

SIGNO Y REALIDAD: EL ANÁLISIS HEIDEGGERIANO DEL SIGNO EN *SER Y TIEMPO*

Sign and reality: Heidegger's approach to signs in Being and Time

JUAN VILA

Universidad Nacional de Tres de Febrero (Argentina)

jvila@untref.edu.ar

Resumen

En este trabajo abordaré de manera crítica una lectura muy extendida de la filosofía temprana de Heidegger, según la cual el “significado” (*Bedeutung*) es un fenómeno ontológicamente dependiente de la existencia humana (*Dasein*). Con el fin de revertir esta lectura de implicancias subjetivistas, ofrezco una interpretación del abordaje heideggeriano del “signo” tal como aparece en el §17 de *Ser y Tiempo*. Dicho análisis revelará que (a) que la ubicuidad del fenómeno del signo está fundada en la universalidad de la estructura conocida como “remisión” (*Verweisung*); y (b) el concepto heideggeriano de “remisión” proporciona una comprensión del fenómeno del significado y su relación con el mundo alternativa al sustancialismo.

Palabras clave: Significado; remisión; ontología; mundo.

Abstract

In this paper, I will critically assess a very popular interpretation of Heidegger's early thought, according to which *meaning* (*Bedeutung*) is conceived as ontologically dependent on *human existence* (*Dasein*). To criticize this subjectivist understanding of meaning, I will offer an interpretation of Heidegger's analysis of signs in *Being and Time* (§17). This will reveal two main things: first, that the ubiquity of sign phenomena is founded on the universality of the structure known as *reference* (*Verweisung*); second, that Heidegger's idea of reference offers a *non-substantialist understanding* of meaning and its relation to the world.

Key words: Meaning; reference; ontology; world.

1. EL ABORDAJE FENOMENOLÓGICO DEL “SIGNO”

El debate en torno al problema del significado constituye quizá la marca central del ámbito filosófico alemán de principios del siglo XX. Como varios especialistas han señalado (Crowell, 2001; Gabriel, 2002; Vigo, 2007), la discusión en torno al estatuto del “sentido” (*Sinn*) y el “significado” (*Bedeutung*)—sobre todo en el marco de proposiciones lógicas y científicas—dio origen y forma al desarrollo simultáneo del neokantismo, la filosofía analítica y la fenomenología. En el caso específico de la obra de Heidegger, esta problemática aparece centralmente en los análisis del fenómeno del “mundo” (*Welt*). Pero a pesar de las innumerables interpretaciones que ha generado el problema de la “mundanidad del mundo” (*Weltlichkeit der Welt*) en su obra, las reflexiones acerca del lugar específico que ocupa el tratamiento de los *signos* son escasas.

Recibido: 17 enero 2023

Aceptado: 29 agosto 2023

Una explicación plausible de esto es que la fenomenología tradicionalmente ha centrado su preocupación en torno al problema del sentido (*Sinn*) desplazando a un lugar por completo secundario “la continuidad entre el sentido, por un lado, y los signos y sistemas de significación, por el otro” (Sonneson, 2015, p. 42). En consecuencia, como señala Hope (2014), la fenomenología es rara vez es tomada en cuenta como una tradición capaz de ofrecer una visión *sui generis* del signo, sobre todo si se la compara las dos tradiciones dominantes del siglo pasado, a saber, la semiología y la semiótica (p. 260).

El propio Heidegger reconoce este diagnóstico cuando sostiene que “en la fenomenología una y otra vez se ha sentido de manera especial la urgencia de poner en claro de una vez por todas ese conjunto de fenómenos que por lo general se reúnen bajo el rótulo de «signos», pero la cosa se quedó en intentos” (Heidegger, 2006a, pp. 254-255).¹ Sin embargo, sobre la base de este diagnóstico, Heidegger aborda *in extenso* esta problemática a partir de la década del 20. Ya en los *Prolegomena* de 1925 es posible encontrar un análisis detallado del signo y del significado en relación con el fenómeno del mundo (*Welt*). Dos años después, estas discusiones aparecerán cristalizadas en lo que Gordon (2013) llama “los párrafos más confusos de *Ser y Tiempo*” (p. 228). Se trata, claro está, de los §§14-18, y en especial del §17 en el cual Heidegger desarrolla un análisis fenomenológico del signo y de su relación con el mundo humano.

El principal objetivo de Heidegger en dichos párrafos es criticar cierta tendencia de la filosofía moderna –presente tanto en el neokantismo como en la fenomenología husserliana– a interpretar nuestra experiencia primaria del mundo como una “experiencia de objetos”. La función del análisis fenomenológico del utensilio (*Zeug*) –y de su modo peculiar de ser (*Zuhandenheit*)– es precisamente la de mostrar que en nuestra experiencia “natural” del mundo no nos encontramos con “sustancias” ni “objetos”, sino primero y sobre todo con entidades que *ya* revisten en sí mismas un cierto significado. Heidegger es consciente de que dicha interpretación de la experiencia deriva, en última instancia, de un modelo *sustancialista* que interpreta a los entes del mundo bajo el modelo de la “subsistencia” (*Vorhandenheit*). Según esta “tradición antigua (...) primero está la madera o la piedra” como pura materialidad a la que “después” se le provee “el carácter de signo” (Heidegger, 2006a, p. 261). Sin embargo, dicha interpretación tergiversa el modo en que los seres humanos lidiamos primaria y significativamente con las cosas que nos rodean.

¹ Heidegger reconoce que “algo nos ofrecen las *Logische Untersuchungen* de Husserl”, quien en el segundo tomo de la *Primera Investigación Lógica* trata sobre los signos. Pero el interés de Husserl está puesto en exclusiva en el “contenido objetivo” de las proposiciones lógicas que son, a su juicio, los únicos “signos significativos” (*bedeutsame Zeichen*), de modo que los signos que no pertenecen a esta categoría lógico-lingüística no son más que “meras señales” (*Anzeichen*) sin significado (*bedeutungslos*) (Husserl, 2006, p. 234). Para un estudio comparativo entre ambas posiciones (Flores-Hernández, 2016).

