

Dasein, formas de vida y juegos de lenguaje

Martha Cecilia Betancur. Universidad de Caldas

A pesar de importantes diferencias, entre Heidegger y Wittgenstein hay profundas semejanzas. En este escrito se va a tratar de mostrar que si se aprovechan de manera suficiente esas semejanzas, se puede avanzar en la comprensión de problemas complejos relacionados con la vida social y cultural de hombre, sin la necesidad de recurrir a entes metafísicos como el alma o el espíritu, pero sin tener que desconocer la índole espiritual y cultural de la vida que vivimos. Para ello, se ha organizado el texto en tres secciones: en la primera, se van a presentar las relaciones entre los dos filósofos, que pueden servir de base para un estudio del hombre y que pueden sintetizarse en la relación entre formas de vida—juegos de lenguaje, con el *Dasein* y algunos de sus existenciarios. En la segunda, se analiza un juego de lenguaje, en un acto de habla, siguiendo las condiciones de los actos promisorios de Searle; el acto de habla de “tomar una iniciativa”. En el tercero se trata la forma como se pueden aplicar las propuestas de Heidegger y Wittgenstein a ese acto de habla. Para desarrollar este punto se acude, además, a los aportes de Ricoeur al estudio de ese tipo de enunciados. El valor de ese acto de habla es que demuestra el papel activo, de agente con intenciones, conciente de su rol en el mundo y capaz de cambiar el rumbo de los acontecimientos que asume el hombre en la formulación de esos enunciados.

1. Entre Heidegger y Wittgenstein

Las filosofías de Heidegger y Wittgenstein tienen mayores semejanzas de las que los partidarios de sus filosofías aceptan. Esas relaciones se pueden considerar en los siguientes aspectos: Si Heidegger planteó a la filosofía la necesidad de volcar de nuevo el estudio hacia la ontología y, en ella, al estudio del ser cotidiano, del *Dasein* como “ser en el mundo”, Wittgenstein planteó la necesidad de volver el estudio desde la filosofía de la ciencia y desde el lenguaje lógico hacia el lenguaje cotidiano u ordinario. En Wittgenstein se pasa de la privilegiar el lenguaje de la ciencia que se convierte en un juego de lenguaje entre otros, a privilegiar el lenguaje ordinario que se constituye en la base y en el lenguaje más originario a través del cual se constituyen todos los demás, incluyendo el de la ciencia y la lógica. Tanto en Wittgenstein como en Heidegger hay una crítica al modelo ontológico y lógico de la filosofía tradicional. Ambos pensadores coinciden en la necesidad de hacer una crítica al modelo substancialista que sirve de base a toda la filosofía occidental. La relación establecida por Wittgenstein entre juegos de lenguaje y “formas de vida” está emparentada con, y se puede apoyar en, la conexión entre el *Dasein* y sus existenciarios. El habla es una actividad entre otras, se da siempre en medio de otras actividades que le sirven de base. Comprender un juego de lenguaje específico o “el habla” en medio de su actividad es comprender los aspectos

de la vida humana ligados con ella, que no son otros que la vida material, social y cultural en que vive el hombre. Consideremos brevemente esas relaciones entre los pensadores.

Heidegger y Wittgenstein plantearon la necesidad de hacer una crítica radical a la ontología tradicional, de abordar de una manera completamente nueva los problemas de la filosofía de modo que se superen las categorías y los conceptos de dicha ontología y, por tanto de hacer una crítica radical al modelo de la lógica clásica. Como bien lo señaló Apel, “los análisis ejemplares de “juegos lingüísticos” que presentan los apuntes de las lecciones de 1933-35 (los llamados *Blue and Brown Books*) y las *Philosophische Untersuchungen*, publicadas póstumamente en 1953, contienen –al menos de una manera implícita– una teoría no sólo de la constitución del objeto, sino también primariamente de la “liberación” preobjetiva del mundo desde la comprensión previa del ser que se da en el lenguaje cotidiano entretelado con la praxis vital”¹. Efectivamente, si Heidegger lleva a cabo una hermenéutica del ser cotidiano en el mundo, del *Dasein*, Wittgenstein realiza el análisis de los juegos lingüísticos cotidianos de ese ser ahí. Se puede afirmar que ambos pensadores están interesados en realizar la superación crítico-lingüística de la ontología y la lógica del lenguaje que van de Aristóteles a Russell y al 1º. Wittgenstein.

