente afirma el filósofo que respecto de un ente en movimiento podríamos contar las posiciones que va ocupando en su cambio de un lugar a otro, pero, señala igual de certeramente, que de esta manera, es decir, numerando dichas posiciones, jamás podríamos encontrar algo como el tiempo, sino sólo la trayectoria del móvil, un "trozo de espacio", dice con toda seguridad, ¿es esto cierto? ¿Numerando el movimiento lo que encontramos es el espacio, al

³⁹⁵ Al tiempo.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 290.

³⁹⁷ *Idem.*

³⁹⁸ *Idem.*

³⁹⁹ *Ibid.*, pp. 290–291.

menos un trozo suyo? Antes afirma Heidegger, de manera más acertada, que lo que encontramos numerando el movimiento es la trayectoria recorrida por el móvil y sólo después identifica ésta trayectoria con un trozo de espacio, ¿es lo mismo la trayectoria que el espacio? Algunos señalaran que esta pregunta está mal planteada, pues Heidegger no asegura tal cosa, sino sólo que la trayectoria es igual a un trozo de espacio, pero no ha su totalidad. Intentemos llevar el ejemplo que emplea el filósofo tan lejos como él lo hace pero en lugar de intentar indagar acerca del tiempo con su ayuda, intentemos averiguar algo respecto del espacio.

Heidegger afirma que si sumara todo los lugares hasta la eternidad que recorre un móvil en su trayectoria ni así daría jamás con el tiempo, pero sí con un trozo de espacio, qué pasaría, entonces, si pudiera sumar la totalidad de las trayectorias de la totalidad de los móviles, ¿no tendría con ello, de acuerdo con lo que afirma Heidegger, que encontrar al espacio en su totalidad? Evidentemente esto también es absurdo, porque el espacio, lo mismo que el tiempo, es, de cierta manera, independiente del movimiento, el tiempo pasa y el espacio permanece⁴⁰⁰. La trayectoria no es un trozo de espacio, sino algo con respecto al propio móvil que está en relación con el espacio, esto es: su modo de ser en el espacio; que es, justamente, algo análogo a lo que ambos —Aristóteles y Heidegger— sostienen acerca del tiempo.

Si no se aceptase esta conclusión y se intentara persistir en dicha afirmación podría plantearse lo siguiente, es verdad que el movimiento implica cambio de lugar y que si intentamos numerar dichos lugares nunca conseguiríamos dar con el tiempo, pero tal vez ello no responda tanto ni al fenómeno del numerar ni al propio fenómeno del movimiento como sí a su enfoque. Heidegger fue muy insistente intentando demostrar que el movimiento es en el tiempo, que el movimiento requiere tiempo, ¿por qué, entonces, cuando se plantea numerar el movimiento en busca del tiempo Heidegger se concentra en los lugares recorridos y no en la duración de la permanencia en tales lugares? ¿No nos daría esta suma el tiempo? Evidentemente que no, como con el espacio, a lo mucho nos daría la duración del movimiento, es decir, la duración de la trayectoria, pero nunca el tiempo. De hecho, como veremos enseguida, Heidegger mismo plantea esta cuestión, lo que sorprende es que no se haya dado cuenta del error evidente que había cometido una líneas antes respecto del asunto análogo del espacio.

⁴⁰⁰ Recordemos que apenas unas líneas antes Heidegger había reconocido la subsistencia de los lugares que recorre la trayectoria de un móvil con independencia de la permanencia o no de éste en dichos lugares.

Ahora bien, podemos contar y determinar numéricamente la velocidad del tránsito de la varilla de un lugar a otro. ¿Qué es la velocidad? Tomemos la noción física de velocidad, $v=s/t$, por tanto la velocidad es el camino recorrido dividido por el tiempo utilizado. Mediante esta fórmula se hace extremadamente visible que el tiempo está implicado en la velocidad porque el movimiento requiere tiempo. Pero, sin embargo, esto no explica qué es el tiempo. No nos hemos acercado lo más mínimo al tiempo. ¿Qué quiere decir, pues, que la varilla tiene una velocidad? Es evidente que significa, entre otras cosas, que se mueve en el tiempo. El movimiento transcurre en el tiempo. ¡Qué misterioso es que todos los movimientos *necesiten* tiempo, *usen* tiempo, y sin embargo, el tiempo no se haga menor! Pensemos en 1000 movimientos en el tiempo entre las diez y la once horas. Pensemos, después, en 100,000 movimientos en el mismo tiempo. Todos necesitan y usan este tiempo. En el segundo caso, en el que hay mayor uso, ¿el tiempo disminuye o permanece igual a sí mismo? ¿El tiempo que necesitan los movimientos, se gasta por ello? Si no, entonces no depende evidentemente de los movimientos. Y, sin embargo, debe ser lo contado en conexión con el movimiento. Que el tiempo sea lo contado en conexión con el movimiento parece que es una pura afirmación de Aristóteles⁴⁰¹.

Sólo para reafirmar brevemente la cuestión de la que tratamos antes de esta última cita. De manera absolutamente adecuada, el filósofo se da cuenta de que el movimiento necesita del tiempo, de que el movimiento sólo puede ser en el tiempo y de que esta necesidad de ninguna manera implica una merma en el propio tiempo, pues éste no se gasta por más movimiento que ocurra en y gracias a él, ¿no pasa *evidentemente* lo mismo con el espacio? Algunos podrán objetar que el espacio sí experimenta merma respecto de la cantidad de movimientos que puede contener, a mayor número de móviles menor será el espacio. En realidad lo mismo ocurre con el tiempo, sólo que resulta menos evidente.

Los movimientos ocurren en un cierto tiempo, sigue habiendo movimientos pero éstos no se dan en el mismo tiempo, lo que resulta menos evidente es la saturación, esto pasa por la propia naturaleza transitoria del tiempo, pero sobre todo porque olvidamos que el movimiento es un fenómeno espaciotemporal, contemplado de esta manera nos daríamos cuenta de la naturaleza del fenómeno de la saturación. El espacio no se satura porque sea limitado a diferencia del tiempo, sino porque ambos convergen como condiciones de posibilidad del movimiento. Si como

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 291.

se deduce del planteamiento de Heidegger el tiempo puede albergar infinitos movimientos porque no sufre disminución a causa de los mismos, si el movimiento también implica al espacio, lo necesita en tanto que en él se dan la posición y el cambio de lugar, ¿qué pasaría, entonces, si el espacio sí sufriera disminución a causa del movimiento? Evidentemente llegaría un momento en que el movimiento sería imposible a causa de que se terminaría el espacio y de nada serviría que el tiempo no lo sufriera; pero es evidente que en ambos casos, como señala Heidegger a manera de conclusión, tanto el tiempo como el espacio no son determinados por el movimiento.

Con esta observación Heidegger da un paso más, aunque sólo con respecto a una de las condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, en el reconocimiento de la diferencia ontológica, es decir, de la diferencia del carácter de ser que comporta el tiempo respecto de lo que es en y gracias a él. En un primer momento este reconocimiento lo lleva a cuestionar la proposición aristotélica, sin embargo, un análisis más profundo de la propia exposición y un giro en la orientación del mismo análisis lo lleva a avanzar un poco más en el reconocimiento de su auténtico sentido.

Incluso si llegamos a marcar con números los cambios de lugar de la varilla asignando un número a cada posición a fin de encontrar directamente algo numerado al paso del móvil, no descubrimos todavía el tiempo. ¿O sí? Saco mi reloj del bolsillo para seguir los cambios de lugar de la aguja que marca los segundos... Esta rápida aguja me muestra el tiempo, por eso se la llama manecilla⁴⁰². Leo el tiempo en el movimiento de esta aguja. ¿Dónde está, pues? ¿Dentro de la maquinaria, de modo que, cuando vuelvo a meter el reloj en el bolsillo, tengo el tiempo en el bolsillo de mi chaqueta? Naturalmente que no, respondemos. Pero preguntamos de nuevo: ¿Dónde está, pues, el tiempo, puesto que afirmamos innegablemente que lo leemos en el reloj? El reloj me dice la hora, de modo que, de alguna manera, encuentro el tiempo en él.

Vemos que Aristóteles no está en definitiva tan equivocado cuando dice que el tiempo es lo numerado en conexión con el movimiento. Como prueba de ello no necesitamos algo tan complicado como un moderno reloj de bolsillo. Cuando el hombre en su existencia cotidiana natural sigue el curso del sol y dice: es medio día, o es por la tarde, fija el tiempo. Ahora bien, de repente el tiempo está en el sol o en el cielo y ya no en el bolsillo de mi chaqueta. ¿En qué lugar tiene su morada realmente este prodigio? ¿Cómo es que

⁴⁰² *Zeiger*, indicador, que está directamente relacionado con *Zeit*, tiempo. Heidegger, *Die Grundprobleme...*, p. 340.

podemos encontrar el tiempo en todos los sitios donde seguimos un movimiento, cómo es que encontramos el tiempo en conexión con el movimiento y que el tiempo no subsiste justamente allí donde el móvil se detiene? ¿A qué prestar atención, a *qué horizonte dirigir la mirada* cuando, para tomar un ejemplo simple, en la puesta del sol decimos: es la noche y determinamos así un *tiempo* del día. ¿Miramos sólo a un horizonte espacial, hacia el oeste, o está el movimiento del móvil, en este caso el sol —en su movimiento aparente— en otro horizonte?⁴⁰³

A partir de aquí comienza a hacerse más evidente la relación entre la proposición del tiempo como ἀριθμός y la de su ubicación en el alma. Hablábamos en este caso de un cambio de orientación, pues es evidente que ahora ya no se pregunta tanto con respecto a lo móvil o a su movimiento, sino respecto del horizonte o la orientación a partir de la cual éste es medido.

La definición que ofrece Aristóteles es tan genial que fija también este horizonte dentro del cual con lo numerado en conexión con el movimiento encontramos nada menos que el tiempo. Dice Aristóteles:... el tiempo es algo numerado en conexión con el movimiento con el que nos encontramos en la perspectiva del antes y del después, en el horizonte de lo anterior y lo posterior. El tiempo no es sólo lo numerado en conexión con el movimiento, sino lo numerado en conexión con el movimiento, *en la medida* en que está en la perspectiva del antes y del después cuando lo *seguimos en tanto que movimiento*. El horizonte buscado es el de lo anterior y posterior. Πρότερον y ὕστερον se traducen como lo anterior y lo posterior, pero también como antes y después⁴⁰⁴.

Dado que hemos llegado ya a donde nos habíamos propuesto, la tarea será de ahora en adelante intentar clarificar cómo es que Heidegger deriva su concepción de la temporalidad a partir de su interpretación de estas dos proposiciones aristotélicas acerca del tiempo y cuáles son las características distintivas de dicha concepción. Para ello, en lugar de seguir, como hasta ahora, con un desarrollo detallado de su argumento —que nos ha servido para anticipar algunas críticas a su interpretación y, sobre todo, para intentar determinar al espacio, en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad— intentaremos, como él hizo con su análisis

⁴⁰³ Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, pp. 291–292.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 292.

del tratado de Aristóteles, extraer algunas proposiciones especialmente representativas que muestren la naturaleza de la temporalidad y la manera en la que ésta se deriva, mediante su interpretación, de las proposiciones aristotélicas.

La primera de estas proposiciones que debemos comentar es la siguiente: «Aristóteles no reduce el tiempo al espacio, ni lo define tampoco con ayuda del espacio como si introdujera una determinación espacial en la definición del tiempo. Sólo quiere mostrar que el tiempo es algo en conexión con el movimiento y cómo esto es así. Para este fin es necesario reconocer lo que, en la experiencia del movimiento, se experimenta junto al movimiento y cómo, en esta experiencia, se hace visible el tiempo»⁴⁰⁵. Esta proposición se plantea en el contexto de una crítica más detallada a la interpretación bergsoniana de la concepción aristotélica del tiempo. Por todo lo que hemos dicho al respecto debe resultar bastante obvio porque el filósofo francés interpreta la concepción aristotélica del tiempo en el sentido criticado por su colega alemán, es decir, en sentido espacial.

El propio Heidegger reconoce que, con relación al movimiento, lo primero que nos viene al encuentro, es decir, lo primero que experimentamos, es algo relacionado con el espacio. Es decir, natural y primariamente comprendemos lo respecto del movimiento a partir del espacio. Heidegger necesita demostrar, por el contrario, que este modo de comprender el fenómeno del movimiento, aunque si bien es natural, no es primario y que, además, no sólo es abarcado por entero y determinado por la experiencia más primaria de la temporalidad, sino que, también, se funda en ella.

Esto lo consigue a partir de la, aparentemente, pequeña precisión que introduce a la traducción de πρότερον e ὕστερον más que como anterior y posterior, como antes y después, de manera análoga a como precisa el concepto de κίνησις a partir del de μεταβολή. Es decir, Heidegger entiende el antes y el después, que constituyen el horizonte de la relación entre el numerar y el movimiento, como los conceptos más originales y generales de anterior y posterior que serían, como lo es κίνησις respecto de μεταβολή, una derivación secundaria. ¿Por qué resulta tan importante esta precisión? Curiosamente, por la misma razón que la anterior. Comprender πρότερον e ὕστερον dentro del contexto de la proposición aristotélica como anterior y posterior remite indiscutible e inmediatamente a la experiencia de la espacialidad; por el contrario, comprenderlos en primera instancia ya no como anterior y posterior sino como antes y después desplaza el foco de atención hacia la temporalidad, lo que Heidegger interpreta como una preeminencia ontológica de la experiencia del tiempo: «en la experiencia del tiempo se piensa a la

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 298.

vez el movimiento, la continuidad, la extensión y, cuando se trata de un cambio de lugar, el lugar»⁴⁰⁶. Pero, ¿cómo este cambio tan aparentemente simple puede generar estas consecuencias en la concepción no sólo del tiempo, sino del espacio y de lo que se mueve y su movimiento?

De acuerdo con el filósofo alemán, cuando se numera el movimiento desde el horizonte del antes y el después ocurre una retención particular del movimiento de lo móvil que nos muestra, a la vez, la estructura del tiempo y de su comprensión. Esta retención remite a lo que precede y a lo que sucede, pero no sólo a eso, sino espacialmente a aquello respecto de lo cual algo precede o sucede, esto es el ahora. «Para comprender la retención particular de lo que es precedente y la anticipación de lo que ha de llegar, decimos: ahora aquí, antes allí, luego allá, esto es, cada allí, en el nexo de un "desde algo hacia algo" es un *ahora*-allí, *ahora*-allí, *ahora*-allí»⁴⁰⁷. Es significativo que ni siquiera a partir de una orientación preeminentemente temporal la triple dimensionalidad de la numeración del movimiento sea capaz de deshacerse de ninguna manera de su referencia a la espacialidad, esto tiene que ver, como hemos dicho, con el propio carácter ontológico del movimiento, es decir, de su condición espaciotemporal, sin embargo, como también hemos dicho, Heidegger malinterpreta esta necesaria referencia a lo espacial en el sentido de que la experiencia del tiempo contiene, determina y explica a la experiencia del espacio, cualitativamente diferenciada de aquella, aunque sin aclarar, por otro lado, su propio carácter. Si de acuerdo con el filósofo el espacio y su experiencia es abarcado por completo por la experiencia del tiempo, ¿cuál es, entonces, la naturaleza propia de la experiencia de la espacialidad y cómo se relaciona ésta con el movimiento? Para precisar el ámbito de esta pregunta necesitamos primero clarificar suficientemente la interpretación heideggeriana de la relación entre el tiempo y el movimiento.