En efecto, la característica más saliente de un útil es que su “utilidad” no puede ser concebida aisladamente, como si se tratase de una “propiedad intrínseca” en una “cosa subsistente” a la que contemplamos desde una distancia teórica. Por el contrario, el útil siempre “remite” a todo un conjunto de factores en los cuales está implicado como el útil que es. Así, por ejemplo, un martillo es lo que es en virtud de “remitir” o “referir” a otras cosas: clavos, maderas, un taller, etc. En nuestra relación inmediata con el martillo, éste reviste ya siempre una significación concreta, y dicho significado no es el producto de una interpretación que imprimimos ulteriormente sobre la mera cosa subsistente.

En este contexto es que Heidegger emplea el ejemplo de un útil ubicuo en el mundo humano: el signo. Un signo es simplemente una cosa que indica otras, o para decirlo en el lenguaje técnico de *Ser y Tiempo*, es un utensilio (*Zeug*) que sirve para señalar (*zeigen*). En nuestro desenvolvimiento cotidiano nos comportamos *conducidos* por lo que los signos significan: una flecha que indica la dirección que debo tomar con mi automóvil tiene la función de indicar hacia dónde debo girar. Cuando comprendo este signo, no “percibo un significado”, sino que simplemente giro a la derecha. Aprender un signo, por lo tanto, no significa “percibir una cosa” o producir “una interpretación” sobre un “objeto” de la experiencia, sino simplemente “dejarse guiar por sus instrucciones” (Heidegger, 2006a, p. 258). De allí que un signo, cuando está actuando como tal, no se muestra como una “pura presencia” sino que proporciona “una orientación dentro del mundo circundante” (SZ, 79).

En primera instancia, el ejemplo de los signos contribuye a iluminar el argumento principal de Heidegger según el cual “la interpretación no arroja cierto “significado” sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor” (SZ, 150) sino que el útil, en tanto que ya tiene en sí mismo un carácter referencial, es capaz de significar algo para nosotros; es tan sólo esta referencialidad la que “queda expuesta por medio de la interpretación” (SZ, 150). De modo que dicha referencialidad está presupuesta en el empleo de un signo: es su condición de posibilidad. Por supuesto que sobre la base de esta estructura referencial es posible articular *lingüísticamente* un significado concreto. Pero “no es que los sonidos adquieran significación, sino al revés: las significaciones vienen a expresarse en sonidos” (Heidegger, 2006a, p. 264). De modo que la significación lingüística es posible sobre la base de una estructura referencial pre-lingüística y originaria que Heidegger denomina “remisión” (*Verweisung*).

La “remisión” designa una estructura propia de todo utensilio que nos sale al encuentro en la experiencia inmediata. Su “estar remitido” (*Verwiesenheit*) significa que el útil se encuentra esencialmente referido a una multiplicidad de otras “cosas”. Decir algo tan simple como que “allí hay un martillo” supone situarlo dentro de una “totalidad remisional” (*Verweisungsganzheit*) dentro del cual su utilidad tiene un sentido concreto, un “para-qué” (*das Wozu*). El plexo (*Zusammenhang*) de remisiones

dentro del cual se sitúa el útil constituye la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) del mismo, en la medida en que éste “tiene un lugar” en el mundo (*Welt*) y podemos comprenderlo en virtud de ese lugar que ocupa. En última instancia, dicha totalidad remisional tiene un anclaje en el “mor-por-de” (*Worumwillen*) propio de la existencia humana (*Dasein*) es decir, en el conjunto de posibilidades abiertas en su existencia.

2. LA INTERPRETACIÓN “PROYECTIVA” DEL SIGNIFICADO EN *SER Y TIEMPO*

El lenguaje empleado en estos análisis –y en el resto de *Ser y Tiempo*– ha dado lugar a una interpretación muy extendida según la cual la significatividad del mundo debe ser pensada en términos de una “proyección” de la estructura del *Dasein* sobre el mundo. Dicho de otra manera, el carácter significativo de un ente es el producto de una proyección de las estructuras existenciales del *Dasein* sobre el mundo, y no una cualidad misma de los entes en cuestión. Para Malpas (2006) aquí radica “el problema” fundamental de *Ser y Tiempo*:

El énfasis en el “significado” y la “proyección” amenazan con volver problemática la relación entre *Dasein* y mundo. Mientras que la estructura del mundo –al menos tal como aparece en la Parte 1, División 1 de *Ser y Tiempo*– esté determinada por la estructura del “por-mor-de” o del “para-qué” de la utilidad, y como tal parezca depender en última instancia de un conjunto de preocupaciones e intereses humanos, entonces el mundo aparecerá como una “proyección” de la existencia misma del *Dasein* (p. 156).

Por su parte, Sheenan (2015) reconoce la misma problemática en relación con el lenguaje técnico empleado por Heidegger en 1927:

El abordaje trascendental empleado por Heidegger [en *Ser y Tiempo*], junto con el lenguaje de una ex-istencia que “proyecta” un horizonte, en efecto genera el riesgo de ser malentendido como si la existencia abriese el claro y fundara el significado mediante un acto existencial (pp. 206-207).

Según esta interpretación –que podríamos llamar “proyectiva”– la significatividad es el resultado de la *proyección* de las acciones, intereses o interpretaciones humanas sobre las “cosas” que, en tanto meras-cosas sustanciales, carecen de una significatividad intrínseca. Esto parece especialmente visible en el caso de los signos, cuyo significado parece estar siempre fundado en el uso que hacemos de los mismos.