En las secciones 1 a 50 de *Las Investigaciones* Wittgenstein adelanta una crítica al modelo de lenguaje que denomina “nominalista”, en el que se supone que la función del lenguaje es nombrar o designar objetos. “Los nominalistas –escribe– cometen el error de que interpretan todas las palabras como nombres, o sea, no describen realmente su empleo, sino que, por así decir, tan sólo dan una indicación postiza de lo que sería una descripción tal”². El nominalismo, del que participan tanto el clásicamente llamado nominalismo, como el realismo y el idealismo, consiste en partir de que el significado de las palabras es un objeto, bien sea físico o mental, concreto o abstracto, exterior o psíquico. Una palabra es significativa en cuanto designa o representa un objeto. En este modelo, el problema del significado ha sido pensado “de acuerdo con el esquema de representación propio de la “denominación” de una cosa presente mediante un nombre”³. Esta es la concepción del lenguaje implícita en la disputa de los universales, pues se extiende el modelo del nombre a los adjetivos y a las demás palabras del lenguaje. El significado de las palabras está determinado por un “algo” que designan, bien sea mental, abstracto o físico. La distinción entre categoremáticos y sincategoremáticos parte de esta concepción del lenguaje.

La crítica de Wittgenstein se lleva a cabo mediante la discusión de la teoría ostensiva de Agustín. Para el filósofo de Viena, éste no es el único ni el principal uso del lenguaje, no siquiera es el más importante. La esencia del lenguaje no consiste en dar nombres a los objetos. Ese concepto filosófico del significado –afirma Wittgenstein– reside en una imagen primitiva del modo del modo y la manera en que funciona el lenguaje. Pero también puede decirse que es la imagen de un lenguaje más primitivo que el nuestro”⁴. Para Wittgenstein esa es una concepción primitiva y reduccionista del

¹ K. O. Apel. *La transformación de la filosofía*. T. 1. Madrid: Taurus, 1985. p. 243.

² L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988. & 383.

³ K. O. Apel. *La transformación de la filosofía*. p. 343.

⁴ L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. & 2.

lenguaje. En la vida cotidiana la función del lenguaje no se limita a dar nombres a las cosas, las funciones del lenguaje son mucho más complejas y más variadas; con el lenguaje realizamos muchas otras actividades. El lenguaje está ligado a la vida y a la acción humana, y el significado de las palabras está dado por su uso en medio de la praxis vital.

Esta concepción de Wittgenstein que tanto desarrollo ha permitido a la filosofía y a las ciencias sociales, permite señalar tres cosas: Primero, la conexión entre un juego de lenguaje y una forma de vida, segundo, el carácter social y público del lenguaje, y, tercero, que en la práctica cotidiana del lenguaje hay una precomprensión ordinaria del mundo. Para demostrar que el lenguaje tiene múltiples usos en la vida del hombre, Wittgenstein utiliza la metáfora de los juegos de lenguaje. Del mismo modo que hay muy diversos y variados juegos, hay diversos usos o juegos de lenguaje; como el juego, el lenguaje es una actividad, guiada por reglas. Entre los diversos juegos, no hay una esencia común, sino parecidos de familia o semejanzas. Y las reglas constituyen y regulan el lenguaje del mismo modo que en los juegos. Pero un juego de lenguaje se da inmerso en una forma de vida; el lenguaje no se da como una actividad más separada de otras, sino en medio de otras actividades, como de enseñar, echar chistes, plantear una hipótesis científica, conversar con los amigos, hacer una ponencia para un foro, etc. De ahí que para comprender el significado de un enunciado hay que atender al contexto, al lenguaje verbal y no verbal ligado con la acción. Lo significativo del lenguaje está conectado a la acción. El fundamento del significado es la praxis vital. Son las actividades lingüísticas y no lingüísticas las que dan significado al lenguaje. De ahí que el fundamento del lenguaje no es racional sino que está ahí, es la vida, es la forma de vida que le sirve de base, de fondo dentro del cual se da la acción. Pero la forma de vida es lo que se ha de aceptar sin más, es lo incuestionable⁵. “Si el sentido se funda en las formas de vida, y éstas son incuestionables, —afirma el profesor Arregui— es el origen mismo del sentido lo que resulta incuestionable”⁶.