Lo que numeramos, explícitamente o no, cuando seguimos, contando, una trayectoria, en el horizonte de ἔκ τινος εἰς τι, son los "ahoras". Contamos una serie de "ahoras" y, por tanto, de "después" y de "antes"... El antes y el después tienen ambos el carácter de ser del "ahora", la relación con el "ahora". Aristóteles dice en cierta ocasión, muy brevemente y sin distinguir el análisis en este sentido específico, pero sin lo cual toda la interpretación del tiempo de Aristóteles sería incomprensible: al móvil, esto es, a lo que transita de un lugar a otro, le *sigue* el "ahora", o sea, se lo ve juntamente con la experiencia del

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 297.

movimiento. Que sea *co-visto* significa para Aristóteles, en un sentido amplio, que es *co-numerado*. Lo que es así co-numerado al seguir un movimiento, esto es, lo dicho, el "ahora", esto es el tiempo. Lo "ahoras", en cuanto numerados, son a su vez numerantes, numerantes de los lugares, en la medida en que éstos son recorridos como lugares del movimiento. El tiempo, como ἀριθμός φορᾶς, es lo numerado-numerante⁴⁰⁸.

En esta última proposición sucede algo particularmente importante para comprender no sólo el carácter de ser del tiempo, sino de nuestra relación con él. La última proposición aristotélica que habla acerca de la ubicación del tiempo dice que éste, en tanto que es lo numerado respecto del movimiento en el horizonte del antes y del después, debe estar necesariamente en el alma, pues el numerar es una facultad del alma. Aquí Heidegger introduce una nueva proposición del estagirita para intentar aclarar la relación entre el movimiento y el tiempo respecto del numerar y dice que el ahora es visto "juntamente con la experiencia del movimiento" y que ver, o más específicamente "co-ver" significa, en un sentido amplio, para Aristóteles "co-numerar".

Por otra parte, habíamos dicho, en nuestra aclaración del sentido de la investigación fenomenológica, que la luz, y más exactamente la claridad, en tanto que condición de posibilidad del aparecer de los fenómenos y de su perceptibilidad, compete asimismo, aunque de manera diferenciada, a la percepción, es decir, no se trata de algo que competa únicamente al entendimiento, aunque también le compete necesariamente al entendimiento.

Cuando Aristóteles precisa que el tiempo debe estar en el alma, lo dice sólo en el sentido del numerar como una facultad del entendimiento, pues recordemos que lo dice en un contexto donde se está discutiendo algo acerca del νοῦς. Ahora Heidegger plantea un problema para sostener tal interpretación, pues no sólo equipara, sino que, de cierta manera identifica, numerar con ver, que es una facultad eminentemente perceptual. Por supuesto que aquellos que conocen el tratado aristotélico *Acerca del alma* objetarían acertadamente señalando que para el estagirita ambas son facultades del alma, es decir, lo relativo a la percepción y lo relativo al entendimiento y que lo uno y lo otro no están nunca separados, a lo cual no plantearíamos ningún reparo, pues tienen toda la razón. El verdadero problema no es ése sino la asignación de la ubicación del tiempo al alma. A ver si podemos explicarnos mejor.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 298.

La claridad, en tanto que condición de posibilidad de ser de los fenómenos y de su perceptibilidad, compete tanto a la percepción como al entendimiento, aunque de manera diferenciada a como les compete aquello de lo que es tal condición; de hecho, para precisar esta diferencia se utiliza el mismo concepto que aquí para señalar la del tiempo, esto es: "co-ver". Si recordamos bien, se dijo que la claridad es aquello que se co-ve cuando vemos el color⁴⁰⁹; entonces, si al parecer tanto la claridad como el tiempo comparten un mismo carácter, ¿por qué se dice de ésta que es un modo de ser del mundo mismo, mientras que de aquél se dice, por el contrario, que está en el alma? Si efectivamente la claridad y el tiempo comparte un mismo carácter de ser, entonces una de estas dos afirmaciones debe estar equivocada. Por otra parte, aunque en el mismo ámbito de problemas, aceptemos de entrada que efectivamente el tiempo está en el alma, si el tiempo es co-visto con el movimiento, ¿significa esto que el movimiento está también en el alma? Vemos que la identificación heideggeriana entre numerar y ver comienza a hacer cuestionable la interpretación de que el tiempo está en el alma. Pero para averiguar en detalle por qué esta afirmación resulta insostenible necesitamos seguir el curso de la interpretación, el cual comienza a aclararnos ahora cómo nos relacionamos con el tiempo.

Como se sabe, el hora constituye el núcleo de la concepción aristotélica del tiempo; en este momento nos encontramos ante la interpretación heideggeriana de dicho núcleo, pero antes de proseguir con ella, debemos señalar algo que resulta sumamente curioso respecto de algo que el propio Heidegger ha resaltado recién, en su crítica a Bergson, respecto de la independencia de esta concepción del estagirita del tiempo con relación al espacio. «Para Aristóteles, πρότερον-ὕστερον significa, en primer lugar, el antes y el después en la serie de lugares. Tiene un sentido no temporal. Pero la experiencia del antes y del después presupone en sí misma, de alguna manera, la experiencia del tiempo, lo anterior y lo posterior»⁴¹⁰. Este reconocimiento no hace sino confirmar aquello que hemos venido diciendo críticamente contra su interpretación que intenta reducir lo relativo a la experiencia del espacio a la del tiempo. Puesto que ni siquiera la concepción de Aristóteles, que es completamente independiente del espacio, escapa a ello; evidentemente tampoco puede hacerlo la de Heidegger que en lo esencial se basa en ella.

Los "ahoras", que enumeramos, están también ellos *en* el tiempo, o sea, constituyen el tiempo. El "ahora" tiene un doble rostro característico que Aristóteles expreso diciendo: el

⁴⁰⁹ Es decir, aquello del ente que se ve, que compete al sentido de la vista.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 299.

tiempo se mantiene intrínsecamente unido gracias a los "ahoras", es decir, en el "ahora" se funda su continuidad específica, pero se descompone también en la perspectiva del "ahora" y es articulado en el "ahora"-ya-no, lo anterior, y [en el] "ahora"-todavía-no, lo posterior. Sólo en la perspectiva del "ahora" entendemos el "luego" y el "hace un rato", lo anterior y lo posterior. El "ahora" que numeramos siguiendo un movimiento es *cada vez distinto*. El ahora, en virtud, del tránsito del movimiento, es cada vez distinto, es decir, un pasar de un lugar a otro. En cada "ahora", el "ahora" es distinto, pero cada "ahora" distinto, en tanto que "ahora", es siempre "ahora". Cada uno de los "ahoras" distintos es, *en tanto que distinto siempre el mismo*, a saber: "ahora"⁴¹¹.

La identidad de lo que es se funda en su esencia, en el reconocimiento de su esencia, ¿qué pasa con la unidad del tiempo? Evidentemente que en tanto distinto de todo lo que es la unidad del tiempo no puede fundarse en una esencia. Ya se ha dicho contundentemente que el tiempo no es, no tiene una οὐσία, sin embargo, es uno y el mismo. Los ahoras que "constituyen el tiempo" no son secciones o trozos, como ha dicho Heidegger acerca de los lugares con respecto del espacio⁴¹², cada ahora, en tanto que diferente, es siempre el mismo. «De la imposibilidad de hacer corresponder los "ahoras" con trozos puntuales aislados, se sigue que el "ahora" es, por su parte, un *continuo del flujo del tiempo*, no un trozo»⁴¹³. El ahora constituye la unidad a la vez que la estructura del tiempo, ¿qué significa esto propiamente?

Aunque anterior a los *Aportes a la filosofía*, en esta interpretación ya se puede vislumbrar la intuición fundamental que desarrolla a partir de dicha obra y que constituye la respuesta específica de la filosofía de Heidegger acerca del carácter de ser del tiempo y, por tanto, de su diferencia respecto de lo ente. El tiempo no tiene el mismo carácter de ser que lo ente, no es, sino que acontece, acontece en el ahora y cada ahora acaece propiamente no como una parte o una sección sino como el tiempo mismo. En tanto que condición de posibilidad del movimiento, es decir, del ser de lo ente, el tiempo no está determinado por él. Aunque el movimiento necesita del tiempo éste no disminuye ni aumenta porque haya más o menos movimiento. El tiempo pasa y su pasar constituye el modo específico en que acontece como tal, si el tiempo no aconteciera de esta manera lo ente no podría ser, es decir, no habría movimiento. El tiempo es, como hemos dicho,

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 299–300.

⁴¹² Aunque ya también hemos ofrecido observaciones críticas al respecto.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 301.

una condición necesaria del ser de lo ente, lo cual no significa, como pretendió Heidegger, que es, además, una condición suficiente.

El "*ahora*" —y esto significa el tiempo— no es, dice Aristóteles, *de acuerdo con su esencia, nunca un límite* porque, en tanto que tránsito y dimensión está abierto hacia el lado del todavía-no y del ya-no. Límite en el sentido de lo terminado, de lo concluido, del no más allá, lo es el "*ahora*" sólo *ocasionalmente* con referencia a algo que termina *en un "ahora"* y *en un determinado punto del tiempo*. El "*ahora*" en cuanto "*ahora*" no termina, sino que el "*ahora*" en cuanto "*ahora*" es ya, de acuerdo con su esencia, el todavía-no, se refiere ya, en cuanto dimensión, a lo que ha de venir, mientras que ese "*ahora*" puede terminar un determinado movimiento mediante el "*ahora*" mencionado. Con la ayuda del "*ahora*", puedo marcar un límite, pero este "*ahora*", en cuanto tal no posee un carácter limitado en la medida en que es tomado dentro del continuo del tiempo. El "*ahora*" no es *límite, sino número*, no *πέρας*, sino *ἀριθμός*... Lo característico del número consiste en que él determina algo —en el sentido griego también delimita— de tal modo que es independiente de lo limitado mismo. El tiempo como número, como lo numerado-numerante que hemos caracterizado, no pertenece al ente que él numera⁴¹⁴.

Y así llegamos finalmente al reconocimiento de la diferencia del tiempo respecto de aquello que es en y gracias a él: "el tiempo como número, como lo numerado-numerante, no pertenece al ente que él numera". De acuerdo con el filósofo «este carácter particular del tiempo» fue interpretado posteriormente por Kant «como forma de la intuición»⁴¹⁵. Ciertamente la concepción heideggeriana de la temporalidad del Dasein está íntimamente relacionada con la concepción kantiana de la forma trascendental de la intuición, por lo que su mención no resulta rara, lo que sí resulta raro es que, a pesar de esta conexión, a diferencia de su colega y compatriota, Heidegger no atendiera aquello que éste reconoció tan clara y enfáticamente, a saber: que la forma de la intuición está constituida por el tiempo y por el espacio y que ambos son irreductibles entre sí. Claro que el propio Kant, en consonancia con aquella línea de la historia del pensamiento occidental que hemos mencionado antes, concedió una mayor importancia, una preeminencia a la cuestión del tiempo y de la temporalidad (en la unidad de la apercepción), de

⁴¹⁴*Ibid.*, pp. 301–302.

⁴¹⁵*Ibid.*, p. 302.

hecho, de cierta manera podría decirse que Heidegger lleva esta sugerencia hasta sus últimas consecuencias, aunque en clave fenomenológica, en su concepción de la temporalidad, como tendremos oportunidad de ver un poco más adelante.

Pero este reconocimiento tiene, dentro de la interpretación heideggeriana de la temporalidad como fundamento del carácter ontológico del Dasein, además de una contradicción fehaciente, un costo muy elevado, pues amenaza seriamente las distinciones que ha logrado alcanzar.

«El "ahora" no es una parte del tiempo, sino que es siempre el tiempo mismo y, porque no es parte, tampoco se divide en partes el movimiento en la medida en que es medido mediante el tiempo. Gracias a que el "ahora" es tránsito, puede hacerse accesible el movimiento en tanto que movimiento»⁴¹⁶. Sólo ahora, tras haber determinado la unidad del tiempo, Heidegger considera al movimiento de acuerdo con su esencial unidad ontológica, es decir, considera al movimiento por su condición óptica, lo reconoce como ente. «Porque el movimiento es ἀριθμός, es μέτρον. Para un móvil, el ser medido en cuanto a su movimiento... no es más que el "estar en el tiempo" del movimiento»⁴¹⁷. El tiempo no sólo numera al movimiento, éste, en tanto que unidad, es medido (μέτρον), es decir, es determinado por el tiempo en la medida en que es en el tiempo. «El tiempo mismo no pertenece al movimiento, sino que lo *abarca*. La intratemporalidad⁴¹⁸ del ente quiere decir: *ser abarcado* por el tiempo ("ahora"), en tanto que número (numerado). Con el momento del ser abarcado, se subraya que el tiempo mismo no pertenece al ente que es *en* el tiempo»⁴¹⁹.

Además de la diferencia, comienza a fijarse el tipo de relación que el tiempo mantiene con lo ente en tanto que una de sus condiciones de posibilidad. «En la medida en que el tiempo contiene al ente, es preciso que, de algún modo sea antes que el ente, antes que lo que se mueve o reposa, a lo que circunscribe... En la medida en que el movimiento o el reposo es medido mediante el tiempo y, ser medido mediante el tiempo significa "estar en el tiempo", lo que se mueve o reposa —y sólo ello— es en el tiempo»⁴²⁰. Una vez fijado qué significa y qué implica ser en el tiempo, de lo que se trata ahora es examinar dónde está el tiempo, pues esta respuesta determina a todo lo demás.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 303.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 304

⁴¹⁸ Con este concepto Heidegger se refiere a lo que normalmente llamamos temporalidad, pero, dado que, para él la temporalidad es, como se dijo, el fundamento del carácter ontológico del Dasein, el filósofo utiliza este otro concepto, del que podría decirse, para que resulte lo más claro posible, que es respecto de la temporalidad lo que la temporalidad es al tiempo, en lenguaje coloquial.

⁴¹⁹ *Idem.*

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 305.

A la vez que el movimiento percibimos también el tiempo en relación con lo que se mueve. Donde experimentamos el movimiento, allí se devela el tiempo. No es necesario que experimentemos el movimiento dentro de lo subsistente⁴²¹. Incluso cuando existe oscuridad, esto es, cuando, por culpa de la oscuridad, se nos vela el ente, lo subsistente, pero, sin embargo, tenemos experiencia de nosotros mismos, de nuestros comportamientos anímicos, también se nos da siempre a la vez, junto con esa experiencia, el tiempo. Y es que también los comportamientos anímicos están sometidos a la determinación del movimiento, si comprendemos el movimiento en sentido amplio, aristotélico, y no necesariamente como cambio de lugar. Los comportamientos, en sí mismos, no son espaciales, pero se pasa de unos a otros, unos se transforman en otros. En nuestros comportamientos no podemos detenernos en algo... También el alma tiene el carácter del móvil. Aunque no experimentamos ningún móvil entendido como subsistente, sin embargo, el movimiento, y, con él, el tiempo, se nos devela, cuando nos experimentamos a nosotros mismos en el más amplio sentido.

No obstante, surge aquí un difícil problema: si no hay alma, [¿]hay o no tiempo[?]. Aristóteles lo interpreta con más precisión: el tiempo es lo numerado. Si no hay alma, entonces no hay ningún numerar, nada que numere, y si no hay nada que numerar, no hay nada numerable ni nada numerado. Si no hay alma, no hay tiempo⁴²².