De hecho, en uno de los pocos artículos castellanos destinados al análisis del signo en *Ser y Tiempo*, Fernández Agis (2016), influido por la lectura de Hermann Rapaport, ejemplifica esta interpretación:

El significado adquiere su cualidad a través de la acción del *Dasein*. No es algo intrínseco al conjunto de los entes ni que pueda derivarse de ellos como una

emanación necesaria. El significado es un producto más de la facticidad del *Dasein*, que no sólo hace cosas sino que también las hace significar, que también las instituye como símbolos o cosas en la medida en que las lleva a formar parte de su mundo (p. 324).

Otro ejemplo notable es el de la filósofa española Cristina Lafont. En su ya clásico estudio sobre Heidegger y la filosofía del lenguaje, Lafont sostiene que la tesis —que ella atribuye a Heidegger— de que el mundo está articulado mediante nexos de *significación* conlleva a sostener un “idealismo lingüístico” (2002, p. 185). Si “lo que constituye a los objetos de la experiencia” no es, como creía Kant, una operación trascendental de síntesis, sino “una pluralidad de estructuraciones lingüísticas del mundo resultantes de un proceso contingente e histórico de proyección de significado para interpretar el mundo” (ibíd., p. 187) entonces, concluye Lafont, lo que un ente *sea* dependerá de las articulaciones lingüísticas propias de un lenguaje fáctico e instituido que se proyecta sobre el mundo.

Distanciándose de la lectura lingüística de Lafont, Okrent (2002) ofrece una interpretación “pragmática”, en la que el mundo no está estructurado como un “sistema de signos”, sino como un conjunto de “relaciones funcionales” (p. 201). Sin embargo, la idea de que el mundo está estructurado según “relaciones funcionales” sólo puede significar que la significatividad está dada en última instancia por una proyección de las actividades y desempeños prácticos del *Dasein*, lo cual equivale a una reformulación de la misma interpretación proyectiva del significado.

A una conclusión similar a la de Okrent arriba Gordon (2013), quien lee la doctrina heideggeriana del signo como una crítica al idealismo. Por “idealismo”, él entiende la doctrina de que “la inteligibilidad del mundo depende de nuestras facultades cognitivas” (p. 224), una posición que, según él, está representada en la escuela neokantiana. Según Gordon, Heidegger utiliza el ejemplo de los signos como un “caso límite” para refutar la ontología del idealismo. El signo es un tipo de fenómeno al que fácilmente atribuimos un carácter interpretativo: una cosa “es signo” de otra en virtud de una interpretación que nosotros atribuimos a las cosas (p. 229). En su lectura, el argumento de Heidegger es que, *incluso* en este caso no estamos autorizados a defender esta idea: el signo es un útil (*Zeug*) y como tal, no es objeto de nuestra interpretación sino un artefacto empleado en nuestras prácticas cotidianas. Pero al hacer esto, Hope opina que Heidegger simplemente está reemplazando un “idealismo de la mente” por un “idealismo de las prácticas humanas” (p. 235).

Como puede verse, el enfoque fenomenológico-trascendental que orienta el desarrollo de la analítica del *Dasein* está atravesado por una tensión fundamental. Por un lado, el significado no debe ser pensado como una “entidad en sí” cuya aprehensión legitimaría nuestras adscripciones de sentido a las cosas. Correlativamente, los signos y los sistemas de signos —que son el vehículo del

significado— no adquieren su sentido por medio de una interpretación que un sujeto imprime sobre un objeto sino que ya se encuentran operativas en el mundo. Los procesos interpretativos permiten “iluminar” estas referencias, pero no las construyen. Por otro lado, el conjunto de conexiones referenciales (*Zusammenhang*) que, en última instancia, constituyen la significatividad —el rasgo ontológico definitorio de esa “totalidad” que llamamos “mundo” (*Welt*) y en donde las cosas “tienen lugar”— no deja de estar referido constantemente a la existencia humana (*Dasein*) y al conjunto de proyectos que, en el curso de su vida, orientan su actividad.

De allí la buena reputación de la que goza la interpretación proyectiva del significado —contra la cual nos advierten Malpas y Sheenan— puesto que ésta permite aliviar de algún modo la tensión. Dicho en una palabra, esta interpretación propone que los “signos” no son el producto de un proceso intelectual de adscripción de sentido, sino que son simplemente artefactos que el hombre emplea para orientarse cotidianamente en el mundo. Por lo tanto, el significado no es una cosa que esté “allí” en la naturaleza, sino que es el producto de este “encuentro” entre la naturaleza (sin significados) y el mundo humano (significativo). De modo que, en última instancia, el carácter ontológico de todo útil (*Zuhandenheit*) es el producto de la proyección humana sobre las cosas que, cuando son abstraídas de estos intereses “subjetivos”, se revelan como “puras cosas subsistentes” (*Vorhanden*).²

Dentro de este universo interpretativo —donde el “significado” es una proyección humana sobre la naturaleza— el abordaje heideggeriano del signo no cumple ningún rol más que el de ejemplificar la dinámica propia de todo útil, es decir, el modo en que nos orientamos cotidianamente por medio de conexiones referenciales. Pero como bien advierte Carman (1991), si aceptamos demasiado rápido la tesis de que los signos son tratados tan sólo como “una clase de útil” con una función indicativa, no podremos ver la peculiar significación *ontológica* que tienen los signos para Heidegger. La clasificación de los signos como útiles “es sólo la mitad de la historia” contada en el §17 de *Ser y Tiempo* (p. 164). La otra mitad, como veremos a continuación, consiste en mostrar que el fundamento *ontológico* del signo ilumina la estructura ontológica de la realidad.