Esta idea está ligada con la posición defendida por Wittgenstein de que en el uso del lenguaje está dado su carácter de social, intersubjetivo y público. En la crítica al lenguaje privado sostiene que los usos están regulados por reglas y que éstas de ninguna manera pueden ser subjetivas o privadas. De allí su pregunta “¿es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo un hombre, sólo una vez en la vida?” Es evidente que para que se dé la característica de las lenguas de seguir reglas, se da por sentado, su carácter de social y público. La misma crítica se hace en relación con las expresiones de dolor. Wittgenstein afirma que es posible entender expresiones de dolor, comprendemos la expresión del dolor de otro, gracias a que el lenguaje es social y público. Es en un mundo social e intersubjetivo donde esas expresiones adquieren pleno significado. Si no existieran expresiones lingüísticas vigentes socialmente para expresar el dolor, ni siquiera podríamos identificar y reconocer nuestro propio dolor.

⁵⁵ Cfr. L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. “Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retruece. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así es como actúo’”. & 217. “Lo que debe ser aceptado, la dado, es —se podría decir— las formas de vida”.

⁶ J. V. Arregui. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: EUNSA, 1984.

Finalmente, para Wittgenstein, si el lenguaje se da inmerso en una praxis social hay una precomprensión ordinaria del mundo. Con el lenguaje que aprendemos de manera natural, en medio de la vida social, nos acercamos a la vida social y cultural con todo el bagaje cultural que ello implica. Aprender una lengua es mucho más que aprender a hablarla, pues es adquirir una cultura, la comprensión que ella tiene del mundo, valores morales, reglas de conducta, etc. La comprensión del mundo está articulada lingüísticamente porque “toda comprensión y descripción se dan ya en un juego de lenguaje y una forma de vida”⁷.

En Heidegger se encuentran problemas y propuestas muy semejantes. Si Wittgenstein parte del lenguaje cotidiano u ordinario, Heidegger quiere partir de la vida real. Precisamente, critica a Husserl porque su conocimiento trascendental pierde la posibilidad de describir la vida. La “vida” de Husserl es la de un yo puro trascendental, pero no es la vida real, que es vivida en el mundo y es histórica. Por ello la investigación fenomenológica para Heidegger debe ser de la vida con su facticidad y su historicidad. Por ello lo que propone es una fenomenología hermenéutica que aspire a comprender la vida real. Una fenomenología que comprenda la vida en ella misma, en su situación y evitando cualquier intento de cosificación u objetivación. Heidegger está convencido de la “necesidad de una renovación de la ontología para que sea capaz de dar razón de la vida”⁸.

En *Ser y Tiempo* ya no habla de “la vida” sino de “*existenz*”, “existencia. El hombre es “existencia” porque su ser consiste no en ser un mero hecho o “estar ahí” como las demás realidades intramundanas, sino en “existir”, en “poder ser”. El ser humano es *Dasein*, existencia, porque se ocupa y se preocupa por su propio ser y el del demás entes, el de las cosas que lo rodean. Como dice Heidegger, “al hombre le va su propio ser”. El hombre es existencia porque se comprende a sí mismo y a los entes que lo rodean. El hombre es “ser en el mundo”, habita el mundo; tiene una relación vital estrecha con el mundo; no de la misma manera en que el agua está en el vaso, sino preocupándose por él, ordenándolo, cuidándolo e, incluso, descuidándolo. El hombre tiene una precomprensión ontológica del mundo y de sí mismo como ser en el mundo. El mundo es un existenciarío perteneciente al *DASEIN*; no es el mundo que la ciencia nos infunde, considerado como objeto de conocimiento, sino el mundo cotidiano, de nuestra vida diaria; no es la substancia extensa cartesiana; ni el mundo abordado de manera exacta y calculada. El mundo en cuanto substancia extensa cartesiana, en cuanto objeto de conocimiento es la concepción ontológica substancialista que tanto para Wittgenstein como para Heidegger debe ser superada, si queremos acercarnos al mundo y comprenderlo de otra manera, ontología que ha ocultado e impedido otra forma de comprender el mundo, y en la cual las cosas son simple presencia, objetos o sustancias para un sujeto que conoce. En esta concepción se reducen tanto la concepción del sujeto como la del objeto. El mundo se define como “realidad” y se conciben los entes como conjuntos de cosas que simplemente están ahí, como objetos del conocer. Y la

⁷ J. V. Arregui. *Investigaciones filosóficas*. p. 143.

⁸ M. Olasagasti. *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente, 1967. p. 18.

determinación fundamental del ser sería la substancialidad. Por esta razón el estudio del ser estaba extraviado⁹.