Convengamos en lo siguiente: sólo donde experimento el movimiento experimento, a su vez, aunque como algo claramente diferenciado, el tiempo. Dice Heidegger aquí que para experimentar movimiento no es necesario hacerlo con respecto a los demás entes del mundo además de mí, puesto que al experimentarme a mí mismo experimento movimiento, esto no tiene nada de extraño ni equivocado, pero veamos que se sigue de ello. Se ha dicho también, y la interpretación heideggeriana se ha ocupado casi exclusivamente de ello, que el tiempo numera al movimiento en el horizonte del antes y del después. Ahora se dice que, puesto que numerar es una facultad del alma, sin ésta no hay tiempo, es decir, que el tiempo pertenece, está, como señala la última proposición de Aristóteles, en el alma; esto quiere decir, de cierta manera, que el

⁴²¹ *Das Vorhandene*, Heidegger, *Die Grundprobleme...*, p. 358. Como lo hemos precisado antes, con este concepto Heidegger se refiere desde *Ser y Tiempo* al modo de ser de los demás entes del mundo para distinguirlos del modo de ser del Dasein.

⁴²² Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, p. 306.

tiempo está en nosotros mismos, pero, para poder llegar a tal interpretación del tiempo, ¿no se afirmó enfáticamente hace poco que el tiempo no puede pertenecer al ente que numera? ¿Qué se numera respecto del movimiento cuando uno lo experimenta en sí mismo? ¿No es esto una fehaciente contradicción? Otra cosa sería si no se hubiera insistido en la apercibidad, pues, entonces, sólo percibiríamos el movimiento respecto de los demás entes del mundo y de esa manera superaríamos la contradicción, pero, a cambio, no reconoceríamos nuestra propia condición ontica, es decir, como un ente en movimiento y, además, capaz de percibirse de tal manera, es decir, traicionaríamos la evidencia fenomenológica en favor de la coherencia lógica. Es sabido que Heidegger prestó, creemos que acertadamente, una mayor atención a aquélla que a ésta, pero la situación ahora es averiguar si es necesario renunciar a alguna o si, por el contrario, hay otra cosa en la interpretación del filósofo que resulta equivocada y necesitada de cambio.

Con la interpretación de "ser en el tiempo" vemos que el tiempo, entendido como aquello que abarca, como aquello donde tienen lugar los procesos naturales, es, por decirlo así, más objetivo que cualquier objeto. Por otra parte, vemos que sólo hay tiempo, *si hay alma*. Es más objetivo que todos los objetos y a la vez subjetivo, es decir, sólo lo hay cuando hay sujetos. ¿Qué es pues el tiempo? Y ¿Cómo es? ¿Es sólo subjetivo o es sólo objetivo o no es ni lo uno ni lo otro?... Ya sabemos que los conceptos de "sujeto" y "objeto", tal como se usan hoy, están ontológicamente indeterminados y por esta razón no son suficientes para determinar el ente que somos nosotros mismos, el ente al que nos referimos con "alma", con "sujeto". Planteamos la cuestión del ser del tiempo en una dirección equivocada desde el comienzo si planteamos la alternativa de si pertenece al sujeto o al objeto. Aquí se puede llegar a desarrollar una dialéctica sin fin, sin llegar a decir lo más mínimo sobre el asunto, mientras no fijemos *cómo* es el ser del Dasein mismo, si quizás es de tal manera que el Dasein, en tanto que existe, es más exterior que cualquier objeto y a la vez más interior (más subjetivo) que cualquier sujeto, es decir, que toda alma (porque la temporalidad en tanto que trascendencia es "estar abierto").

Ya hemos señalado anteriormente que el fenómeno del mundo anuncia algo semejante. En la medida en que el Dasein existe, es decir, está en el mundo, todo ente subsistente con el que se encuentra es intramundano, está circunscrito por el mundo. [Vemos] que, de hecho, el fenómeno del tiempo, comprendido en un sentido más originario, en realidad,

*está interconectado con el concepto de mundo y, por ello, con la estructura misma del Dasein*⁴²³.

Por supuesto que a estas alturas no pretendemos imputar y ni siquiera sugerir que el planteamiento de Heidegger comporta las mismas características esenciales de aquellos que se fundan en la moderna metafísica de la subjetividad. Es un intento auténtico por responder a la crisis de evidencia de las ciencias contemporáneas. Como hemos dicho, el Dasein es de tal manera que siempre se encuentra vuelto hacia afuera, hacia el mundo, es mundano, esto quiere decir que siempre y en primer lugar experimenta a los demás entes que junto con él constituyen el mundo. El planteamiento de la temporalidad es la conclusión del análisis de esta experiencia, no una forma diferente de comprender la representación. La experiencia de lo ente que se funda en la temporalidad está, como tal experiencia, vinculada directamente con aquello que experimenta. Entre la experiencia y lo experimentado no hay, pues, un abismo insoslayable como lo hay entre la representación y lo representado o, para decirlo de otra forma, entre el Dasein y lo ente no hay una distancia infranqueable como la que hay entre el sujeto y el objeto.

En tanto que la experiencia comporta características esencialmente distintas a las de la representación, esencialmente distinto es también el conocimiento que se funda en ella. Los idealistas —y, como vimos, no faltan seguidores de esta perspectiva entre las teorizaciones científicas sobre la comunicación—, en la medida en que sostienen que todo *está* en el sujeto, aspiran a un conocimiento absoluto, indubitable; mientras que su correlato, en tanto que reconoce una distancia insoslayable entre los objetos tal y como ellos son realmente y sus representaciones, se contenta con el escepticismo, el pragmatismo y el relativismo —tampoco faltan seguidores de esta corriente en las teorizaciones científicas sobre la comunicación—.

Por su parte, la hermenéutica-fenomenológica nos permite reconocer, sin lugar a dudas, que nuestra experiencia está directamente vinculada a lo que es realmente, a lo ente. Pero reconocimiento no significa conocimiento y menos aún conocimiento absoluto. En tanto que la experiencia se funda, entre otras cosas, en la temporalidad es transitiva, depende, como se dijo en nuestro análisis de la investigación fenomenológica, del estado histórico de la apertura, de sus posibilidades tanto fácticas como conceptuales para experimentar a lo ente. Es un conocimiento suficientemente fundamentado, pero no suficiente para cumplir las demandas y expectativas del conocimiento científico basado en la moderna metafísica de la subjetividad —y cuando decimos

⁴²³*Ibid.*, p. 307.

que no es suficiente, nos referimos a que no alcanza ni la absolutidad ni la indubitabilidad, pero tampoco se queda en el escepticismo, el pragmatismo o el relativismo—.

Otro tanto aclara el planteamiento de Heidegger acerca de una importante cuestión tradicionalmente vinculada a la del conocimiento, de consecuencias no sólo ontológicas y epistemológicas, sino sobre todo antropológicas, políticas y sociales, a saber: la cuestión de la posibilidad de comunicación del conocimiento o más exactamente el fundamento de la comunicación de la experiencia.

Como fundamento de la condición ontológica del Dasein, la temporalidad explica suficientemente la diversidad de las experiencias, pero asegura unos principios unitarios que permiten contrastarlas. Mediante la temporalidad cada uno experimenta de diferentes maneras a lo ente, pero lo ente sigue siendo lo mismo para todos en su darse como fenómeno y más importante aún, la experiencia del tiempo, en tanto que condición del ser de lo ente, es igualmente la misma para todos; la diferencia de concepciones acerca del tiempo no radica, como en la de lo ente, en la diferencia de la experiencia misma, sino en su interpretación⁴²⁴. Por eso decía Agustín que cuando oímos a otros hablar sobre el tiempo, los comprendemos perfectamente, a diferencia que si hablan de algo con relación a la experiencia de lo ente, por ejemplo, de un ente del que nosotros no hayamos tenido experiencia o que nuestra experiencia haya sido significativamente distinta que la de aquellos que hablan. La identidad de nuestra experiencia de las condiciones del ser de lo ente es lo que asegura, lo que fundamenta, las posibilidades de comunicación y comprensión de la experiencia de lo ente, pues se trata también de sus condiciones de perceptibilidad, y antes que cancelar o disminuir la diferencia, por el contrario, la fundamenta, la justifica e incluso la promueve, pues, como hemos dicho, en tanto que fundada en la temporalidad la experiencia con lo ente siempre es distinta⁴²⁵.

Para Heidegger el análisis de la experiencia siempre estuvo orientado por la posibilidad de reconocer la diferencia ontológica, es decir, por la posibilidad de reconocer al ser en la experiencia de lo ente. Esto es algo en lo que no podríamos hacer suficiente énfasis y que, más allá de sus evidentes errores no es capaz de nublar sus grandes méritos.

⁴²⁴ Decir que lo ente es lo mismo para todos significa por supuesto que para todos lo ente se muestra, en tanto que fenómeno, siempre diferente, de acuerdo con su esencia temporal. Por el contrario, el tiempo siempre es el mismo, de acuerdo con su naturaleza unitaria. Decimos por ello que sólo las condiciones del ser de lo ente, que comportan estas características fundamentales, y no lo ente mismo, pueden ser asuntos para la intuición. Sólo conocemos clara e inmediatamente dichas condiciones pero no a lo ente.

⁴²⁵ Por supuesto, en la medida en que esto ocurre gracias a la presencia de lo ente, ello implica a sus otras condiciones de posibilidad, pues la experiencia de esta presencia sólo es posible por la participación de todas esas condiciones.

Cerremos nuestro análisis de la interpretación heideggeriana de la concepción del tiempo aristotélica trayendo a colación una última proposición.

El tiempo está en todas partes y, sin embargo, en ninguna, y, con todo, sólo en el alma.

Lo esencial para la comprensión de la interpretación... del concepto de tiempo aristotélico se encuentra en el concepto de seguimiento, entendido en su sentido correcto. Significa una relación ontológica de fundamentación que se da entre el tiempo, el movimiento, la continuidad y la dimensión... Esto quiere decir que todo ente es en el tiempo. Aristóteles interpreta el "ser en el tiempo" como ser medido por el tiempo⁴²⁶.

Como el propio Heidegger señala al comienzo de su interpretación del tratado aristotélico del tiempo, la temporalidad constituye el fundamento de la constitución ontológica del Dasein, es decir, de su estar vuelto hacia afuera, de su estar dirigido hacia el mundo, esto quiere decir que la temporalidad es el fundamento de la experiencia del Dasein. La temporalidad es, pues, la respuesta final que Heidegger plantea en su interpretación de la concepción del tiempo aristotélica. «Si... la comprensión del ser pertenece a la existencia del Dasein, tiene ésta que fundarse también en la temporalidad. La condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad misma»⁴²⁷. Esto quiere decir, por supuesto, que la posibilidad de la comprensión del ser se funda en la experiencia de lo ente. Tradicionalmente el ser se ha experimentado como presencia, con la temporalidad Heidegger llama la atención sobre su transitividad, sin embargo, y desafortunadamente para él, la cuestión de la diferencia ontológica y de la comprensión del ser queda por completo opacada por la analítica existencial del Dasein y si bien dicha analítica es una condición necesaria para dicha comprensión, como resulta evidente, no es, sin embargo, una condición suficiente, pues de lo contrario la comprensión de la temporalidad como fundamento de la constitución ontológica del Dasein nos daría además la propia comprensión del ser diferenciado de lo ente, lo cual no ocurre ni ocurrió sin más.

Como se sabe, ésta no fue la última respuesta de Heidegger al respecto, a penas si, por el contrario, se trata de una primera aproximación del filósofo a la cuestión de la diferencia ontológica y de la comprensión del ser. Como hemos dicho, la analítica existencial del Dasein y la temporalidad como su conclusión opacaron por completo la que de hecho era la cuestión

⁴²⁶*Ibid.*, p. 308.

⁴²⁷*Ibid.*, p. 278.

fundamental. Con posterioridad Heidegger abandona la mayoría de los conceptos técnicos que había desarrollado en torno al tratado de *Ser y Tiempo*, los cuales no habían logrado esclarecer los conceptos fundamentales de la ontología, en tanto que indagación temática del ser, entre ellos están el propio tiempo, el espacio y el lenguaje.

Después de muchos años, en 1962, Heidegger vuelve a ocuparse de la relación entre el ser y el tiempo, pero esta vez sin rodeos, especialmente sin el rodeo de la analítica existencial del Dasein. Fue como si intentase decir que para tener alguna posibilidad de comprender al ser se necesita primero comprender bien la relación entre éste, el tiempo y lo ente, prescindiendo, al menos en cierto sentido y al menos hasta no haber aclarado antes estas relaciones, de la propia constitución ontológica del ser humano y de su fundamento.

b

Tiempo y Ser

Antes de comenzar con el análisis de aquellos elementos que cabe destacar de este pequeño trabajo, intentemos ofrecer un panorama general de su ubicación dentro del heideggeriano.

El objetivo programado en *Ser y Tiempo* era plantear a fondo la cuestión del ser, el tema capital de la ontología que tanto apasionó a los griegos. Abordar abiertamente ese tema delataba ya una voluntad de navegar a contracorriente, pues, en el paisaje filosófico alemán de aquellos años, el neokantismo continuaba maximizando, pese a la fenomenología, la tendencia del pensamiento moderno de suplantar la cuestión del ser por la del yo y la ontología por la teoría del conocimiento⁴²⁸.

Pero el aspecto que parecía más agresivamente iconoclasta de aquel libro, y que incluso contribuyó a determinar la ruptura de Heidegger con Husserl, era su visión del hombre...

La pintura del hombre en *Ser y Tiempo* es la de un ente constitutivamente mundano y

⁴²⁸ Que, como vimos en nuestro primer apartado, la filosofía analítica en general y particularmente el positivismo lógico intentaron suplantarlos, a su vez, por el análisis lógico del lenguaje y después, gracias, sobre todo, al trabajo de Wittgenstein, por su análisis pragmático, que ha tenido amplias repercusiones en las teorizaciones científicas sobre la comunicación a partir de los trabajos de Austin.

moribundo, anclado en la finitud. Nada tenía que ver semejante pintura con el sujeto cognoscente de los filósofos idealistas, cuyos miopes tanteos sensoriales jamás supieron darnos cuenta cabal de la existencia de la realidad exterior. El *estar-en-el-mundo* no era para Heidegger un punto de llegada sino de partida, no un dato a obtener adventiciamente sino el dato habitual que ya poseemos porque es la estructura que nos constituye...

Implantado en un mundo que él mismo alumbra y dónde le salen al encuentro [los demás entes del mundo], el heideggeriano *Dasein* se revela al análisis como un ser cuya estructura más profunda es el "cuidado"⁴²⁹ o la preocupación, a lo largo del tiempo, por sus propias posibilidades, la suprema de las cuales, la muerte, que lo torna en imposible, debe ser encarada por él con resolución. La última sección (§ 85) de *Ser y Tiempo* concluía dando solamente por establecido el carácter temporal de la existencia humana: "La constitución ontológico-existencial de la totalidad del "ser ahí" tiene su fundamento en la temporalidad". Pero dejaba abierta la pregunta por la conexión entre el tiempo y el ser⁴³⁰.