² La interpretación más difundida toma el par *Vorhandenheit-Zuhandenheit* como una distinción de *modos de acceso* a los entes (Guignon, 1983; Richardson, 1986; Dreyfus, 1991; Buchanan, 2008; Rouse, 2005). Según esta interpretación “tanto la *subsistencia* como la *disponibilidad* refieren a una y la misma entidad” (Buchanan, 2008, p. 61) y la diferencia radica tan sólo en el modo en que *nosotros nos vinculamos* con el ente en cuestión. Una lectura alternativa es la que trata la diferencia entre la subsistencia y la disponibilidad como una distinción *metafísica* entre dos clases de entidades, posición defendida por McDaniel (2012). Según él, “la *disponibilidad* y la *subsistencia* son dos tipos diferentes de Ser asociados a dos conjuntos disjuntos de entidades” (p. 22). McDaniel toma la distinción como “una tesis acerca de la dependencia metafísica” entre dos clases de cosas, siendo la *sustancia* más fundamental: “las entidades naturales tienen intra-mundanidad sólo de manera contingente, sólo porque hay *Daseins* cuyas actividades son parcialmente constitutivas del Mundo” (2012, p. 8). Puesto el problema en estos términos McDaniel preserva la concepción proyectiva del significado.

Mi intención en lo que sigue es criticar esta interpretación proyectiva, y para hacerlo tomaré como punto de partida el análisis heideggeriano del “signo” presente en el mencionado párrafo. Como veremos en seguida, la pregunta que ocupa a Heidegger en este párrafo no es “¿qué es un signo?” sino “¿qué tipo de ente puede ser un signo?”. La respuesta, como veremos, es que esta es una posibilidad de *todo* ente, por lo cual la pregunta se vuelve ontológica: la posibilidad de ser-signo está fundada en la *estructura relacional* de las cosas del mundo. De modo que la centralidad del fenómeno del signo radica en su carácter “ontológicamente fractal”, es decir: el modo de ser de estos entes peculiares –los signos– reflejan en modo eminente el fenómeno de la *significatividad* presente en toda entidad del mundo, la cual a su vez está fundada en la estructura relacional de todo ente.

3. SIGNO, RELACIÓN Y REMISIÓN

El §17 de *Ser y Tiempo*, titulado *Remisión y Signo (Verweisung und Zeichen)* es sin duda uno los pasajes más extraños de todo el libro (Gordon, 2013: p. 228). La principal razón de esta perplejidad tiene que ver con el hecho de que no es muy claro qué rol argumentativo juega el análisis fenomenológico de los signos en la estructura general de *Ser y Tiempo*.

No obstante, Heidegger sí dice dos cosas explícitas en relación con este párrafo. En primer lugar, la sección tiene como objetivo “comprender más a fondo el fenómeno de la remisión misma” con la cual había sido caracterizado el ser del útil, y para ello es fundamental distinguir conceptualmente la “remisión” (*Verweisung*) de la “relación” (*Beziehung*) y del “signo” (*Zeichen*). En segundo lugar, el recurso a los signos tiene como justificación el hecho de que su estructura, a diferencia de la de otros útiles, sirve como “hilo conductor ontológico para una caracterización de *todo ente en general*” (ibíd., mi énfasis). A pesar de ser una *clase* de útil, el signo mantiene “una relación privilegiada” con el fenómeno de la significatividad (SZ, 79) y de allí su importancia para establecer la estructura de cualquier ente mundano.

No obstante, la relevancia ontológica del signo no debe llevarnos a pensar que se trata de un “fundamento ontológico”.³ De hecho, ya en los *Prolegomena* de 1925 Heidegger nos advierte contra el uso del concepto de “signo” como un concepto fundamental, ya que esto no hace más que tergiversar un correcto análisis del fenómeno del significado:

³ Tal es la conclusión a la que arriba Hope, por ejemplo, al afirmar que “el signo es la condición de todo útil” (2014, p. 266). En tanto que el signo es empleado para “señalar” o “indicar” (*zeigen*), y en tanto que ésta es la esencia de la remisión, afirma Hope, “las cosas pueden referir *porque* pueden indicar” (ibíd.). Pero la circunstancia es exactamente la opuesta: las cosas pueden convertirse en signos (en una *clase* de útil cuya función, cuyo “para-qué” es “señalar”) sólo porque están ya siempre remitidos. Todo signo *significa*, pero “la significación no es jamás signo” (Heidegger, 2006a, p. 256).

El alcance universal de tales fenómenos como el signo y el símbolo invita a que fácilmente se los emplee como hilo conductor de una interpretación del todo de lo ente, del mundo en su totalidad. (...) La universal empleabilidad de dichos hilos conductores puramente formales (...) suele hacer olvidar fácilmente la cuestión de la originariedad o no originariedad de la interpretación así lograda (Heidegger, 2006a, p. 254-255).

De manera que, si bien es posible tomar al signo como un hilo conductor ontológico, no debemos creer, por ello, que hemos arribado a un *fundamento* ontológico. En efecto, el problema que detecta Heidegger relación con el concepto de “signo” es que éste no es un concepto básico sino *derivado*. Precisamente, el rol que ocupa el concepto de “remisión” (*Verweisung*) es el de proveer una noción *más básica y menos formal* que la de “signo” en el abordaje del significado. Para delimitar este concepto y evitar una mala interpretación es que Heidegger ofrece una serie de proposiciones en el §17 de *Ser y Tiempo*:

1. Toda remisión es relación, pero no toda relación es remisión.
2. Toda señalización es remisión, pero no toda remisión es señalización.
3. Toda señalización es relación, pero no toda relación es señalización.

Con esta serie de tesis Heidegger proporciona una delimitación esquemática del concepto de remisión. La “relación” (*Beziehung*) es “el rasgo formal más general” mientras que la señalización (*Zeigung*) es una “remisión óptica” (Heidegger, 2006a, p. 256), es decir, un caso concreto de remisión. De manera que, desde un punto de vista lógico, diríamos que hay una diferencia de *extensión* en los tres conceptos:

Relación (*Beziehung*) > Remisión (*Verweisung*) > Signo (*Zeichen*).