En oposición a la concepción ontológica substancialista de la filosofía occidental, Heidegger considera que las cosas son los entes que rodean al hombre, son “útiles” “a la mano”, son manejables que ocupan un espacio en relación con el *Dasein*. Las cosas están en un “sitio” determinado por la dirección a que apunta el “para” a que pertenecen. Los útiles ocupan un sitio en una dirección trazada por un horizonte, por tanto ocupan un campo, un paraje, hacen parte de un entorno. El *Dasein* es un ser “espacial”, que ubica las cosas en el espacio, de acuerdo con un horizonte trazado. El hombre abre parajes, acerca y aleja las cosas; da orientación a las cosas y reconoce un entorno. En este espacio las cosas adquieren una significatividad. Las cosas forman un conjunto en medio del cual son útiles, cumplen funciones y adquieren significado.

El ser del *Dasein* se logra comprender existiendo, en su existencia, la cual nos aclara que el ser es “con otros” En las cosas está siempre presente el trabajo y la existencia de los otros. El *Dasein* es *Mitsein*. Con igual originariedad que el sujeto humano es ser en el mundo, es ser con otros. No es que sea primero un si mismo, un ser personal, sino que originariamente es ser con otros¹⁰. Esta idea de Heidegger señala, igual que en Wittgenstein, el carácter social e intersubjetivo de la vida humana. Ese “ser en el mundo” que es “ser con” tiene dos modos originarios de “ser en el mundo”: “el encontrarse” y el comprender”. “el comprender” es un existenciario, es una relación vital con las cosas, previa al conocimiento. El hombre comprende las cosas como mesas, como libros, como sillas, como auditorio, etc. Y al comprender va ligado el proyectar. En el comprender las cosas aplicamos nuestro poder ser. En el trato con las cosas el hombre “comprende las cosas como” y las vincula a sus posibilidades y a sus proyectos. Pero además las “ve como” sin necesidad de darle a la interpretación forma de proposición. El comprender es previo al conocer de la ciencia, es originario, comprendemos cotidianamente las cosas que nos rodean. La proposición es posterior, es indicación, predicación y comunicación. Al afirmar que la proposición es posterior a la comprensión está Heidegger, como Wittgenstein, haciendo una crítica al modelo lógico de la ciencia como único modelo de conocimiento y como el modelo privilegiado. Porque la proposición aunque se deriva del comprender salta del nivel pragmático al teórico y toma las cosas en cuanto simples presentes.

La comprensión es articulada y tiene significado; la comprensión se articula en el habla. El habla forma parte de la estructura del ser en el mundo. La forma del habla es mundana; se da en medio del mundo y se refiere a las cosas del mundo. El habla supone hablar y oír. Es escuchar al otro para asentir o para negar. El lenguaje es en el habla¹¹; el lenguaje es la morada del ser, lo que significa que el hombre vive en medio del lenguaje, en un mundo lingüístico, estructurado lingüísticamente. Comprendemos a los cosas y a los otros a través de la significatividad que le da el lenguaje. Y de nuevo, critica Heidegger a la filosofía tradicional por haber desatendido el habla y fijado el sentido del logos en la proposición. Para Heidegger, es necesario liberar la gramática

⁹ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Bogotá: F. C. E.. 2000. p. 65-75.

¹⁰ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 136-7.

¹¹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 182-3.

de la servidumbre de la lógica y fundarla en la estructura ontológica existencial del habla. La semejanza con Wittgenstein es evidente, cuando pasa de defender un lenguaje lógico como paradigma del lenguaje a proponer al lenguaje ordinario como base y fundamento de todo otro lenguaje.

En la búsqueda de la totalidad del hombre o de su integralidad, Heidegger encuentra un nuevo existencial del *Dasein*; se trata de la temporalidad. El hombre no es un ser fragmentario, destrozado en partes o categorías, sino un ser integrado. La unidad de las dimensiones del hombre las encuentra en la temporalidad. El sentido del ser humano como preocupación es la temporalidad. Si el *Dasein* es un poder ser, hay una inconclusión del hombre mientras vive, por tanto no está totalizado. La unidad de las dimensiones del poder ser está en la posibilidad de la muerte, porque esta es la posibilidad más peculiar del hombre; es la posibilidad insuperable, la esencial, aquella de la que no ha escapatoria. Más allá de ella no es posible ninguna otra cosa. El hombre es un ser mortal y por serlo es proyecto y es “poder ser”. Por la muerte es posible pensar el “porvenir”. El reconocimiento de la muerte es la aceptación de que ninguna de las demás posibilidades es definitiva, las cuales se asumen como un proceso abierto. Al “anticipar” su propia muerte el *Dasein* vive como proyecto y tiene una historia, es decir “un desenvolvimiento unitario más allá de la fragmentación y la dispersión”¹². La anticipación de la muerte permite hablar de una historia coherente y unificada, la historia de una vida. La anticipación de la muerte se vincula con la temporalidad, porque hace posible hablar de un “porvenir”.