Vemos como este pequeño resumen sintetiza algunas de las cosas que nosotros hemos intentado desarrollar más a fondo a lo largo de nuestra investigación. Su mayor mérito es, quizás, que nos permite reconocer el principal problema de la ontología heideggeriana, sin tener que profundizar más en él, nos referimos, por supuesto, ya no sólo a la cuestión de la temporalidad que, tal y como fue planteada por el filósofo, es sólo la consecuencia lógica de la orientación misma de la analítica existencial del ser humano, que es precisamente su mayor problema, a saber: su orientación decisionista⁴³¹.

Si por hipótesis un estudiante del Heidegger de los días de *Ser y Tiempo* hubiese despertado de una hibernación de treinta y cinco años en la sala de conferencias de la Universidad de Friburgo a finales de enero de 1962, justo cuando el maestro pronunció la conferencia "Tiempo y ser", no le resultaría fácil dar crédito a sus oídos.

⁴²⁹ *Sorge* en alemán, que Gaos tradujo, un tanto incomprensiblemente, por "cura".

⁴³⁰ Garrido, Manuel, Introducción, en: Heidegger, Martín, *Tiempo y ser*, ed. cit., pp. 10–12.

⁴³¹ Ahondar en él implicaría detenernos en la cuestión de la esencia del ser humano, a la cual hemos renunciado en esta investigación, pero de la que prometemos ocuparnos en otro momento, cuando intentemos desarrollar en detalle las consecuencias socio-antropológicas de este trabajo.

Por de pronto, el estilo del discurso se le antojaría muy distinto. Al lenguaje profesional y ultratécnico de aquella primera obra... había sucedido una nueva jerga, no exenta por su parte de otro género de rigor no menos insufrible, que penalizaba gravemente la terminología académica y prefería dejarse llevar... por los arcaísmos, las sencillas liturgias y los imprecisos balbuceos del lenguaje natural. Pero también aparecía un cambio no trivial en los contenidos. Es verdad que han vuelto a entrar en danza en la conferencia el ser, el tiempo y el hombre, mas se diría que lo que a éste se le pide ahora no es activa resolución sino entrega; y el tiempo y el ser parecen ser sólo momentos de algo aún más insondable y enigmático que Heidegger llama *el acaecimiento (das Ereignis)*.

... El pensamiento de Heidegger había experimentado un giro, una torna o vuelta (*Kehre*)... que parecía ponerlo casi todo de revés. Este giro se aprecia con bastante claridad en los escritos heideggerianos publicados después de la guerra, particularmente la *Carta sobre el humanismo (1947)*, cuyo mensaje principal, acuñado en la fórmula "el hombre es el pastor del ser", es que los cuidados y desvelos del hombre no deben gravitar en torno a sí mismo sino más bien en torno al ser y al lenguaje, que es la venerable "casa del ser"⁴³².

¿A qué obedeció este cambio? ¿Y en verdad es tan radical como parece? Heidegger reconoció finalmente que la cuestión de la diferencia ontológica y con ella la posibilidad de la comprensión del ser eran inalcanzables en y para su analítica existencial del ser humano y sus conclusiones. A la vez que se llamaba al reconocimiento de la diferencia del ser respecto de lo que es a partir de la propia experiencia de lo ente, el fundamento ontológico de éste aparecía como algo relativo a lo humano y a sus especificidades no necesariamente ontológicas, sino únicamente existenciales. Ni el reconocimiento de la temporalidad ni la decisión ante la muerte ni ninguno de los otros famosos pasajes constitutivos de dicha analítica daban un sólo paso en la dirección indicada por el problema fundamental para el cual se supone fueron desarrollados.

Como dice Manuel Garrido, al finalizar *Ser y Tiempo* la diferencia ontológica y la relación entre el ser y el tiempo permanecían casi por completo en la absoluta oscuridad. Pero esa pequeña luz que titilaba tenuemente en el fondo del tratado, casi aplastada por el peso de la ingente analítica existencial del Dasein y su aparato conceptual era suficiente como para retomar la tarea y reestructurar las aportaciones que aparecían de manera aislada en dicha obra, a saber: que por su constitución ontológica al ser humano es al único ente al que le compete el

⁴³²*Ibid.*, pp. 12-13.

reconocimiento de la diferencia entre el ser y lo que es; que ésta se hace reconocible en la propia experiencia de lo ente, cuando tal experiencia es correctamente interpretada y que el tiempo juega un papel fundamental. Esos son los tres pilares que sostienen la ontología heideggeriana y que resistieron un nuevo desarrollo incluso después del resquebrajamiento de la analítica existencial del Dasein.

Es debido al seguimiento de estos tres principios que el filósofo nunca aceptó que su pensamiento hubiera sufrido un cambio radical y quizás en ello tuvo toda la razón, pero, de entre sus muchas carencias, razón no fue nunca lo que le faltó, sino modestia para reconocer los errores y las limitaciones de su enfoque en torno al periodo de *Ser y Tiempo*, en lugar de achacarlos a la malinterpretación de otros de su obra. Heidegger justificó este cambio como un intento de traducir su analítica a otro lenguaje para que resultara más comprensible y así evitar dichas malinterpretaciones, pero esta justificación resulta insostenible.

A favor de la tesis de la continuidad debe decirse, además, que los temas principales que constituyen este giro comenzaron a ser cavilados por Heidegger mucho más cerca de la publicación de *Ser y Tiempo* que del pronunciamiento de la conferencia "Tiempo y ser", en torno a 1936 para ser más precisos, a partir de cuyos cuadernos (de entre 1936 a 1938) se elaboraron sus *Aportes a la filosofía*, cuyo subtítulo es precisamente *Acerca del evento (Ereignis)*, es decir, menos de una década después de la publicación de *Ser y Tiempo*.

De acuerdo con Schopenhauer, sólo cuando uno ha meditado durante suficiente tiempo un asunto es capaz de exponerlo de una manera absolutamente sintética, densa, sin nada que le sobre, pero, tampoco, sin nada que le falte, por supuesto éste no es nuestro caso, y tampoco Heidegger es reconocido por ello, pero, después de haber meditado acerca del ser, del tiempo y de su relación por más de cuarenta años, *Tiempo y ser* nos ofrece un prodigio acerca de esta difícil cuestión.

¿Qué es lo que da ocasión a nombrar conjuntamente tiempo y ser? Desde el alba del pensar occidental europeo hasta hoy, ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente. Desde el estar presente, desde la presencia o asistencia, nos habla ese modo verbal, el presente, que, de acuerdo con la representación usual, constituye con el pasado y el futuro la característica del tiempo. El ser es determinado como presencia por el tiempo...

Todo intento de pensar suficientemente la interna relación de ser y tiempo con ayuda de las usuales e imprecisas representaciones de tiempo y ser queda enredado al punto en una inextricable madeja de referencias que apenas han sido aún pensadas a fondo.

Al tiempo lo nombramos al decir: cada cosa tiene su tiempo. Lo que con ello se mienta es: Todo lo que en cada caso es, cada ente, viene y va en el tiempo... Cada cosa tiene su tiempo.

Pero ¿es el ser una cosa [*Ding*], una cosa real y concreta? ¿Es o está el ser, igual que un ente cualquiera en el tiempo? ¿Es, en general, el ser? Si lo fuera entonces es innegable que tendríamos que reconocerlo como algo ente, y, en consecuencia, encontrarlo como tal entre los demás entes. Esta sala *es*. La sala está iluminada. A la iluminada sala la reconoceremos sin más y sin reserva como algo ente. Pero ¿dónde, en toda la sala, encontramos al "es"? En ningún lugar entre las cosas encontramos al ser. Toda cosa real y concreta [*Ding*] tiene su tiempo. Pero ser no es ninguna cosa real y concreta, no es o está en el tiempo. Y, sin embargo, el ser como estar presente, como presente actual, sigue estando determinado por el tiempo, por lo temporal.

A lo que es o está en el tiempo y es así determinado por el tiempo, se lo llama lo temporal⁴³³. Cuando un hombre muere y es arrebatado de las cosas de este mundo, decimos: se ha cumplido su tiempo. Lo temporal quiere decir lo pasajero, lo que pasa o perece con el curso del tiempo. Porque el tiempo mismo pasa. Y sin embargo, mientras pasa constantemente, permanece como tiempo. Permanecer quiere decir: no desaparecer y, por tanto, estar presente. De este modo el tiempo resulta determinado por un ser. ¿Cómo entonces debe seguir el ser estando determinado por el tiempo? Desde la constancia del pasar del tiempo, habla el ser. Y, sin embargo, en ningún lugar encontramos al tiempo como ente alguno igual que una cosa real y concreta [*Ding*].

El ser no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, mas es, empero, determinado como presencia por el tiempo.

El tiempo no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como lo ente en el tiempo.

⁴³³ Heidegger abandona el concepto de intratemporalidad para referirse a la temporalidad de lo ente que no es el Dasein, porque ya no necesita distinguir esa temporalidad de la del ser humano.

Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél —el ser— se deja apelar como algo temporal ni éste —el tiempo— se deja apelar como ente⁴³⁴.

Después de los problemas que surgen para intentar reconocer en qué consiste la diferencia ontológica y cuál es la relación entre el ser de lo ente y el tiempo a partir de la analítica existencial del ser humano, y esto significa específicamente a partir de la temporalidad; cuando, de cierta manera, la atención apunta directamente a la cuestión, entonces, ésta se muestra con una claridad nunca antes alcanzada y quizás imposible desde la concepción de la temporalidad.

El ser es determinado por el tiempo como presencia, pero ello no significa que el ser sea algo temporal, como sólo lo es lo ente. El tiempo es determinado por el ser en tanto que permanece, pero no por ello es como lo ente que es en y gracias al tiempo. El tiempo, y ésta es una de las intuiciones fundamentales de la historia del pensamiento occidental que Kant vio con mucha claridad, no es nada temporal. ¿Qué significa exactamente esto y qué consecuencias ontológicas presenta? Pues nada menos que el tiempo no se puede descubrir a través del tiempo, por eso el filósofo precisa que el tiempo es determinado por el ser en tanto que permanece, se podría decir que a través de su carácter de permanente. Pero, ¿en qué sentido el tiempo permanece? Está claro que en tanto que fluye, su flujo constante constituye el carácter de la permanencia del tiempo y su determinación mediante el ser.

Pero Heidegger precisa también que el ser es determinado por el tiempo como presencia, ¿qué significa esto precisamente? Para intentar comprender esta cuestión necesitamos remontarnos al planteamiento original del filósofo, según el cual, la posibilidad de comprender al ser ocurre, *acaecer*, en nuestra experiencia fenomenológica, es decir, en nuestra experiencia con lo ente. Que el ente sea significa propiamente, como ya lo hemos precisado antes, que puede estar presente, que esté, de hecho, presente. Sin la presencia de lo ente, es decir, sin el ser de lo ente, sería imposible plantear una cuestión como la del ser diferenciado de lo que es, de lo ente. Con todo, el filósofo intenta hacer clara esta diferencia mediante un ejemplo: el de la sala iluminada. Reconocemos a la sala iluminada como algo que es, como un ente, sin lugar a dudas, ¿dónde en toda la sala encontramos, sin embargo, el "es" al que se refiere el ser de la sala en tanto que ente? ¿Por *qué* pregunta exactamente esta pregunta, no por qué, sino por *qué*, es decir, no la razón, sino aquello a lo que se refiere el ser de la sala? Evidentemente esta interrogante pregunta por las

⁴³⁴ Heidegger, *Tiempo y ser*, pp. 26–29.

condiciones de posibilidad del ser de la sala y reconocer esto nos dirige hacia un ámbito de la cuestión ligeramente diferente de la que interesó al filósofo.

Pensemos en una sala iluminada, ¿*qué* se necesita para que la sala *sea*? Evidentemente los materiales, su estructura, su forma, pero eso es de lo que está hecha la sala, pero, ¿*qué* necesita exactamente la sala para *estar*, para estar *presente*? Por supuesto que esta pregunta es equivalente, pero desde un ámbito distinto a la de: ¿qué necesitamos para poder *percibir* la sala como estando presente, como siendo? Debemos ser muy claros en reconocer que esta pregunta ni sustituye ni abarca a aquella, sólo se plantea desde un horizonte diferente, el cual nos es metodológicamente más inmediato, más próximo y, quizás por ello, nos ayude a comprender mejor el sentido de la cuestión.

Pensamos en una sala iluminada, ¿qué necesitamos, pues, para poder *pensar* a sala como estando presente, como siendo, en definitiva, y simplemente *qué* necesitamos para pensar en la sala? Evidentemente la experiencia de la sala, de alguna sala al menos, pero, a pesar de haber tenido tal experiencia, o aunque nunca la hayamos tenido, no pensamos en una sala en todo momento, estamos tratando de pensarla ahora, ¿qué es lo que necesitamos precisamente para pensar en la sala ahora? ¿Cómo y a través de qué pensamos no sólo en la sala, sino en cualquier *cosa*? Evidentemente, como señala Heidegger, la sala, en su ser como tal sala, necesita tiempo; nuestra percepción de la sala, de la sala siendo tal sala, necesita tiempo; al igual que nuestro pensamiento para pensar la sala, él también necesita tiempo, pero no sólo tiempo. La sala es en y por el tiempo, pero con todo, el tiempo por sí solo no basta para que la sala sea, como tampoco para percibirla o pensarla. El tiempo es una condición necesaria pero no suficiente del ser de la sala, ¿qué más se necesita?

Ciertamente que cuando decimos que algo está presente nos remitimos inmediatamente al tiempo verbal que llamamos, igualmente, presente, y que junto con el pasado y el futuro constituyen el tiempo y nuestra experiencia de él. Pero, ¿no decimos también que algo o alguien está presente cuando lo tenemos frente a nosotros, bueno, no precisamente frente a nosotros, sino simplemente en cierto espacio? ¿No decimos también que algo a alguien está presente cuando decimos que está en la misma habitación, en la misma casa, en cierto lugar? Para decir de algo o alguien que está presente incluso decimos que lo llevamos en el pensamiento, que lo tenemos en la memoria, que lo guardamos en el corazón. La presencia siempre remite necesariamente al espacio. De hecho, como hemos reiterado en múltiples ocasiones, la presencia

es un fenómeno espaciotemporal. ¿El espacio y el tiempo son, además de condiciones necesarias, condiciones suficientes de la presencia? Por el momento sólo dejemos planteada esta pregunta.

Hacia el final de sus días Heidegger vuelve a dar un gran paso hacia atrás respecto de lo planteado en sus *Aportes a la filosofía*, donde pareció reconocer el lugar que, por derecho propio, le corresponde al espacio en la ontología. Con todo, la manera de plantear la cuestión en *Tiempo y ser* permite una mejor comprensión del espacio, aunque ni siquiera sea mencionado, que la que permitía su concepción de la temporalidad, donde el espacio es abarcado y determinado por ella.

Pero los méritos de *Tiempo y ser* no se detienen allí. Esta pequeña obra dice algo fundamental no sólo respecto de la diferencia ontológica, sino también acerca del propio carácter ontológico del ser y el tiempo, ya claramente diferenciados de lo ente, lo cual determina, además, la relación que los seres humanos man-tenemos con éstos.

A lo largo de su trayectoria Heidegger estuvo particularmente preocupado de las posibilidades, pero también de las implicaciones y consecuencias de la tematización del ser, ¿no supone tematizar al ser una cierta cosificación, una cierta ontificación, es decir, tratar al ser como algo ente? Este es el núcleo de la preocupación heideggeriana que hace de su filosofía ontológica una *contradicto in adiecto*. Esta conferencia fue uno de los últimos intentos de tematización radical del ser hechos por el filósofo, pero, a diferencia de los anteriores, esta vez Heidegger plantea una respuesta mucho más precisa y satisfactoria para este dilema.