Pero estas diferencias no son equivalentes. La remisión, por un lado, es *condición de posibilidad* de todo signo (*Zeichen*)—de allí la verdad de 2. La “relación”, por otro lado, aunque engloba a las remisiones y a los signos, es un concepto que “no funciona como un «género» para distintas «especies» de remisión” (SZ, 77). Por su naturaleza lógico-formal, el concepto de “relación” (*Beziehung*) comporta una variedad virtualmente infinita de entidades y dominios. Entre dos (o más) entes cualesquiera siempre es posible establecer una relación mediante la determinación formal de un predicado lógico: aRy . Es en virtud de esta formalidad que justamente la noción de “relación” ha sido y sigue siendo una poderosa herramienta conceptual, pues permite una definición precisa y extensional para cualquier relación, con independencia del dominio al que ésta pertenezca.

Estaríamos tentados, por tanto, a definir el significado en términos de una relación formal: “ x *significa* y ”. Pero dicha formalidad es un arma de doble filo: al ser un producto de la formalización de referencias concretas (remisiones) que se dan en los

entes reales, la idea de “relación” aparece *fundada* en la remisión, y no a la inversa. Por eso su carácter formal no es útil a la hora de elucidar la significatividad: “la aprehensión de las relaciones puras en cuanto tales es la más elevada y a la vez la más vacía de las maneras de objetivación de entes” ya que “no supone un seguimiento primario de las remisiones ni de la toma de signos” (Heidegger, 2006, p. 267).

El concepto de “relación” no es el producto de una *generalización* del concepto de “remisión” sino *de la abstracción* de las remisiones concretas que constituyen al ente en su existencia. De manera que esta noción formal no nos puede auxiliar a la hora de comprender lo que sea una remisión. Aunque siempre es posible interpretar formalmente las remisiones como un sistema de relaciones, “tales formalizaciones nivelan los fenómenos hasta tal punto que éstos pierden su contenido fenoménico propio” (SZ, 88). Y es que el significado que tenga un ente sólo puede ser comprendido, como vimos, en el *vínculo significativo efectivo* que seamos capaces de entablar con éste –por ejemplo al seguir la dirección de la flecha. Y esto no implica otra cosa que conducirnos según sus remisiones, *remitirnos* a él. Al formalizar estas remisiones nos estamos “desentendiendo” del ente, y estamos abstrayendo al mismo del conjunto de conexiones que lo constituyen como el ente que es. En rigor, cuando formalizamos la *remisión* como una *relación*, estamos abstrayendo el significado mismo, de manera que el proyecto de elucidar el fenómeno del significado mediante este procedimiento fracasa antes de comenzar. Por esta razón las remisiones “se oponen, por su contenido fenoménico mismo, a toda funcionalización matemática” (ibíd.).

Pero hay un problema más profundo de orden ontológico. Podemos decir, con Hope (2014), que el análisis heideggeriano de los signos en el §17 de *Ser y Tiempo* tiene una función ilustrativa: busca mostrar cómo incluso una mirada pretendidamente “inmediata” de los signos de la experiencia cotidiana ya está condicionada por una *ontología sustancialista*. Y es que al concebir la significación en los términos formales de una “relación” entre “cosas”, *ya se ha decidido de antemano* que las cosas “en sí mismas” son algo “subsistente” al conjunto de sus relaciones.

Dicha ontología sustancialista no es, para Heidegger, el producto de la aplicación de una “teoría” sobre la experiencia, sino que “esta manera de pensar desde hace tiempo corriente se anticipa a toda experiencia inmediata del ente” (Heidegger, 2006b, p. 50), de modo que incluso el más minucioso análisis fenomenológico de la experiencia está expuesto a caer presa de esta antigua metafísica sustancialista. Podríamos ilustrar dicho proceso en una serie de pasos:

- a. Ante la pregunta por el significado, se buscan “signos” en la experiencia.
- b. Se toma al signo (por ejemplo, una flecha) como una “cosa” *subsistente*.
- c. Se le atribuye la capacidad de *significar* algo: es una “cosa” que “señala” otra.
- d. Se generaliza y formaliza la relación de “significar algo” como xSy .
- e. Se postula una “operación interpretativa” como fundamento de esta relación.

La interpretación usual del significado como una “relación”, y por ende del signo como una “cosa” que “tiene la propiedad” de “significar” otra, es en el fondo una consecuencia de este modelo sustancialista, y el objetivo principal de Heidegger en estos párrafos es revertir dicha interpretación redirigiendo la mirada sobre los signos, para evitar caer en los clásicos atolladeros de esta concepción, en particular al atribuir un origen “subjetivo” a la relación de significar. Carman (1999) ilustra bien este punto:

Los signos no funcionan autónomamente, no constituyen indicaciones y referencias significativas por sí solos. No es que tienen significado por ser una clase extraña de cosas en el mundo que de alguna forma misteriosa logran señalar a otras cosas. Esto sería tomar al signo como un mero objeto (...) lo cual engendra incontables problemas entre los filósofos que intentan elucidar este poder misterioso del signo en términos puramente formales, conductuales o intencionales. Un signo (...) no es nada extraño. Más bien, es una cosa del mundo que ya es significativa en primer lugar (...). La significatividad de los signos apunta al fenómeno de la significatividad en general, la cual no es una adición subjetiva o una propiedad aislada impuesta de algún modo al mundo con la ayuda de un signo (p. 164).

Uno podría objetar a esta lectura que se está negando de manera frontal el carácter socialmente instituido de todo signo. ¿No es el caso que un signo señala otra cosa justamente *en virtud* de nuestra institución del signo como tal? ¿No es acaso una obviedad que los signos se instituyen?