Si el sentido último del ser humano como preocupación es la temporalidad¹³, otro existencial del *Dasein* es la temporalidad. El hombre es preocupación porque es un ser temporal, opera con el mundo, se relaciona con él en una relación temporal. Esto es, el hombre temporaliza. El hombre es decisión anticipadora, en cuanto proyecta un porvenir; pero dicho porvenir envuelve un pasado para apropiárselo. El estado de decisión se presenta en el contexto de un ser humano que se presenta junto a otros. En el tiempo yace la primera unidad de la precomprensión. El anticiparse se funda en el futuro, pero recupera un pasado y se lleva a cabo en un presente en compañía de otros. Sin embargo, la temporalidad no es sólo la unidad de la decisión de anticipación, ni la tendencia del hombre a temporalizar las cosas del mundo. Además de la temporalidad, Heidegger encuentra otros dos niveles en la forma como el hombre opera con el tiempo: la historicidad y la intratemporalidad. La historicidad es el lapso entre la vida y la muerte, la prolongación y la cohesión de la vida en ese transcurrir. La intratemporalidad es el tiempo de la cotidianidad, consiste en que el hombre se preocupa por el tiempo y cuenta con él. Se preocupa por el mañana, por el ahora, por lo que sucedió ayer, etc.

En este sintético recorrido por los existenciales del *Dasein* hallados por Heidegger y que nos interesa destacar, podemos señalar, entonces, que el sujeto humano considerado de modo originario en su quehacer cotidiano es un “ser en el mundo”, que “comprende”, que se preocupa de las cosas y de sí mismo, que habita el mundo de manera espacial, que temporaliza y que habla. “el habla” es el medio o el vehículo a

¹² G. Vattimo. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 1986. p. 50.

¹³ Cfr. M Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 355-8.

través del cual vive, comprende, temporaliza, se preocupa y ordena espacialmente. En este punto tiene plena cabida la propuesta de Wittgenstein. El habla es un existencialista ligado a las formas de vida del hombre, de modo que tiene pleno sentido decir que un juego de lenguaje permite comprender una forma de vida; los juegos de lenguaje, o el habla como diría Heidegger, están entremezclados o entrecruzados con las formas de vida humana. Es una actividad entrelazada con otras actividades. El habla encarna la precomprensión ordinaria que tiene el hombre del mundo y a través de ella se estructura y se organiza.

Si esto es así, es posible aplicar las teorías de Wittgenstein y de Heidegger a una forma de vida humana ligada con un juego de lenguaje, para lograr una más profunda comprensión del hombre. Para mostrar la validez de esta propuesta, se van a aprovechar los estudios realizados por Searle al acto de habla y algunas ideas que desarrolló Ricoeur sobre una clase de acciones sociales del hombre que tienen gran incidencia en el desarrollo de la historia social; se trata de “la iniciativa”, como acción del presente, que involucra tanto el obrar como el padecer en los seres humanos. La iniciativa en cuanto decisión del presente de realizar una acción futura en la que están involucrados grupos sociales, y que se enuncian en declaraciones públicas de la forma “vamos a ir por los violentos”, “vamos a firmar la paz con las autodefensas”, etc. “La iniciativa” es una de las formas de expresar la decisión de anticipación de que hablaba Heidegger y da cuenta del mundo ético social y cultural en el que vive el hombre, y de la responsabilidad ética y política que se dan por supuestas en las acciones humanas.