¿Nos está permitido tratar al ser, tratar el tiempo como cosas [*Sachen*]? Ninguno de ambos es cosa alguna, si "cosa" quiere decir: algo ente. La palabra "cosa", una "cosa" [*Sache*], debe significar ahora para nosotros aquello de lo que se trata en un sentido decisivo, un asunto o cuestión en cuyo interior se esconde algo insoslayable. Ser: una cosa [*Sache*], un asunto o cuestión, presumiblemente *la cosa, el asunto o cuestión del pensar*.

Tiempo: una cosa [*Sache*], un asunto o cuestión, presumiblemente *la cosa, el asunto o cuestión del pensar*, si es que, de otra parte, en el ser como presencia habla algo así como el tiempo. Tiempo y ser, ser y tiempo nombran la relación interna de ambas cosas [*Sachen*], la índole o condición natural de la cosa, que pone a ambas, manteniéndola, en interna relación. Meditar sobre esta índole es tarea del pensar, suponiendo que éste no desista de la intención de perseverar en su asunto.

Ser: una cosa, un asunto o cuestión, pero nada ente.

Tiempo: una cosa, un asunto o cuestión, pero nada temporal.

Del ente decimos: es. En lo que respecta a la cosa o cuestión "ser" y en lo que respecta a la cosa o cuestión "tiempo" nos mantenemos ojo avizor. No decimos: el ser es, el tiempo es: se da⁴³⁵ el ser y se da el tiempo. Con este giro no hemos hecho por de pronto más que cambiar el uso lingüístico. En vez de "es" decimos "se da".

Para retrotraernos a la cosa, más allá de la expresión verbal, tenemos que demostrar cómo se deja mirar y experimentar este "Se da". El camino apropiado para ello es dilucidar qué es lo que es dado en el "Se da", qué es lo mentado por el "ser" que... se da; qué es lo mentado por el "tiempo" que... se da...

Merced a ello tiene que mostrarse el modo como se da el ser y como se da el tiempo. En este dar se torna claro cómo hay que determinarse ese dar, que, como relación interna que es entre uno y otro, los mantiene a ambos en su recíproca pertenencia y los dispensa como don.

Ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir estar presente... Dicho estar presente se muestra como un dejar estar presente. Mas entonces procede pensar en propiedad este dejar-estar-presente... Así se muestra semejante dejar en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto. Dejar estar presente quiere decir: desocultar... En el desocultar entra en juego un dar: ese dar que, en el *dejar-estar* presente, da dicho estar presente, es decir, el ser.

Pensar propiamente la cosa "ser", la cuestión o el asunto "ser", exige que nuestras cavilaciones sigan las señales que se van mostrando en el dejar estar presente. Lo que éstas muestran en dicho estar es el desocultar. Pero desde este último habla un dar un "Se da".

... Pensar propiamente el ser exige dejar que siga su ruta el ser como fundamento de lo ente, mientras otorgamos nuestra preferencia al dar que entra ocultamente en juego en el desocultar, es decir, al Se da. En tanto que don, en tanto que donación de este Se da, el ser pertenecer al dar. El ser como don no queda al margen del dar. El ser, el estar

⁴³⁵ *Es gibt*, normalmente traducido por haber, es una expresión que resulta muy interesante, debido a que formalmente el sujeto del que se predica este verbo no es precisamente el sujeto gramatical, sino el indeterminado "es", que es la tercera persona del singular. Por ejemplo, se puede decir *es gibt Zeit* (hay tiempo) o *es gibt Sein* (hay ser), gramaticalmente los sujetos de las oraciones son *Zeit* y *Sein* respectivamente, pero formalmente lo es el indeterminado *es*. Si bien su traducción por el reflexivo "se da" corresponde bastante bien al sentido que Heidegger le confiere con relación al ser y al tiempo es, sin embargo, mucho más activo de lo que resulta conveniente si se hubiera simplemente traducido por haber, que también se diferencia claramente de ser o estar.

Heidegger utiliza este verbo para referirse al ser y al tiempo precisamente porque con él evita, más que con ningún otro, tematizar a ambos como si fueran algo ente, ya que, como hemos indicado, la predicación recae en el *es* y no en el ser ni en el tiempo.

presente, se transfigura. Como dejar-estar-presente pertenece al desocultar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no *es*. El ser Se da como el desocultar del estar presente⁴³⁶.

Antes de detenernos en este pasaje, cuyo comentario constituye el núcleo de este apartado y, con él, de nuestra investigación, debemos intentar resumir lo más brevemente posible cómo es que el tiempo entra en este juego de la donación del ser. De hecho, al haber precisado al tiempo como condición necesaria de la presencia, ya se ha dicho lo fundamental. Si recordamos bien, en nuestro análisis del carácter ontológico de la investigación fenomenológica se había precisado que nuestra experiencia fenomenológica depende del estado de apertura de lo ente, es decir, de su estado de des-ocultación; ahora se ha precisado dicho estado como donación, como la donación del ser. Con relación al tiempo, el Heidegger maduro comienza hablar de esto como la "historia del ser"⁴³⁷, la historia de la donación del ser, que no es otra cosa que las condiciones que el propio ser le plantea a los seres humanos para su posible comprensión. Es en este sentido en el que podemos comprender el señalamiento de Garrido acerca del giro que sufre el pensamiento heideggeriano que lo lleva del planteamiento de la resolución activa del Dasein al de la pasividad mística de la escucha del ser humano como pastor del ser, sólo que en el ámbito preciso de la diferencia ontológica.

Como vimos, en los años en torno a *Ser y Tiempo*, Heidegger había planteado que las posibilidades de comprensión del ser dependían de la analítica existencial del Dasein, de tal manera que la aclaración de la temporalidad como el fundamento de esta existencia debía posibilitar la comprensión del ser. En el análisis de la temporalidad es donde se plantea la resolución activa como su propiedad, de tal manera que dicha resolución debía posibilitar dicha comprensión. Como hemos visto, esto no sucedió, por lo menos no como lo anticipaba el filósofo.

Con posterioridad Heidegger reconoció que la cuestión de la comprensión del ser no se debe tanto al análisis de la existencia del ser humano como al propio estado de descubrimiento de lo ente que constituye la condición de posibilidad de dicha existencia y, por tanto, de dicha comprensión. Pero este estado de descubrimiento (con sus consecuencias), dice ahora el filósofo, no depende de la resolución activa del ser humano, sino del propio ser, de la donación del ser, que

⁴³⁶ *Ibid.*, pp. 30–32.

⁴³⁷ Éste es también un concepto que aparece por primera vez en los *Aportes a la filosofía*, existe incluso una obra dedicada por entero a este asunto *La historia del ser* (traducción de Adriana V. Picotti C.), Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011.

nadie sabe a ciencia cierta cómo ocurre, por ello Heidegger plantea que lo que los seres humanos debemos de hacer si queremos corresponder a la apelación del ser es esperar y escuchar, en definitiva, tener una actitud mística.

Pero, ¿de qué depende el descubrimiento de lo ente, es decir, a través de qué se descubre lo ente? Como se puede reconocer inmediatamente ésta es otra forma de preguntar por aquello que habíamos dejado planteado arriba, a saber, que si el espacio y el tiempo constituyen, además de condiciones necesarias del ser de lo ente, condiciones suficientes. Desde la misma Introducción y a lo largo de toda nuestra investigación hemos dejado en claro nuestra posición al respecto. Respondemos que no, que el espacio y el tiempo no son condiciones suficiente del ser de lo ente y de su perceptibilidad, que además de éstos, necesitamos reconocer a y pensar también en la comunicación, y que esta respuesta está ya inspirada en el propio planteamiento del filósofo. Y con ello entramos ya de lleno al comentario del último pasaje.

El ente en tanto que fenómeno, y recordemos que el propio Heidegger puso mucho énfasis en el reconocimiento de esta identidad, que constituye el fundamento del carácter ontológico de la fenomenología, se muestra a sí mismo como tal ente, es decir, siendo, no es una donación de nada más, sino su propio carácter de ser. Al ente en tanto que fenómeno le corresponde el logos cuyo carácter fundamental es el des-cubrimiento (su carácter apofántico). El logos des-cubre al ente que se muestra por sí mismo. ¿Dónde, pues, para comprender al ser del ente queda la donación del ser? ¿Dónde la analítica existencial? ¿Dónde el reconocimiento del espacio y el tiempo como sus condiciones de posibilidad?

Que el logos des-cubre al ente *qua* fenómeno es algo que Heidegger reconoció desde los años en torno a *Ser y Tiempo*, pero la meditación acerca del carácter de ser propio del logos es posterior a los *Aportes a la filosofía*, es decir, es posterior a la *Kehre*, y encuentra su mayor desarrollo en sus meditaciones en torno a la poesía. Ahora, si el ente como fenómeno es aquello que se muestra a sí mismo como tal ente, esto es: siendo, ¿qué significa propiamente esta co-respondencia des-cubridora del logos, ante todo, con relación al ser mismo de lo ente como fenómeno? De cierta manera podría decirse que sin la co-respondencia des-cubridora del logos lo ente no puede llegar a estar *realmente* des-oculto, abierto. "El logos abre el mundo", se dice en la *Introducción...*, por tanto, el logos es una condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, igual que lo es el tiempo y el espacio, pues éste no puede llegar a ser fenómeno, es decir, mostrarse a sí mismo como siendo, sino a condición del espacio, del tiempo y del logos.

Éste es un planteamiento fundamental que no desaparece ni se atenúa con el de la donación e historicidad del ser, sino todo lo contrario. Por ejemplo, se dice en *Hölderlin y la esencia de la poesía*:

el ser testigo de la pertenencia a lo ente en su totalidad ocurre como historia. Pero a fin de que la historia sea posible, al hombre le ha sido dado el lenguaje...

Al lenguaje le ha sido encomendada la tarea de manifestar y preservar a lo ente en cuanto tal en su actividad...

El lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo... Sólo donde reina un mundo hay historia⁴³⁸.

De hecho, como se aprecia claramente en este breve pasaje, la profundización en el carácter ontológico del logos permite replantear a Heidegger la cuestión de la temporalidad de la analítica existencial del ser del ser humano:

nosotros, los hombres, somos habla. El ser del hombre se funda en el lenguaje; pero éste sólo acontece verdaderamente y por primera vez en el *habla*. Pero tal habla no es sólo una de las maneras en que se realiza el lenguaje, sino que el lenguaje sólo es esencial precisamente en cuanto habla... Poder oír no es una consecuencia de hablar..., sino por el contrario el presupuesto que lo permite... Poder hablar y poder oír son igual de originarios... El habla y su unidad son lo que sustenta nuestro existir⁴³⁹.

... ¿Desde cuándo somos habla?... Desde el momento en que el hombre se sitúa en la presencia de algo que permanece, pues sólo lo persistente es mutable. Es sólo desde que el "tiempo desgarrador" se ha desgarrado en pasado, presente y futuro desde cuando existe la posibilidad de unirse en algo permanente. Somos *un* habla desde el tiempo en que "el tiempo es". Desde que el tiempo ha surgido, desde que ha sido fijado, desde entonces, somos históricos. Ambas cosas, ser habla y ser históricos, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 41–42.

⁴³⁹ Aquí debemos llamar la atención sobre el señalamiento del carácter unitario del habla que, en tanto que condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, es análogo al del tiempo y el espacio, reconocidos anteriormente.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 43–44.

Como se ha dicho, no es la temporalidad y su resolución como búsqueda del ser más propio y auténtico lo que nos aproxima a la posibilidad de comprender al ser, sino la escucha atenta de la donación del ser que constituye su historia. La temporalidad marcada por la impronta de la resolución es sustituida por la historicidad marcada por la escucha atenta de la interpelación del ser. Bueno, al menos eso fue para Heidegger, aunque resulta evidentemente insostenible, insostenible tanto por el carácter del logos y el tiempo, como por el carácter de los seres humanos en relación con ambos.

En este último pasaje el filósofo describe al logos a partir de las mismas características fundamentales del tiempo: el acontecimiento, la unidad, el flujo, la permanencia, etc., lo cual no resulta para nada extraño, porque finalmente los identifica. Pero el fundamento de esa posibilidad no está en esa equivocada identificación, sino en lo que, sin ser por ello lo mismo, comparten uno y otro en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad. Si el tiempo es una condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad, por hablar sólo en los márgenes del presente pasaje, entonces, si el logos se identifica con él, esto quiere decir necesariamente que el logos es también y sin lugar a dudas una condición de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad.

Ahora bien, ¿por qué no hablamos simplemente de lenguaje, del habla o del decir⁴⁴¹, como hiciera el propio Heidegger un poco más adelante en el desarrollo de sus meditaciones, en lugar de logos, como lo estamos haciendo ahora, o, más precisamente, de comunicación, como lo hemos hecho a lo largo de toda nuestra investigación? Porque ninguna de estos conceptos recoge mejor el sentido y el carácter de ser de aquello de lo que aquí se está hablando que el de comunicación⁴⁴².

La analítica existencial de *Ser y Tiempo* plantea a la temporalidad como fundamento del carácter ontológico del ser humano, con todos los problemas específicamente ontológicos que ello implica. Como resulta evidente por estos dos últimos pasajes, Heidegger redirigió la atención de esta analítica hacia el lenguaje, más específicamente: hacia la relación que los seres humanos mantenemos con el lenguaje. Sin dudas, éste es un giro plenamente justificado dentro del

⁴⁴¹ *Die Sage*.

⁴⁴² Cfr., Moctezuma Perea, Isaac, Reflexiones preliminares sobre la primacía ontológica del concepto de comunicación, en: *Heidegger y la esencia de la comunicación; aclaraciones al pensar ontológico de la comunicación en Hölderlin y la esencia de la poesía (Tiempo e Historia)*, México, 2012, Tesis presentada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM para la obtención del grado de Maestro en Comunicación, pp. 92–94.

contexto de la historia del pensamiento antropológico occidental, pero está todavía más justificado por el propio carácter de la investigación ontológica.

Aunque, habiendo concluido con el planteamiento de la temporalidad, la analítica existencial del ser humano no diese los resultados que Heidegger esperaba, el giro metodológico en el que se fundamenta sigue estando plenamente justificado, es decir, para reconocer el carácter de la investigación ontológica se necesita primero clarificar profunda y radicalmente el carácter de ser del ser humano, al que, por su propio modo de ser, le compete lo propio de dicha investigación. Con el giro hacia el lenguaje dicha analítica se encuentra en el ámbito que le es propio.

Como dijimos en su momento, todavía en la *Introducción...* el carácter de ser del lenguaje y la relación de los seres humanos man-tenemos con él no están del todo claros. En tanto que decir apofántico, el logos parece una capacidad humana, pero en tanto que se asemeja a la claridad, parece, antes bien, un modo de ser del mundo mismo. Este carácter de ser y esta relación se le van aclarando al filósofo con el correr de sus dilucidaciones. "El hombre es el pastor del ser", "el lenguaje es la casa del ser", "el hombre encuentra la morada de su esencia en el lenguaje". Éstas son las tres proposiciones que constituyen la nueva analítica existencial del ser humano de Heidegger y más allá de las intrincadas relaciones que presentan dentro de su filosofía, nos aclaran suficientemente al menos parte de la cuestión del carácter de ser del lenguaje y de su relación con los seres humanos.