Sin embargo Heidegger señala que la expresión “instituir un signo” es ambigua, pues tiene al menos dos significados. Un primer sentido de “institución” –quizá el más corriente– es cuando hablamos la “producción de la cosa-signo” (Heidegger, 2006a, p. 258). Por ejemplo, cuando diseñamos un logotipo o construimos un estandarte, estamos “creando” un signo y asignándole un significado evidentemente convencional mediante el acuerdo intersubjetivo.

Pero también decimos que alguien instituye un signo cuando “toma algo por signo” (ibíd.). Este “tomar por” signo “manifiesta un sentido aún más originario” de la significatividad (SZ, 80). Cuando tomamos algo por signo no estamos “creando” un signo sino simplemente alumbrando un “nexo de ser” (Heidegger, 2006a, p. 259) que ya se encontraba allí en el mundo. Este “nexo de ser” es lo que Heidegger intenta capturar mediante el concepto de “remisión”.

Es significativo que el ejemplo empleado (tanto en los *Prolegomena* como en *Ser y Tiempo*) sea un fenómeno de la naturaleza como el “viento sur”. El viento es un fenómeno físico que sin embargo oficia como un “signo” de la lluvia. El punto crucial es que la suposición de que el viento sur es “primero” un ente “puramente físico” sin significado, que “luego” deviene un signo de algo gracias a la operación interpretativa de uno o varios sujetos, es fenomenológicamente ilegítima: “interpretando el signo en

cuanto mera concepción o construcción subjetiva se pierde el sentido verdadero del tomar por signo”. El fenómeno del tomar-por-signo nos muestra, según Heidegger, que el nexa significativo es algo *real*, y no algo impuesto.

Heidegger reconoce que esta descripción no es suficiente para silenciar las objeciones de una concepción proyectiva: en rigor, se dirá, el viento sur es *algo* independiente de la institución del signo en cualquiera de los dos sentidos del término. Ya sea que se lo instituya como un signo de algo, o que se lo tome por signo de otra cosa, el “ser signo” del viento parece siempre suponer la operación subjetiva que adscribe a la “cosa misma” un significado preciso, una señalización específica. De ser así, el significado sería en efecto algo que instituyen los seres humanos en el mundo natural en virtud de sus operaciones interpretativas. En este punto Heidegger detiene su argumentación: “queda en pie la pregunta –admite– acerca del modo *como* está descubierto el ente en este previo comparecer” (SZ, 81).

De manera que Heidegger deja abierta la posibilidad de que el ente no deba ser pensado como una “cosa subsistente” *incluso previamente a “ser tomado” por signo*. Cancelar la presuposición de una subsistencia implicaría en forma directa que los entes mundanos no son “algo previo” al conjunto referencial, sino que están *ontológicamente constituidos* por estas relaciones concretas, esto es, sus remisiones. Sobre la base de un *modelo relacional* como este, es posible interpretar al ente (por ej.: el viento sur) de un modo tal que éste tenga a la “significatividad” como un modo de ser propio, y no como una “relación externa” instituida por los seres humanos. Dicho de otro modo, no basta con pensar la referencialidad como el modo en que originalmente *tratamos* con los entes sino que necesitamos pensar en la referencialidad como el modo en que los entes mismos *son* en virtud de su constitución ontológica, con independencia de su relación con los seres humanos.

Según esto, la remisión designa un *vínculo concreto* que una “cosa” guarda con el entorno. Podríamos decir que “remisión” es de hecho un concepto *eco-lógico*, debido a que éste busca indicar el conjunto de nexos concretos que configuran a todo ente en tanto que se desempeña en una región específica del mundo. Dichos nexos son *reales* en un sentido ontológicamente robusto: constituyen en rigor *la realidad efectiva* del ente, son “nexos de ser” que hacen a los entes *ser lo que son*. Y es gracias a esta constitución ontológica que los seres humanos podemos relacionarnos significativamente con los mismos, y no a la inversa.

Una lectura como esta permite arrojar una nueva luz sobre la “prioridad ontológica” de los signos. En efecto, al generalizar el análisis del útil-signo (*Zeug*) y su modo de ser referencial a *la totalidad de los entes* (sean útiles o no), Heidegger está defendiendo la necesidad de *reformular la idea general de “cosa”* a la luz del análisis ontológico del útil-signo. Para ver esto consideremos un ejemplo.

Un signo, como vimos, es un útil (*Zeug*) cuya “función” o “para-qué” (*das Wozu*) consiste en señalar (*zeigen*). En este sentido, podemos decir que un martillo también es un útil que difiere del signo en su “para-qué”: el martillo es para martillar. Pero ahora cabe preguntar: ¿en qué consiste *la utilidad* de cada útil? Diremos que la utilidad del martillo está fundada sobre todo en el hecho de que es, en virtud de su constitución física, “apropiado” para martillar: su cabeza de acero es dura, su mango es ligero, su tamaño es manipulable, etc. Es decir que en tanto que cumple con ciertas condiciones objetivas de uso, el martillo realiza su finalidad en la acción de martillar.

Ahora bien, ¿en qué consiste la peculiar utilidad del útil-signo? Podríamos decir que la singularidad del útil-signo reside en la universalidad de su estructura: la única “cualidad” que se pone en juego como condición para “tomar por signo” a un ente es precisamente *su referencialidad*, algo que no sólo caracteriza a todo útil sino *a todo ente del mundo*. Por esta razón el signo puede officiar como “hilo conductor” de una interpretación ontológica del ente.