2. “El acto de tomar la iniciativa”

La iniciativa se expresa de manera más fehaciente mediante los verbos “comenzar” e “iniciar” que significan “empezar a dar un curso nuevo a las cosas, a partir de una iniciativa que anuncia un seguimiento y obra una duración. Comenzar es empezar para continuar: Una obra debe seguirse”¹⁴. “La iniciativa” o “tomar la iniciativa” es una acción realizada por los hombres en muchos y muy variados momentos de la vida. Se trata de tomar la decisión de hacer algo, de cambiar el orden de las cosas o intervenir en los acontecimientos del mundo. Se puede expresar mediante enunciados de la forma *voy a estudiar inglés, me voy a España a hacer un doctorado, voy a renunciar al trabajo*. No obstante, estos enunciados, si solo son pensados y no son expresados ante un público con el cual sintamos un compromiso ético y político, no exigen ser llevados a cabo en la práctica o ser efectuados realmente. Por esta razón, con el fin de analizar los diversos rasgos éticos, políticos y antropológicos que llevan implícitos, se van a circunscribir esos actos de “tomar la iniciativa” a los individuos que por su rango social y político tienen el compromiso de llevarlos a cabo y efectuarlos. Se trata de individuos o instituciones que, en un momento dado, tienen el poder y la capacidad de cambiar el rumbo de los acontecimientos de modo que su acción influye en la vida particular y social de los otros hombres. Así, A. Hitler tomó la iniciativa de “exterminar a los judíos”, y actuó de acuerdo con ella. Gandhi tomó la iniciativa de luchar contra la colonización y

¹⁴ P. Ricoeur. *Temps et Recit*. Tome III. *Le temps raconté*. París: Éditions du Seuil, 1985. p. 417.

defender la paz”. Un coronel del ejército toma la iniciativa de “acabar con el amotinamiento a través de las armas”, etc. “Sharon tomó la iniciativa de mandar a construir el muro para separar a los Palestinos de los Israelitas” y aplica todas las medidas necesarias para conservar y llevar la iniciativa hasta las últimas consecuencias.

En el acto de habla de “tomar la iniciativa”, se cumplen, aunque con variaciones importantes, las condiciones del acto de habla de prometer, estudiadas por Searle. Para aplicar los rasgos de un acto de habla compromisorio al acto de habla de “tomar la iniciativa” se va seguir el siguiente ejemplo, muy en boga en nuestros días, en boca de mandatarios de países con gran poder en el mundo. Bush y Blair han dicho: “*vamos a combatir el terrorismo*”. Y para sacar adelante esa iniciativa, días después el presidente norteamericano ha sentenciado “*vamos a atacar a Irak*”. Esta declaración de la iniciativa se efectúa de manera pública lo cual le da el carácter de acto obligatorio. Apliquemos las 9 condiciones del acto de habla de la promesa a la declaración de la iniciativa “*Vamos a atacar a Irak*”, y analicemos la manera en que se cumplen.

1. Se dan las condiciones normales de *input* y *output*, aunque en circunstancias especiales. Se presentan las condiciones normales de comunicación para la comprensión del enunciado, pero, además, éste se transmite en varios países, dada la magnitud de la declaración. El hablante es una persona con gran poder, es una figura pública de la política internacional; el oyente no es un individuo sino una colectividad, que pueden ser los habitantes de uno o varios países y de buena parte del mundo. Y el mensaje es traducido a varios idiomas.

2. Al emitir el enunciado se expresa la proposición de que se va a realizar tal acción. El hablante, figura pública, se compromete ante el público con la realización de la acción.

3. La declaración se compromete con una acción que se va a realizar en el futuro; No se dice “*vamos a invadir a Irak*” si ya fue invadido.

4. Se formula en 1°. Persona del plural, con lo cual se da a entender que no es una iniciativa completamente privada sino originada en la confrontación y discusión colectiva, y que busca el beneficio de la mayoría, por lo que buena parte de la población acepta su realización. La estadística y las encuestas confirman esta suposición. No sería adecuado socialmente, que Bush hubiera afirmado “*voy a invadir Irak*” y tampoco Uribe se atreve a afirmar “*Voy a firmar la paz con las autodefensas*”. Que la declaración se haga públicamente compromete fuertemente al hablante con lo declarado. Es decir, el carácter colectivo del oyente y el carácter social y público del medio de comunicación determina buena parte de la obligación de cumplir lo declarado.

5. No es obvio para los oyentes que el hablante figura pública (F.P.) realizará tal acción. Se supone que no hay claridad sobre si se realizará o no. Generalmente está antecedida de comentarios y especulaciones públicas sobre la posibilidad o no de llevarse a cabo. Por ello, la afirmación pública de que lo hará es una sentencia de la acción.