Primero, el lenguaje no es una posesión, una habilidad, una capacidad, ni parte alguna de los seres humanos, por tanto, ontológicamente hablando, tampoco es su esencia. Los seres humanos encontramos la morada de nuestra esencia en el lenguaje, pero éste no es en sí mismo tal esencia, ¿qué significa esto? Pues que el fundamento de nuestra esencia no es el lenguaje mismo sino la relación que man-tenemos con él; el lenguaje comprendido como una capacidad o habilidad de los seres humanos no comporta las características ontológicas del concepto heideggeriano. Podría decirse, como hiciera Luhmann, que la concepción tradicional acerca del lenguaje funge sólo como un acoplamiento estructural entre los seres humanos y la comunicación, si la fórmula utilizada por el sociólogo no fuera tan problemática y generara más malos entendidos que aquellos que podría resolver.

Y por supuesto que para la ontología heideggeriana el lenguaje no podía ser entendido de esta manera tradicional, porque, hablando en los términos en los cuales lo hizo el filósofo, si el lenguaje se identifica con el tiempo y el tiempo no es nada ente, no tiene carácter óntico,

entonces, tampoco lo puede tener el lenguaje, y comprender al lenguaje como capacidad, habilidad o, incluso, como esencia del ser humano implica comprenderlo como algo ente.

Ontológicamente pensado, el lenguaje es diferente y por ello resulta no sólo mejor, sino más adecuado conceptualizarlo como comunicación. Por supuesto que para comprender y precisar mejor la relación que los seres humanos mantenemos con la comunicación ontológicamente pensada, necesitamos, primero, además de, por supuesto, pensar ontológicamente a la comunicación, repensar la esencia del ser humano, algo en lo que, hemos insistido, no podremos detenernos por ahora. Sin embargo, falta todavía un elemento fundamental de esta relación cuya dilucidación compete por completo a este pensar.

Podemos, entonces, reconocer ahora al tiempo, al espacio y a la propia comunicación como condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad. ¿Son, como propuso Heidegger respecto del tiempo y la comunicación, todas lo mismo? ¿En qué se parecen, en qué se diferencian y cómo se relacionan? Se trata por tanto, en estos momentos, de la cuestión de si el tiempo, el espacio y la comunicación son, además de condiciones necesarias, condiciones suficientes del ser de lo ente.

Por de pronto, resulta evidente que todas se diferencian de lo ente, es decir, no son, sino que acontecen; otra característica común es que además de ser diferentes a todo lo ente son unitarias, creemos que también resulta claro que aunque la comunicación comunique a todo lo ente no por ello hay menos comunicación, de tal manera que ésta no se divide; además mantienen su identidad, son idénticas a sí mismas, la comunicación de este ente es igual a la de aquél y a la de todos los demás, como ocurre con el tiempo y con el espacio.

Entonces, ¿en qué se diferencian y cómo se relacionan? Bueno, hemos visto que tanto el espacio como el tiempo son irreductibles entre sí, lo espacial no se deja apelar como algo temporal, ni lo temporal se deja apelar como algo espacial, si ambos han sido confundidos no es por sus características propias, sino por la manera como ambos se relacionan con lo ente, ¿qué pasa con la comunicación? ¿también es irreductible con respecto al espacio y al tiempo o no, o sólo lo es respecto de uno, pero no respecto de lo otro? Para responder a esta pregunta necesitamos primero recordar otra característica distintiva del tiempo y el espacio, a saber, como señalaba Heidegger, que el tiempo no se deja apelar como algo temporal; lo mismo pasa con el espacio, como ya lo vio Kant, el espacio no se deja apelar como algo espacial, en ello radica su trascendencia, es decir, en que ni el tiempo ni el espacio son algo espaciotemporal. ¿Qué pasa con la comunicación? ¿Es algo comunicativo? ¿Se deja a pelar como algo comunicativo?

Ya señalamos lo fundamental del asunto cuando nos ocupamos del concepto de metacomunicación en nuestro análisis de las teorizaciones científicas sobre la comunicación de la escuela de Palo Alto. La comunicación es fundamentalmente metacomunicativa, es decir, la comunicación no sólo se deja apelar como algo comunicativo, sino que es, necesariamente, algo comunicativo, es decir, la comunicación sólo acontece a condición de hablar de sí misma, pero no sólo eso, sino que, además, tanto el espacio como el tiempo son tematizados gracias a la comunicación, esto es: el espacio y el tiempo pueden llegar a ser asuntos para el pensar gracias a que se dejan apelar como algo comunicativo, sin por ello oscurecer en nada su diferencia fundamental respecto de lo ente que también es tematizado como cosa por la comunicación.

¿Qué pasa entonces con la comunicación, se deja apelar o no como algo espaciotemporal, o como algo sólo espacial o sólo temporal? Pues sí, la comunicación se deja apelar como un asunto espaciotemporal, no como una cosa, y es gracias a ello que los seres humanos podemos mantener esa relación tan cercana en donde encontramos el fundamento de nuestra propia esencia. Es decir, la comunicación es fenomenológicamente más cercana para nosotros de lo que es tanto el espacio como el tiempo. Y si no fuera así, no sólo no podríamos pensarla ontológicamente, sino que tampoco al espacio y al tiempo y, por tanto, no podríamos reconocer la diferencia ontológica que constituye el fundamento de la ontología⁴⁴³.

Es por esta razón por la que, al menos metodológicamente, la dilucidación en torno a la comunicación debe anteceder necesariamente a la del espacio y el tiempo, aunque históricamente no haya sido así. Sin embargo, esta preeminencia histórica tiene como consecuencia metodológica que todo análisis acerca de la comunicación sea necesariamente preliminar y permanezca incompleto hasta que no se regrese al mismo tras el reconocimiento de la diferencia del carácter de ser del espacio y el tiempo que dicho análisis, aun con esas deficiencias, ayuda a iluminar en primera instancia.

Esta curiosa situación histórica y metodológica tiene un fundamento fenomenológico muy claro. Así como Agustín pone en evidencia que nuestra proximidad con el tiempo dificulta su comprensión⁴⁴⁴; así también, y con mayor razón, nuestra proximidad con la comunicación la hace todavía más difícil de reconocer. Si el carácter de condiciones de posibilidad del ser de lo ente del espacio y del tiempo comienza en la profundización del estudio de lo ente mismo; así el de la

⁴⁴³ En este sentido podría decirse que más que un acoplamiento estructural el lenguaje, el habla y el decir son modos en los que se materializa nuestra relación con la comunicación, cada uno de los cuales es irreductible entre sí, además de insuficientes solos y en conjunto para señalar las características ontológicas de la comunicación.

⁴⁴⁴ Cuya consecuencia histórica es una preeminencia del estudio de lo ente por encima del de sus causas.

comunicación, en tanto que asunto donde se tematiza la diferencia ontológica del espacio, del tiempo y de sí misma, se hace más evidente en la profundización del estudio del espacio y del tiempo como dichas condiciones de posibilidad, cuyo auténtico carácter sólo puede reconocerse, como hemos dicho, a condición de una dilucidación preliminar acerca de la propia comunicación, donde dichas condiciones son tematizadas como tales condiciones.

Podría decirse, de acuerdo con la dialéctica de Hegel, que para reconocer aquello que nos es más próximo es necesario primero un cierto distanciamiento, como cuando nos alejamos un poco de aquello que está demasiado cerca con la intención de reconocer de mejor manera los detalles de su forma y figura. Pero la proximidad de la comunicación es tal que no permite ningún alejamiento, por ello se dice de nuestra relación con la misma que es la del lugar donde se encuentra la morada de nuestra esencia. Este reconocimiento sólo puede darse con la ayuda de aquellas aproximaciones que, por su propia deficiencia ontológica, y determinadas por esa proximidad, se han ocupado de la comunicación como si fuera algo ente.

Sin el análisis de las teorizaciones científicas sobre la comunicación, sin el reconocimiento de sus dificultades y contradicciones, tras de las cuales subyacen las intuiciones ontológicas fundamentales acerca de su carácter de ser, el pensamiento ontológico de la comunicación y con él la ontología misma y su fundamento serían imposibles.

Toda meditación acerca del carácter de ser de la comunicación es, como se ha dicho, necesariamente metacomunicativo.

Así es que el carácter dialéctico de la exposición viene impuesto por el carácter dialéctico del problema mismo.

Bueno, y entre tanto, "¿qué pasa con el ser?", se preguntaran con razón. Creemos firmemente que pensando ontológicamente a la comunicación es posible superar la indeterminación que parece endémica a la tematización del ser, simplemente porque una distinción como la del ser deja de ser necesaria. La indeterminación temática del ser puede perfectamente ser sustituida por la determinación temática de la comunicación, del espacio y del tiempo pensados ontológicamente.

En el último Heidegger la importancia del ser radica en la cuestión de la donación. La donación se da como des-ocultación. Pero, al ser pensada ontológicamente se reconoce el carácter des-cubridor de la comunicación que, además, ayuda a restituir el carácter fenomenológico del ente, reconocido por el primer Heidegger. El ser del ente, que es diferente de su modo de ser, de acuerdo a lo que precisamos antes, ya se caracteriza por su mostrarse a sí

mismo como tal ente, cuando se reconoce el carácter des-cubridor de la comunicación algo como la donación del ser como fundamento de la experiencia fenomenológica de los seres humanos sale sobrando.

Igualmente, el reconocimiento del carácter metacomunicativo de la comunicación basta por sí mismo para reconocer la diferencia que ésta comporta respecto de la totalidad de lo ente que se comunica a través de ella y, con ello, para reconocer la diferencia que tanto ella como el espacio y el tiempo comportan en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente.

La comunicación, el estudio de la relación que los seres humanos mantenemos con la comunicación ha sido el tema fundamental de la antropología (entendida como el estudio del ser humano en general) desde los albores del pensamiento occidental y él sólo se basta para reconocer el carácter fundamental de la investigación ontológica.

En correspondencia con la conclusión del Heidegger de *Ser y Tiempo*, quizás, después de todo, si se trate de la resolución que los seres humanos tomamos, pero no sólo ni en primera instancia respecto de nosotros mismos, sino de nuestras relaciones comunicativas. Por ello la ontología es también una tarea fundamental e insoslayable de las ciencias políticas y sociales.

CONCLUSIONES

IMPLICACIONES, CONSECUENCIAS Y PROMESAS DEL PENSAMIENTO ONTOLÓGICO DE LA COMUNICACIÓN PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

Que la ontología, en tanto crítica y alternativa posible a la moderna metafísica de la subjetividad, es una tarea insoslayable para las ciencias sociales⁴⁴⁵ resulta evidente por el hecho de que, más que ninguna otra ciencia, éstas se encuentran por completo faltas de fundamento sin la posibilidad de demostrar consistentemente no sólo la realidad del mundo y de los otros, sino, además, que nuestras relaciones con ambos son de tales características que su trato comprensivo, es decir, su estudio, es posible. En este sentido, las implicaciones que para dichas ciencias comporta el pensar ontológico de la comunicación comienzan ya mismo en la meditación de sus propias condiciones de posibilidad.

Después de más de 250 páginas habrá quedado claro que nuestra concepción de la ciencia moderna es sumamente crítica, sin embargo, esperamos que también haya quedado igualmente claro que nuestras críticas y objeciones a la misma poco o nada tienen que ver con aquellas que, desde el momento en el que se hizo más evidente su crisis, se han venido realizando⁴⁴⁶, las cuales cuestionan no sólo a dicha ciencia, sus presupuestos y prejuicios⁴⁴⁷, sino la posibilidad misma de cualquier conocimiento suficientemente fundamentado.

Ahora bien, que la fundamentación del conocimiento es una cuestión eminentemente comunicativa⁴⁴⁸ es algo que ya quedaba claro desde la crítica de los sofistas a la παιδεία griega. «Nada es y si algo fuera, sería incognoscible y si fuera cognoscible, sería incomunicable»⁴⁴⁹. De esta manera Gorgias de Leontinos resume dicha crítica que, en lo fundamental, comporta las mismas características básicas de las actuales y que, como resulta evidente, cuestiona no sólo la relación entre comunicación y conocimiento más evidente, la de sus posibilidades de ser compartido entre los seres humanos, sino, también, aquélla que constituye su fundamento y por

⁴⁴⁵ Y bajo esta rúbrica nos referimos a todas aquellas disciplinas que estudian a los seres humanos en y a partir de su condición y contexto social.

⁴⁴⁶ También nos alejamos de los planteamientos puramente reformistas.

⁴⁴⁷ Especialmente aquellos que son de carácter ontológico.

⁴⁴⁸ De la comunicación ontológicamente pensada.

⁴⁴⁹ Sexto Empírico, *adv. math.*, VII, 65–66, introducción, traducción, notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Gredos, 2013.

la cual la comunicación está íntimamente ligada a la ontología, a saber, a la comunicación de y con el mundo mismo⁴⁵⁰. Por ello, ontológicamente pensada, tarea ineludible de la comunicación es la meditación en torno a las posibilidades de un conocimiento suficientemente fundamentado que pueda dar una respuesta satisfactoria a estas tres objeciones.

En este sentido, la comunicación ontológicamente pensada podría resumirse en la siguiente proposición: *lo ente es, ser como lo es lo ente significa mostrarse, mostrarse significa poder ser percibido, la perceptibilidad del ente es el fundamento no sólo de su conocimiento, sino del de sus condiciones de posibilidad, que son completamente diferentes a aquello de lo cual son tales condiciones, y dado que una de estas condiciones es la comunicación, el conocimiento del ente y de dichas condiciones no sólo es comunicable, sino, además y necesariamente, comprensible*⁴⁵¹. Por tanto, la primer implicación para las ciencias sociales del pensamiento ontológico de la comunicación estriba en una dilucidación acerca de sus propias condiciones de posibilidad, en tanto que un conocimiento suficientemente fundamentado. Esto quiere decir que la primer implicación de pensar ontológicamente a la comunicación es una implicación de carácter epistemológico.

Se podría decir de este pensar ontológico de la comunicación que por su carácter epistemológico es, evidentemente, empírico, pragmático e incluso materialista, pero no con el sentido con el que normalmente se entienden dichos conceptos. Es empírico y pragmático porque se funda en la experiencia fenomenológica y materialista porque todos sus conceptos, incluso los que parecen más abstractos y complejos, tienen *a fortiori* un fundamento fenomenológico, no son ni pueden llegar a ser nunca meras suposiciones sin un correlato mundano⁴⁵². Así que, además de la meditación en torno a sus condiciones de posibilidad, pensar ontológicamente a la comunicación implica para las ciencias sociales una dilucidación acerca de su carácter epistemológico.

Sin embargo, y a pesar de haber intentado apuntarlas a lo largo de toda nuestra investigación, las implicaciones más significativas del pensar ontológico de la comunicación para las ciencias sociales esperan aún a ser formuladas con propiedad.

Del simple reconocimiento de que los seres humanos no comportamos las características metafísicas de la subjetividad moderna se siguen importantes consecuencias para las ciencias

⁴⁵⁰ Que comporta las mismas características fundamentales de la comunicación humana.

⁴⁵¹ Aunque esta comprensión no signifique nunca isomorfismo, puesto que tampoco el conocimiento es isomófico, sino, como señalábamos, asintótico.