Quienes toman al signo como un concepto básico afirman que “todo es signo”, pero esta es una proposición abstracta que no dice nada, o más bien dice otra cosa: que todo *puede ser* un signo. Uno no puede convertir cualquier cosa en un martillo, pero un martillo puede, *como cualquier otra cosa*, convertirse en un signo. Y por esta razón el signo es el útil más ubicuo y al mismo tiempo el más vacuo: su única condición es el *estar remitido*. La “orientación” que nos da toda remisión significativa es, en definitiva, la razón por la cual los signos pueden “iluminar la estructura de la mundanidad” (SZ, 82).

La “ubicuidad” del signo no se debe al hecho de haber instituido en forma deliberada una enorme cantidad de signos en el mundo, sino al simple hecho de que el mundo, en tanto “totalidad remisional” (*Verweisungsganzheit*), ofrece siempre la posibilidad de “tomar por” signo a cualquier ente. Un signo ordinario es una suerte de “entidad fractal”, porque que su estructura singular (su “concreción óptica”) revela la estructura global (ontológica) que caracteriza a *todo ente* en tanto que mundano: la remisionalidad, que no es otra cosa que la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*).⁴

⁴ Uno podría objetar a esta interpretación que no *cualquier cosa* puede ser un signo, debido a que los signos, para funcionar como tales, deben además ser “llamativos”. De hecho, Heidegger expresa que los signos funcionan en base a su peculiar “llamatividad” (*Aufälligkeit*) la cual contrasta con la esencial no-llamatividad del entorno (SZ, 81). Pero esta llamatividad no es una *pre-condición* para tomar algo por signo, sino una *condición esencial* de aquello que *ha sido ya* tomado por signo. Un útil averiado, por ejemplo, no es un signo a pesar de ser esencialmente llamativo (SZ, 74) mientras que el “viento sur” no es llamativo sino para quien lo ha tomado como signo de la lluvia. Carman (1999), por ejemplo, califica erróneamente a la llamatividad como una pre-condición del signo, y por esto concluye que “a diferencia de cualquier otro útil, los signos son siempre esencialmente llamativos” (p. 162). Esto conduce a una tesis que él mismo atribuye a Heidegger y que considera implausible: que un útil tan ordinario como una flecha o un nudo pueda “revelar la estructura del mundo” (p. 165). Por esta razón, Carman considera razonable moderar esta “función reveladora” en los signos ordinarios, y atribuir esta misma función a útiles “más relevantes” como una obra de arte (ibíd.).

4. CONCLUSIÓN

Ciertamente, el enfoque analítico-existencial elegido en *Ser y Tiempo* se limita a realizar el descubrimiento fenomenológico del útil en relación *con la experiencia*, y por lo tanto con relación al mundo humano. Pero dicho enfoque es “tan sólo el punto de partida de la problemática ontológica y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo” (SZ, 436-437). Queda la pregunta por el “concepto de «cosa»” con el cual opera la “ontología antigua” y que condiciona nuestra interpretación de todo ente del mundo: “¿Por qué se «concibe» el ser “primeramente” a partir de lo que está-ahí (*Vorhandensein*) y no a partir de lo a la mano (*Zuhandensein*), que está mucho más cerca? ¿Por qué esta cosificación se vuelve una y otra vez dominante?” pregunta Heidegger en las líneas finales de *Ser y Tiempo* (SZ, 436-437)⁵.

La lección de fondo es que, si no se pone entre paréntesis la presuposición ontológica de la prioridad de la sustancia respecto de sus vínculos referenciales – atribuyendo dicha referencialidad al trato humano, ya sea teórico o práctico– entonces no podremos evitar la interpretación proyectiva de la significación contra la cual nos advertían Malpas y Sheenan, y contra la cual el propio Heidegger está discutiendo. Mientras se siga pensando al ente bajo el modelo de la subsistencia, la “referencialidad” del útil será siempre interpretada como el producto de la proyección de intereses humanos sobre la realidad, ya sea que se la entienda como una distinción entre modos de acceso o una distinción entre clases de cosas. Dichas interpretaciones no sólo preservan la prioridad ontológica de la subsistencia –abonando a una interpretación proyectiva– sino que pierden de vista la radicalidad del concepto de *Verweisung*, que no designa un “modo de acceso” ni un “tipo” de ente, sino *un modelo ontológico* para pensar al ente en general.⁶ Justamente lo que está en juego es la posibilidad de *universalizar* este carácter para todo ente mundano, de modo que ninguna “cosa” esté eximida de esta remisionalidad como su carácter más propio y constitutivo.

Si uno persiste en poner la cuestión en términos de una ontología sustancialista, llegaría a la conclusión de que Heidegger está tomando “los artefactos humanos” como un modelo fundamental de “cosa”, ignorando las otras modalidades (como los cuerpos

⁵ Es a través de la radicalización metafísica de la ontología que Heidegger buscará contrarrestar, en años posteriores, esta asimetría entre *Dasein* y *Mundo*, y para ello es crucial someter la noción de “cosa” a una revisión fundamental –tarea que deja pendiente en 1927. Como señala Crowell (2001), este itinerario persiste incluso hasta la década del 50 en donde, “revirtiendo el orden de *Ser y Tiempo* –donde la “cosa” es vista como un modo derivado del útil y éste a su vez es relativizado a los proyectos del *Dasein* en el mundo” Heidegger comienza a pensar de un modo en que “la cosa misma es la que ‘reúne’ y organiza un mundo” (pp. 220-221).

⁶ Esta posibilidad es atisbada por Harman (2015), quien argumentó que “el análisis heideggeriano del útil no debe ser leído como una descripción limitada a la actividad productiva o técnica de los seres humanos”, sino como “una metafísica de la realidad” (p. 45). Sin embargo, su apego al sustancialismo lo lleva a interpretar la distinción *Zuhandenheit-Vorhandenheit* como una dualidad universal entre “objeto” y “relación”. De allí que, en su opinión, Heidegger ofrece una “teoría renovada de la sustancia”.

físicos) y otorgándoles a éstos un estatuto secundario respecto de los primeros, lo cual es absurdo.⁷ Pero no es “la relación de fundamentación” entre unos y otros lo que está en juego (como parece creer McDaniel) sino mostrar que la idea de una “cosa” dada bajo la forma de una determinación sustancial es, por definición, el producto de (i) la distinción entre la “cosa” y sus “propiedades y relaciones”, (ii) la consecuente interpretación las remisiones como “relaciones” y (iii) la “abstracción” de la cosa de sus remisiones entendidas como relaciones.