6. El hablante F.P. tiene la intención de realizar la acción (A). Al declarar el enunciado se obliga a hacer A. Un presidente norteamericano no puede declarar que va a invadir a Irak si no piensa hacerlo porque perdería credibilidad ante el mundo. En el análisis de Searle sobre la promesa, el pensador añade una nueva condición que señala

muy someramente, pero que tiene gran importancia en la declaración de una iniciativa. Searle afirma que “la proposición de que el hablante tiene la intención de llevarlo a cabo entraña que él piensa que le resulta posible hacerlo (o abstenerse de hacerlo)”¹⁵. En la declaración de una iniciativa esta condición es importante porque supone que quien la declara tiene la capacidad y la autoridad para llevarlo a cabo; tiene el rango social que se lo permite, de lo contrario carecería de valor. Se cumplen las condiciones de circunstancias de que el hablante puede tomar la decisión y llevar a cabo la acción. De lo contrario, el hablante no haría tal declaración.

7. Una vez que el hablante ha efectuado la declaración, tiene la obligación de llevar cabo la acción.

8. El hablante F. P. intenta que el oyente colectivo se está comprometiendo a hacer A. Bush al hacer pública la declaración pretende preparar a la opinión pública sobre su iniciativa. Cuando influye negativamente en los pacientes de la acción, busca enterarlos públicamente de su decisión. El hablante tiene la intención de lograr un efecto en los oyentes entre quienes cabe considerar a quienes recibirán el daño de ella. Las reglas significativas del lenguaje, en este caso sintácticas, semánticas y pragmáticas, sirven de vehículos para transmitir las intenciones del hablante. El hecho de que el hablante sea una figura política pública investida de poder y de autoridad para realizar la acción incide de manera importante en el efecto y el valor de la declaración.

9. El enunciado se emite sincera y correctamente si y solo si se cumplen las condiciones anteriores¹⁶.

3. Vida social y cultural del hombre

Si se enriquece el análisis de Searle con las sugerencias de Wittgenstein y Heidegger, se puede avanzar en la comprensión del hombre y de la vida social y cultural en que vive. El estudio de este acto de habla propio de un juego de lenguaje, vinculado a una forma de vida, la vida política del hombre, en la cual individuos determinados cumplen roles específicos que influyen y, en ocasiones, cambian el rumbo de los acontecimientos y llegan hasta a determinar el futuro de grupos sociales enteros, ha de dar pautas para avanzar en el conocimiento y la comprensión del hombre. El estudio del acto de habla permite conocer que la declaración de una iniciativa de parte de una figura pública es realizada por un individuo-persona— agente capaz de realizar acciones intencionales movido por intereses, sentimientos y razones. Una persona que se sabe capaz y en la posibilidad de llevar a cabo efectivamente la acción. La persona agente que realiza esa acción no es un compuesto de dos sustancias, es un cuerpo humano único, distinto a otros, integrado por órganos que funcionan sistemáticamente, pero que lleva tanto una vida física, natural como una compleja vida síquica, social y cultural. No es una entidad metafísica, es un individuo de carne y hueso que realiza las más complejas acciones en las que se involucran diversas facultades. Es un cuerpo que

¹⁵ J. Searle. *Actos de habla*. Madrid: Cátedra, 1980. p. 68.

¹⁶ J. Searle. *Actos de habla*. p. 69.

“desafía la dicotomía de lo físico y lo psíquico, de lo interior cósmico y la interioridad reflexiva”¹⁷.

La acción de tomar una iniciativa involucra las más diversas facultades en el hombre, que se presentan entrecruzadas, pero que es preciso separar en el lenguaje para analizarlas. Tomar una iniciativa es realizar una acción natural y física de sentarse o disponerse a pensar, es realizar la acción de declararla que involucra los diversos actos implícitos en el acto de habla; es detenerse a pensar en los inconvenientes y las ventajas de la iniciativa; es involucrar sentimientos de amor y de odio, es sopesar los intereses particulares, con los de grupos humanos. Tomar la iniciativa de invadir a Irak supone un complejo trabajo intelectual de examinar las ventajas del procedimiento; una consideración de la conveniencia de utilizar ese medio de acuerdo con los fines que se proponen de manera abierta, e incluso con otros fines e intereses que se conocen, se manejan y se discuten en la opinión pública, pero que no son abiertamente involucrados en la declaración oficial de la iniciativa. Todos estos factores son objeto de análisis y de confrontación con las posibles consecuencias de tal acción, de manera que se tienen en cuenta el padecimiento de otros hombres, las víctimas y la crítica a que deben someterse por un sector de la opinión pública internacional. La “toma de la iniciativa” supone todo este complejo trabajo intelectual, que, a la vez, está acompañado de un trabajo de la imaginación que se encarga de “imaginar” las posibles consecuencias, la forma de presentar la iniciativa ante la opinión pública, la reacción del país al que se va a invadir, la posibilidad de que la iniciativa tenga los frutos deseados, etc. Incluso en la “toma de una iniciativa” funcionan los sentimientos, porque no se puede negar que en la iniciativa de Bush de atacar a Irak hay un odio hacia Hussein y hacia los terroristas que se han atrevido a quebrantar los símbolos norteamericanos del poder y han asesinado a centenares de personas.