⁴⁵² Como sucede en el planteamiento kantiano de la razón suficiente.

sociales, la principal de las cuales es la de la clarificación del estatuto ontológico del ser humano como un ente esencialmente mundano y social. Lo que no sólo reafirma, de cierta manera, aquello que ya se encontraba presente en la antropología clásica de la historia del pensamiento occidental, sino, también, lo que a ésta le hacía falta para plantearse como una alternativa de conocimiento viable frente aquel que se basa en la moderna metafísica de la subjetividad.

Desde la interpretación del ser humano como sujeto, en el sentido moderno del término, la intersubjetividad, como fundamento de lo social⁴⁵³, resulta imposible, ya que se trata de una *contradictio in terminis*. Mientras que el enfoque sistémico, que se ha erigido como el paradigma dominante de la sociología desde los años ochenta, tampoco es una alternativa viable, ya que desestima la evidencia fenomenológica de la unidad de la entidad individual humana a favor de la coherencia teórica.

La interpretación ontológico-antropológica del ser humano, presente en el pensar ontológico de la comunicación, como la del ente que encuentra el fundamento de su esencia en la singular relación que man-tiene con la comunicación plantea una alternativa a los problemas e inconsistencias presentes en los paradigmas sociológicos más conocidos y desarrollados, que por su propia naturaleza se trata de una alternativa de carácter social⁴⁵⁴; en la que ni los demás entes ni mucho menos los demás seres humanos, con los cuales se comparte ese vínculo especial con la comunicación, comparecen como objetos representados, sino, precisamente, como los entes que son, es decir, en su singularidad, y es gracias también al reconocimiento de ese vínculo especial, que la comunicación y la comprensión a nivel social resulta incuestionable, lo que no significa de ninguna manera ni desestimar ni desconocer la diferencia que, junto con la primacía ontológica de la colectividad, es el fundamento de dicha comunicación.

Pensar ontológicamente a la comunicación implica, pues, un reconocimiento tanto ontológico como epistemológico de lo social⁴⁵⁵ que se encuentra en la base de las posibilidades de las ciencias que se ocupan de este ámbito. Sin embargo, dicho reconocimiento es apenas un índice que apunta hacia la necesidad de repensar lo humano con base en esos principios⁴⁵⁶.

⁴⁵³ Principalmente vista desde la teoría de la acción.

⁴⁵⁴ Es decir, en la que se reconoce la primacía ontológica de lo social, frente al solipsismo que supone la moderna metafísica de la subjetividad, pero sin desconocer ni desestimar la realidad de la individualidad, como lo hace la teoría de sistemas.

⁴⁵⁵ Esto es, a lo social como un dato primario que, además de poder ser estudiado, puede ser también contrastado y verificado, aunque, como hemos apuntado, dicho criterio de verificabilidad no sea el clásico isomorfismo de las ciencias basadas en la moderna metafísica de la subjetividad.

⁴⁵⁶ Es decir: la primacía ontológica de lo social; la realidad fenomenológica de lo individual; el carácter fenomenológico de nuestro conocimiento del mundo y el carácter ontológico de nuestra relación con la comunicación, con el espacio y con el tiempo, en tanto que condiciones del ser de lo ente y de su perceptibilidad.

Además de con la ciencia moderna, sobre todo en nuestro último apartado, hemos sido sumamente críticos respecto de la analítica existencial que de lo humano realizó Heidegger, sobre todo por el hecho de haber otorgado al tiempo una primacía ontológica⁴⁵⁷ que no le es propia y que condicionó los resultados ontológicos de dicha analítica. A pesar de cuestionar consistentemente la interpretación subjetiva de lo humano, y con ello la objetivación del mundo como su correlato, y a pesar también de haber reconocido claramente su condición existencial, al limitarse a la consideración ontológica del tiempo, la analítica existencial heideggeriana, lo mismo que la interpretación que de lo humano ofrece la fenomenología de Husserl, no es suficientemente consistente como para servir de base para el desarrollo de las ciencias sociales. No obstante, a partir de lo descubierta al pensar ontológicamente a la comunicación, es posible seguir dicha analítica como guía para desarrollar aquellos puntos que hacen falta para una verdadera reconsideración ontológica de lo humano, que comporta las mayores implicaciones para las ciencias sociales, a saber, repensar la esencia de lo humano con base en las relaciones que éste man-tiene con el espacio y con el tiempo a partir del reconocimiento de la relación que man-tiene con la comunicación⁴⁵⁸ y esto en tanto que condiciones de posibilidad del ser de lo ente y de su perceptibilidad.

Con la mira puesta en el desarrollo de esta analítica, cuya finalidad ya no es la tematización del ser en general, sino la propia tematización del ser humano en cuanto ente mundano y social, proponemos para la indagación de lo concerniente al espacio seguir la fenomenología de Sloterdijk; para lo concerniente a la comunicación al mismo Sloterdijk y las meditaciones de Heidegger en torno al habla y la poesía y, finalmente, para lo concerniente al tiempo, la analítica original de Heidegger revisada bajo la luz de los análisis anteriores.

Como prenda de esta promesa proponemos indicar ahora los puntos fundamentales para la consideración de los extremos de esta analítica en ciernes, nos referimos, por supuesto, a las diferencias esenciales que comportan las concepciones de la llegada al mundo y de la muerte de ambos pensadores.

La llegada al mundo y la muerte que son los dos extremos en los cuales se desenvuelve el ser del ente humano. Para la primera la analítica existencial de Heidegger acuñó un término de profundas implicaciones ontológicas, nos referimos al concepto de "*Geworfenheit*", que se refiere a la condición del ser humano en el mundo como una condición de estar arrojado. Contra esta

⁴⁵⁷ Frente al espacio y la comunicación.

⁴⁵⁸ Dado que el espacio y el tiempo, además de la propia comunicación, se tematizan propiamente en el acaecimiento metacomunicativo.

interpretación, con su fenomenología de lo espacial, Sloterdijk ha demostrado consistentemente que el ente humano, más que ningún otro, para llegar a estar en el mundo necesita ser bienvenido. El ser humano nunca es, está ni permanece arrojado en el mundo, sino que, por su carácter social, la sociedad configura el espacio en y por medio del cual le da la bienvenida a todos y cada uno de los seres humanos que llegan a ser y que persisten en su existencia. Es evidente que los seres humanos somos de tales condiciones que sin esta bienvenida no podríamos ni siquiera llegar a ser y mucho menos persistir en nuestra existencia en el mundo. Venir al mundo es, como señala enfáticamente Sloterdijk, venir al lenguaje, esto significa que este espacio, el espacio de lo social, que es un espacio tanto físico como virtual, se configura con base en sus propiedades comunicativas como una caja de resonancia⁴⁵⁹ que posibilita el ser de cada humano en lo individual y como lo individual que es, pero, sobre todo, el ser de lo social mismo, como condición de posibilidad de eso individual.

El estar arrojado significa estar en relación con los demás entes del mundo, incluidos los demás seres humanos. A esta condición la analítica existencial la llama la cotidianidad (*Alltäglichkeit*). Por su parte, en su consideración de la muerte Heidegger plantea que los seres humanos se hacen conscientes de sus propias posibilidades, aquellas que los distinguen de los demás entes con los cuales se relaciona en la cotidianidad. De acuerdo con dicha analítica la finalidad del ser humano estriba en sus posibilidades de superar, aunque sólo sea momentáneamente, esa condición cotidiana para reconocerse en su diferencia, que está marcada por sus propias posibilidades en el transcurso de la temporalidad, que va desde el momento en que fue arrojado hasta su muerte, que constituye el extremo infranqueable de dichas posibilidades, de su temporalidad y, por tanto, también, de su ser más propio.

Como reconoció el propio Heidegger y con él aquellos que han seguido su interpretación, en su consideración de la muerte dicha analítica comporta el carácter de una proyección, pero lo fundamental de dicha proyección no sólo se encuentra en su interpretación del futuro, sino particularmente en su regresión que determina a esta interpretación.

Sin el contrapeso del espacio y la comunicación el tiempo, interpretado como temporalidad, conlleva necesariamente a un reconocimiento de la individualidad que contradice el de la propia constitución ontológica de lo humano⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Esta es la interpretación fenomenológica que Sloterdijk plantea para las intuiciones ontológicas fundamentales de la teoría de los sistemas, es decir, aquellas que plantean la autorreferencialidad, la autopoiesis y la operatividad cerrada de los sistemas.

⁴⁶⁰ Su ser mundano y social.

Por el contrario, Sloterdijk propone considerar la cuestión de la muerte desde la propia evidencia fenomenológica y no como un asunto existencial, reconociendo con ello que la muerte es también y primordialmente una cuestión social. ¡Qué son los panteones y camposantos sino aquellos lugares donde se muestra el carácter social y espacial del fenómeno de la muerte! ¡Qué las liturgias, los ritos, ceremonias, festejos e historias sino la acústica del espacio donde antes se dio la bienvenida y ahora se prepara la despedida!

Con ayuda de la fenomenología espacial de Sloterdijk esperamos poder reorientar la analítica existencial heideggeriana concentrada en el tiempo y la temporalidad, cuya consecuencia decisionista es una búsqueda consiente de la individualidad que niega su constitución ontológica más propia, hacia un ámbito donde prive el reconocimiento de la primacía ontológica de lo social y la realidad fenomenológica de lo individual como un punto de partida consistente para el desarrollo de las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

De Heidegger

En español

- Heidegger, Martin, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2008.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
 - , *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.
 - , *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2011.
 - , *Aportes a la filosofía*. Acerca del evento, Buenos Aires, Biblos, 2006.
 - , *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005.
 - , *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos Aires, Biblos, 2010.
 - , *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 2002.
 - , *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007.
 - , *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2005.
 - , *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2002.
 - , *La historia del ser*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011.
 - , *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2010.
 - , *Lógica, la pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004.
 - , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002.
 - , *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.
 - , *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007.
 - , *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2007.
 - , *Ontología*, Madrid, Alianza, 2008.
 - , *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid, Alianza, 2008.
 - , *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
 - , *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
 - , *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.
 - , *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, Barcelona, Herder, 2011.
 - , *El concepto de tiempo*, Barcelona, Herder, 2008.
 - , *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Barcelona, Herder, 2011.
 - , *Pensamientos poéticos*, Barcelona, Herder, 2010.
 - , *Camino de campo*, Barcelona, Herder, 2003.
 - , *Seminarios de Zollikon*, México, Herder, 2013.
 - , *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007.
 - , *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, FCE, 2006.
 - , *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 2003.
 - , *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986.
 - , *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005.

- , *La pobreza*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- , *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- , *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 2002.
- , *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- , *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- , *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- , *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009.
- , *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada, Comares, 2008.
- , *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Waldhuter, 2014.
- , *Heráclito*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2012.

Correspondencia

- Heidegger, Martin, *¡Alma mía!*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- y Jaspers, Karl, *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Síntesis, 2003.
- y Bultmann, Rudolf, *Correspondencia (1925-1975)*, Barcelona, Herder, 2011.
- , Müller, M. y Welte, B., *Cartas*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

En alemán

- Heidegger, Martin, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1994.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1975.
- , *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967.
- , *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969.
- , *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1989.
- , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1981.
- , *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1999.
- , *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2000.
- , *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1985.
- , *Vom Wesen der Sprache*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1999.
- , *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1998.
- , *Wegmarken*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1976.
- , *Holzwege*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1977.
- , *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2000.
- , *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1998.
- , *Was heisst denken?*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2002.
- , *Logik*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1976.
- , *Phänomenologische Interpretation von Kants der Reinen Vernunft*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1995.
- , *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1990.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1989.
- , *Parmenides*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1992.

Sobre Heidegger

- Adorno, Theodor, La jerga de la autenticidad, en: *Obra completa 6*, Madrid, Akal, 2005, pp. 395–496.
- Adrián Escudero, Jesús, *El programa filosófico del joven Heidegger*, Barcelona, Herder, en línea disponible en, <http://www.herdereditorial.com/media/1251/programa%20filosofico%20heidegger.pdf>, noviembre 2010.
- , *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.
- Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martín Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Faye, Emmanuel, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Madrid, Akal, 2009.
- Franck, Didier, *Heidegger y el problema del espacio*, México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- Gadamer, Hans-Georg, *Martin Heidegger y el significado de su "hermenéutica de la facticidad" para las ciencias humanas*. en: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 71–80.
- , *Martin Heidegger*, en: *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, pp. 246–260.
- , *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, en: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2005. pp. 331–458.
- , *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.
- Gaos, José, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger y Ortega y Heidegger*, en: *Obras completas X*, México, UNAM, 1999, pp. 79–174 y 175–384.
- Grassi, Ernesto, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- , *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006
- , *Rethoric as Philosophy. The humanist Tradition*, Southern Illinois University Press, 1980.
- Habermas, Jürgen, *Martin Heidegger*, en: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2003, pp. 58–72
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Heidegger. La política del poema*, Madrid, Trotta, 2007.
- Leyte Coello, Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2006.
- Lukács, Georg, *El miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario*, en: *El asalto a la razón*, México Grijalbo, 1976, pp. 397–426.
- Haug, Wolfgang-Fritz, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Hamburgo, Argument, 1996.
- , *Angst/Furcht*, en: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 1*, Hamburgo, Argument, 1994, pp. 279–289.
- Horkheimer, Max, *Historia y Psicología y La función social de la filosofía*. en: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Jameson, Fredric, *Las cuatro máximas de la modernidad*, en: *Una modernidad singular*, Buenos Aires, Gedisa, 2004, pp. 23–86.
- Juanes López, Jorge, *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger. Contra Heidegger*, México, Libros Magenta-Conaculta, 2013.
- Moctezuma Perea, Isaac, *Heidegger y la esencia de la comunicación; aclaraciones al pensar ontológico de la comunicación en Hölderlin y la esencia de la poesía (Tiempo e Historia)*, México, 2012. Tesis presentada en la FCPyS de la UNAM, para la obtención del grado de Maestro en Comunicación.
- , *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, reflexiones en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk*, México, 2009.

Tesis presentada en la FES Acatlán de la UNAM, para la obtención del título de Licenciado en Comunicación.

—, (2008), *Alcances antropológicos del anuncio de “la muerte de Dios” en Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk*, en línea disponible en, <http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesantropologicosdelanuncio.html>, abril 2010.

Petzet, Heinrich, *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*, Buenos Aires, Katz, 2007.

Safransky, Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 2003.

Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2003.

—, Explicitud progresiva y *Air-condition*, en: *Temblores de aire*, Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 79–137.

—, Excurso 4, en: *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 305–312.

—, El negocio de la ira en general, en: *Ira y tiempo*, Madrid, Siruela, 2010, pp. 59–86.

—, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011.

Steiner, George, *Heidegger*, México, FCE, 2005.

Vattimo, Gianni, Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje, en: *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992. pp. 67–104.

—, *Introducción a Heidegger*, México, Gedisa, 1987.

Villegas M., Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, Colegio de México-FCE, 1998.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 1997.

Xolocotzi, Ángel, *Facetas heideggerianas*, México, Los libros de Homero-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

Zimmermann, Hans, *Martin y Fritz Heidegger*, Barcelona, Herder, 2007.

Sobre comunicación

A.A. V.V., *Alter-ego. Reflexiones en torno de la comunicación*, Número 0, Año 1, segunda época, México, enero de 2004.