De modo que *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* no designan dos dominios de entidades, el primero compuesto por artefactos humanos y símbolos instituidos culturalmente, y el segundo compuesto de entidades “naturales” como árboles, piedras y el viento sur. En la lectura que defiendo, las cosas naturales *también* deben ser concebidas bajo la forma de la *disponibilidad*, no en el sentido antropológico de ser medios para un fin, sino en un sentido *fuertemente ontológico*: las cosas *son* el conjunto de sus vínculos concretos con su ambiente, en donde se desenvuelven mundanamente. Los seres humanos somos una posibilidad más en este complejo relacional, y no el fundamento del mismo.

La remisión, por tanto, es una modalidad ontológica que debe universalizarse y officiar de “hilo conductor del ente en general”. La radicalidad de la contraposición heideggeriana entre subsistencia y disponibilidad no reside en haber “descubierto” una esfera pre-teórica en la cual los seres humanos nos movemos cotidianamente, sino más bien en el hecho, más profundo, de haber contrapuesto *dos modelos mutuamente incompatibles de “ente”*: por un lado un modelo fundado en la idea de la “subsistencia”, y por el otro un modelo *relacional* que apunta a la constitución ontológica de los entes basada en la remisionalidad. Dicho modelo alternativo es la única posibilidad viable, considera Heidegger, para un abordaje correcto del fenómeno del significado.

OBRAS CITADAS

- Bengoa Ruíz de Azua, Javier (1994). La distinción ‘Ser a la mano’ / ‘Ser a la vista’ en *Ser y Tiempo* de Heidegger. *RCatT XIX*, O Facultat de Teologia de Catalunya, pp. 195-205
- Buchanan, Brett (2008). *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Suny Press
- Carman, Taylor (1991). The Conspicuousness of Signs in *Being and Time*. *Journal of*

⁷ Esta parece ser la opinión de Bengoa Ruíz de Azua (1994) y Fernández (2011) quienes, influenciados por la crítica de E. Tugendhat, sostienen que Heidegger invierte ilegítimamente la relación de fundamentación entre el “ser del útil” y el “ser sensible” de la cosa (ver Bengoa Ruíz de Azua, p. 201).

- the British Society for Phenomenology*, Vol. 22, No. 3: 158-169
- Crowell, Steven Galt (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Northwestern University Press
- Dreyfus, Hubert (1991). *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press
- Faulconer, James E. (1983). Heidegger, Semiotics, and Genesis. *Semiotics*: 423-434
- Fernández Agis, Domingo (2016). El signo y el significar. Una reflexión a partir de ser y tiempo. *Bajo Palabra*, (12): 319–326. <https://doi.org/10.15366/bp2016.12.026>
- Fernández Beites, Pilar (2011). Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del ‘ser a la mano’. *Pensamiento*, Vol. 67, No. 252: 241-264
- Flores-Hernández, Luis (2016). Elementos para una semiótica husserliana. *Acta fenomenológica latinoamericana*, V. Círculo Latinoamericano de Fenomenología: 237-246
- Gabriel, Gottfried (2002). Frege, Lotze, and the continental roots of early analytic philosophy. *From Frege to Wittgenstein*, Reck, E. (ed.). Oxford University Press, pp. 39-51
- Gordon, Peter E. (2013). The Empire of Signs: Heidegger's critique of Idealism in *Being and Time*. En *The Cambridge Companion to Heidegger* (Ed. C. Guignon), Cambridge University Press
- Guignon, Charles (1983). *Heidegger and the Problem of Knowledge*. En Hackett Publishing.
- Harman, Graham (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y Conferencias*. Caja Negra Editora.
- (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court.
- Heidegger, Martin (2006), *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera. Trotta [SZ].
- (2006a). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza.
- (2006b). *Arte y Poesía*. FCE.
- Hope, Jonathan (2014). The sign in Heidegger's *Sein un Zeit*. *Semiotica* 202: 259-272.
- Lafont, Cristina (2000). *Heidegger, Language, and World-disclosure*, trans. Graham Harman. Cambridge University Press
- (2002). Précis of Heidegger, Language, and World-disclosure. *Inquiry* N° 45: 85-190.
- Malpas, Jeff (2006). *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. MIT Press.
- McDaniel, Kris (2013). “Heidegger's Metaphysics of Material Beings”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 87, Issue 2, September: 332-357.
- Okrent, Mark (2002). Equipment, World and Language. *Inquiry* N° 45: 195-204.
- Richardson, John (1986). *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*. Oxford University Press.
- Rouse, Joseph (2005). Heidegger on Science and Naturalism, *Division I Faculty Publications*, Paper 36. URL: <http://wescholar.wesleyan.edu/div1facpubs/36>

- Sheenan, Thomas (2015). *Making Sense of Heidegger*, Rowman & Littlefield.
- Sonneson, Göran (2015). Phenomenology meets Semiotics: Two Not So Very Strange Bedfellows at the End of their Cinderella Sleep, *Método. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 3, Nº1: 41-62.
- Vigo, Alejandro (2007). Juicio, contenido judicativo y verdad según Lotze. La Geltungslogik y su influencia sobre la teoría del juicio en la tradición antipsicologista de la filosofía de la lógica alemana. *Revista Internacional de Filosofía*, Campinas, v. 30, Nº 1: 65-99.