Amador Bech, Julio, *Comunicación y cultura*, México, UNAM, 2015.

Aranzueque, Gabriel (editor), *Ontología de la distancia*, Madrid, Abada, 2010.

Austin, John, *How to do Things with Words*, Oxford, The Clarendon Press, 1962.

Berlo, David, *El proceso de la comunicación*, Buenos Aires, El ateneo, 1980.

Blake, Reed y Haroldsen, Edwin, *Taxonomía de conceptos de la comunicación*, México, Nuevomar, 1987.

Bourdieu, Pierre, *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1996.

Bryson, Lyman (editor), *The Communication of Ideas*, Nueva York-Londres, Institute for Religious and Social Studies, Harper & Brothers, 1948.

Castilla del Pino, Carlos, *La comunicación*, Barcelona, Península, 1981.

Carpenter, Edmund y McLuhan, Marshall, *El aula sin muros*, Barcelona, Laia, 1981.

CELAM, *Comunicación, misión y desafío*, México, Ediciones paulinas, 1986.

Chomsky, Noam, *Ilusiones necesarias*, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1992.

Curran, James, Gurevitch, Michael et al., *Sociedad y comunicación de masas*, México, FCE, 1981.

Davis, Flora, *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza, 2004.

DeFleur, M. y Ball-Rokeach, S., *Teorías de la comunicación de masas*, México, Paidós, 1990.

De Ipola, Emilio, *Ideología y discurso populista*, México, Plaza y Valdés, 1987.

De Moragas Spa, Miquel, *Teorías de la comunicación*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

- Eco, Umberto, *Kant y el ornitorrinco*, Barcelona, Lumen, 1999.
- , *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1988.
- Fritz-Haug, Wolfgang, *Publicidad y consumo*, México, FCE, 1993.
- García Andrade, Adriana, Comparación de dos teorías mediante el concepto de acción, Luhmann y Giddens: ¿opuestos o complementarios?, en: *Giddens y Luhmann: ¿opuestos o complementarios?*, México, UAM, 2013, pp. 253-406 y pp. 407-439.
- García Jiménez, Leonarda "Ontología comunicológica: fundamentación a partir de las 'filosofías del diálogo'", *Razón y Palabra*, Número 64, año 13, septiembre-octubre de 2008, disponible en línea en: www.razonypalabra.org.mx/N/n64/actual/lgarcia.pdf.
- Giddens, Anthony, El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura, en: *Teoría social hoy*, México, Alianza-Conaculta, 1991, pp. 254-289.
- Goldhaber, Gerald, *Comunicación organizacional*, México, Logos, 1977.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I*, México, Taurus, 2002.
- , *Teoría de la acción comunicativa II*, México, Taurus, 2008,
- , *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 2001.
- , La razón de la esfera pública, en: *¡Ay Europa!*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 129-183.
- , *Historia crítica de la opinión pública*, México, Gustavo Gili, 1986.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, La industria cultural, en: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 165-212.
- Jensen, Klaus, *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and quantitative methodologies*, Nueva York, Routledge, 2002
- Lince Campillo, Rosa, "La internet, ¿comunicación o información", *Estudios políticos. Revista de ciencias políticas y administración pública*, Número 22, Cuarta época, México, septiembre-diciembre de 1999, pp. 75-111.
- Luhmann, Niklas, *La realidad de los medios de masas*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.
- , *Organización y decisión*, Barcelona, UIA-Anthropos, 1997.
- , *Complejidad y modernidad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Mattelart, Armand y Mattelart, Michèle, *Historia de las teorías de la comunicación*, Barcelona, Paidós, 2010.
- , *La comunicación masiva en el proceso de liberación*, Siglo XXI, México, 1976.
- Martín Serrano, Manuel, Piñuel Raigada, José et al., *Teoría de la comunicación*, México, UNAM, 1991.
- McLuhhan, Marshall, *La galaxia de Gutenberg*, Madrid, Aguilar, 1969.
- Moctezuma Perea, Isaac, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida; reflexiones en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk*, México, 2009. Tesis presentada en la FES Acatlán de la UNAM, para la obtención del título de Licenciado en Comunicación.
- , *Heidegger y la esencia de la comunicación; aclaraciones al pensar ontológico de la comunicación en Hölderlin y la esencia de la poesía (Tiempo e Historia)*, México, 2012. Tesis presentada en la FCPyS de la UNAM, para la obtención del grado de Maestro en Comunicación.
- Molina y Vedia, Silvia y García Robles, Jorge (editores), *Escepticismo y comunicación*, México, UNAM, 1994.
- Molina y Vedia, Silvia (coordinadora), *Comunicación y sistemas emergentes*, México, UNAM, 2009.
- Muñoz-Alonso, Alejandro y Rospir, Juan, *Democracia mediática y campañas electorales*, Barcelona, Ariel, 1999.
- Sáiz Sáez, Ángel, *Platón: tres diálogos sobre retórica-comunicación*, México, UNAM, 2003.
- , *El arte-ciencia de la comunicación. La retórica de Aristóteles*, México, UNAM, 2003.
- , *Freire: comunicación y filosofía*, México, UNAM, 2003.

- Schaff, Adam, *Lenguaje y conocimiento*, México, Grijalbo, 1967.
 —, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1982.
 Schiller, Herbert, *El poder informático*, México, Gustavo Gili, 1983.
 —, *Los manipuladores de cerebros*, Barcelona, Gedisa, 1979.
 Shannon, Claude, "A Mathematical Theory of Communication", *The Bell System Technical Journal*, Vol. 27, julio-octubre de 1948, pp 379–423, 623–656, Reeditado en Monograph B-1598, diciembre de 1957.
 Serrano, Rafael, Pérez, Jaime et al., *La organización habitable*, México, Fecha, 2001.
 Sloterdijk, Peter, ¿Dónde estamos, cuando escuchamos música?, en: *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 285–314.
 —, *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, Pre-textos, 2006.
 Taufic, Camilo, *Periodismo y lucha de clases*, Madrid, Akal, 1973.
 Vlăduțescu, Ștefan, "Four Sources of Uncertainty in Communication Ontology", *Journal of Studies in Social Sciences*, Volumen 7, Número 1, 2014, pp. 19–31.
 Watzlawick, Paul, Beavin, Janet et al., *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder, 1985.
 Wiener, Norbert, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, París, Hermann, 1948.
 —, *Cibernética y sociedad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
 Wikin, Yves (selección e introducción), *La nueva comunicación*, Barcelona, Kairós, 1984.

Secundaria

- A.A. V. V., *Habermas y la modernidad*, México, Rei, 1997.
 —, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Colofón, 2008.
 —, *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, Vol. XVII, Número 51, México, diciembre de 1985.
 —, *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, Vol. XXIII, Número 68, México, agosto de 1991.
 —, *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, Vol. XXV, Número 73, México, abril de 1993.
 Adorno, Theodor, *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010.
 —, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004.
 —, *Crítica, cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008.
 —, *Crítica, cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009.
 —, *Miscelánea I*, Madrid, Akal, 2010.
 —, *Dialéctica negativa*, en: *Obra completa 6*, Madrid, Akal, 2005.
 —, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
 Agustín de Hipona, *Las confesiones*, Madrid, BAC, 1955.
 Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 1994.
 Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1982.
 —, *Metafísica* (edición trilingüe), Madrid, Gredos, 2013.
 —, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000.
 —, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2000.
 —, *Poética* (edición trilingüe), Madrid, Gredos, 2010.
 —, *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1998.
 —, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2000.
 —, *Política*, Madrid, Gredos, 2000.

- , *Tratados de lógica I*, Madrid, Gredos, 2008.
- , *Tratados de lógica II*, Madrid, Gredos, 2008.
- Ayer, Alfred (compilador), *El positivismo lógico*, Madrid, FCE, 1978.
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, México, FCE, 2012.
- Bacon, Francis, *Novum organum*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Benítez, Laura y Robles, José Antonio (compiladores), *Filosofía y sistema*, México, UNAM, 1992.
- y Monroy, Zuraya (coordinadores), *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, México, UNAM, 2003.
- Bouerdieu, Pierre, *Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- , *La distinción*, México, Taurus, 2002.
- , *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 2005.
- y Passeron, Jean-Claude, *La reproducción*, México, Fontamara, 2005.
- , *Los herederos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- y Chamboredon, Jean-Claude, *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI, 2003.
- Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1985.
- , *Las ciencias de la cultura*, México, FCE, 1982.
- , *El mito del estado*, México, FCE, 1985.
- , *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 1985.
- , *Filosofía de las formas simbólicas III*, México, FCE, 1998.
- , *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997.
- , *El problema del conocimiento II*, México, FCE, 1993.
- , *El problema del conocimiento III*, México, FCE, 1986.
- Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, México, Conaculta-Sexto piso, 2009.
- , *Gorgias y Parménides*, México, Sexto piso, 2012.
- , *Zenón de Elea*, México, Sexto piso, 2006.
- , *Platón político*, México, Sexto piso, 2011.
- Constante, Alberto, *Los monstruos de la razón*, México, UNAM, 2006.
- Dampier, William, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, Madrid, Tecnos, 1992.
- Descartes, Rene, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- , *Discurso del método*, Madrid, Sarpe, 1984.
- , *Los principios de la filosofía*, Barcelona, RBA, 2002.
- , *Reglas para la dirección del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1996.
- , *Cartas filosóficas*, La Plata, Terramar, 2008.
- , *The World and Other Writings*, Cambridge University Press, 2004.
- De Teresa, José, *Descartes*, México, UAM, 2008.
- Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000.
- , *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1978.
- , *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1978.
- , *De Leibniz a Goethe*, México, FCE, 1978.
- , *Psicología y teoría del conocimiento*, México, FCE, 1951.
- , *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1978.
- , *El mundo histórico*, México, FCE, 1978.
- , *Vida y poesía*, México, FCE, 1978.
- Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Eco, Umberto, *Segundo diario mínimo*, México, Lumen, 1996.
- , *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Grijalbo, 1998.
- Einstein, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad*, Madrid, Sarpe, 1985.

- Elias, Norbert, *Sobre el tiempo*, Madrid, FCE, 1989.
- , *El proceso de civilización*, Madrid, FCE, 1987.
- Fernández, Clemente, *Los filósofos modernos I*, Madrid, BAC, 1976.
- , *Los filósofos del renacimiento*, Madrid, BAC, 1990.
- Feyerabend, Paul, *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Tecnos, 2001.
- , *Los límites de la ciencia*, Barcelona, Paidós-ICE-UAB, 1989.
- Fichte, Johann, *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 2011.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2005.
- , *Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- , *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003.
- Frege, Gottlob, *Escritos filosóficos*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Fromm, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE, 1976.
- , *Marx y su concepto de hombre*, México, FCE, 1994.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE-UNAM-UAQ, 2015.
- Gaos, José, *Obras completas IV*, México, UNAM, 1997.
- , *Obras completas X*, México, UNAM, 1999.
- García Andrade, Adriana, *Giddens y Luhmann: ¿opuestos o complementarios?*, México, UAM, 2013.
- García Gual, Carlos, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2013.
- Garduño Valero, Guillermo y Silva Ruíz, Gilberto (compiladores), *Antología. Teoría sociológica clásica. Max Weber*, México, UNAM, 1998.
- Girola, Lidia y Farfán H., Rafael (compiladores), *Cultura y civilización*, México, UAM, 2003.
- Grassi, Ernesto, *Viajar sin llegar*, Barcelona, Anthropos-UAM, 2008.
- , *Arte y mito*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2001.
- , *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 2000.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- , *¡Ay Europa!*, Madrid, Trotta, 2009.
- , *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2003.
- , *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Haug, Wolfgang-Fritz, *Einführung in marxistisches Philosophieren*, Hamburgo, Argument, 2006.
- , *Lecciones de introducción a la lectura de El capital*, Barcelona, Laertes, 2016.
- Hegel, Georg, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2006.
- , *Filosofía real*, México, FCE, 2008.
- , *Escritos de juventud*, México, FCE, 1984.
- , *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hacette, 1956.
- , *Lógica*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1973.
- Heine, Heinrich, *La escuela romántica*, Madrid, Alianza, 2010.
- , *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza, 2008.
- Heller, Ágnes, *Historia y futuro*, Barcelona, Península, 2000.
- Hernández Castellanos, Donovan, *La crisis en la cabeza*, México, UNAM-Afínita, 2010.
- Hook, Sidney (compilador), *Lenguaje y filosofía*, México, FCE, 1986.
- Horkheimer, Max, *Observaciones sobre la antropología filosófica*, en: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

- , Montaigne y la función del escepticismo, en: *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995.
- , *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007.
- , *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006.
- Hösle, Vittorio, *El tercer mundo como problema filosófico*, Bogotá, CEJA, 2003.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana I*, Barcelona, RBA, 2002.
- , *Tratado de la naturaleza humana II*, Barcelona, RBA, 2002.
- , *Diálogos sobre la religión natural*, Barcelona, RBA, 2002.
- , *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1988.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986.
- , *Las conferencias de París*, México, UNAM, 2009.
- , *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, México, UNAM, 1990.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, UNAM-FCE, 2005.
- Jasso Méndez, Jesús, "Frege y Carnap: dos propuestas logicistas", *Andamios. Revista de investigación social*, Vol. 11, Número 26, México, septiembre-diciembre de 2014, pp. 277–297.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2008.
- , *Crítica de la razón pura* (edición bilingüe), México, FCE-UAM-UNAM, 2011.
- , *Crítica de la razón práctica*, FCE, UAM y UNAM, México, 2005.
- , *Antropología*, Alianza, Madrid, 2004.
- , *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.
- , *La revolución copernicana*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Lledó, Emilio, *Filosofía y lenguaje*, Madrid, Crítica, 2008.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1986.
- Lukács, György, *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007.
- , *El asalto a la razón*, México, Grijalbo, 1983.
- Marcuse, Herbert, *Entre hermenéutica y teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2011.
- , *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Marino López, Antonio, Introducción, en: Aristóteles, *Física*, México, UNAM, 2005, pp. V-LV.
- Miller, David (compilador), *Popper: escritos selectos*, México, FCE, 2006.
- Miró Quesada, Francisco, "La naturaleza del conocimiento matemático", en: *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, Vol. XIX, Número 57, México, diciembre de 1987, pp. 109–136.
- Musto, Marcello (coordinador), *Tras las huellas de un fantasma*, México, Siglo XXI, 2012.
- Pinto, Louis, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, México, Siglo XXI, 2002.
- Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983.
- Popper, Karl, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 2011.
- , *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1980.
- Quine, Willard, *La búsqueda de la verdad*, Barcelona, Crítica, 1992.
- Russell, Bertrand, *El conocimiento humano*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- , *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Altaya, 1993.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Trotta, 2004.
- , *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid, Trotta, 2005.
- , *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981.
- , *Sobre la voluntad de la naturaleza*, Barcelona, Altaya, 1995.
- Schrödinger, Erwin, *La naturaleza y los griegos*, Barcelona, Tusquets, 2006.
- Sexto, Empírico, *Contra los dogmáticos*, Madrid, Gredos, 2013.

Tomasini Bassols, Alejandro, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, México, UNAM, 1986.

Vásquez Rocca, Adolfo, *Peter Sloterdijk; esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Novatores, Valencia, 2008.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (edición bilingüe), Madrid, Alianza, 1973.

—, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999.

Zirión Quijano, Antonio, *La fenomenología en México*, México, UNAM-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Jitanjáfora, 2009.