Ahora bien estos sentimientos, esos fines y esos intereses no son subjetivos ni privados, Los fines pueden ser examinados a través de las declaraciones de prensa, las declaraciones orales, las participaciones ante el parlamento, etc. Los intereses pueden ser considerados como una mezcla o como un concepto mixto que involucra tanto sentimientos como intereses racionales. Así, al parecer, en la iniciativa de atacar a Irak, además de los fines expuestos públicamente, están involucrados intereses de grupos económicos y particulares del presidente Bush que busca la posibilidad de manejar más libremente el petróleo del país por invadir. Estos intereses tampoco son, necesariamente, privados ni subjetivos. O mejor, son subjetivos en la medida en que provienen de sujetos agentes, pero son objetivos en la medida en que pueden ser examinados y sopesados con argumentos a través del estudio de los documentos orales y escritos de que se dispone. Por otra parte, la toma de la iniciativa supone un ejercicio de la voluntad porque requiere tanto la voluntad de detenerse a analizar la iniciativa, sopesando ventajas y desventajas, como de disponerse a realizar las acciones necesarias para adelantarla y llevarla a cabo.

Tomar una iniciativa supone intervenir en acontecimientos del mundo, poner en movimiento sistemas, articular segmentos físicos con segmentos teleológicos que co-

¹⁷ P. Ricoeur. *Temps et Recit*. T. 3. p. 415.

responden a fines intencionales¹⁸. Por ello, tomar una iniciativa en historia implica articular la dimensión física del mundo con una dimensión humana espiritual. Invadir a Irak supone poner en funcionamiento satélites, aviones, armas, individuos. Pero se articula a determinados fines intermedios, como llegar de noche, coger por sorpresa al enemigo, derrotar tal sección de la tropa enemiga, etc. En este movimiento de sistemas funcionan tanto la causalidad natural como la acción en pos de fines propia de los seres humanos. Y es siempre uno o varios sujetos agentes, responsables de la iniciativa, quienes representan la causa eficiente y final de toda la cadena de acciones y cambios. Es un ser humano libre quien carga la responsabilidad moral por la iniciativa tomada y por la serie de cambios y acciones fruto de esa iniciativa.

Porque la toma de una iniciativa de este tipo, llevada a cabo por una figura pública que se encargará de realizar una acción en relación con un grupo social, es también una acción ética, que ha de influir en la vida de ciudadanos, que ha de determinar el mejor o el peor vivir, o hasta la muerte de muchos hombres. Una iniciativa de éstas al darse en medio de la forma de vida política y social del hombre, influye de manera determinante en estos rasgos de la vida humana e incluso a nivel particular. Quien asume una iniciativa de éstas asume la determinación libre de optar por tal o cual iniciativa. Es un ser libre, agente de acciones, que interviene para bien o para mal en los acontecimientos del mundo quien toma una iniciativa que ha de influir decisivamente en la vida de muchos hombres. Por eso tomar una iniciativa como figura pública es tanto una acción ética como política y social, pues en ella no sólo están presupuestas las reglas semánticas y pragmáticas de un acto de habla, sino además las específicas del acto realizado por un agente figura pública que sabe que puede cambiar el rumbo del mundo y se apresta a hacerlo, que tiene en sus manos la vida y hasta la muerte de sus congéneres.

La declaración de la iniciativa es realizada en un presente autorreferencial: el acto de la enunciación es contemporáneo del enunciado, es una decisión para la acción que compromete al hablante, quien se compromete a hacer lo que dice. El compromiso se realiza a través de la palabra, de la declaración, que significa que “mantendré la iniciativa y actuaré de acuerdo con ella”. Cumplir con lo dicho es “hacer que la iniciativa tenga una sucesión, que la iniciativa inaugure verdaderamente un nuevo curso de cosas; en una palabra, que el presente no sea sólo una incidencia, sino el comienzo de una continuación”¹⁹. El presente deja de ser un presente puntual para ser un “hacer historia” que incide en el futuro. Por el paso de la declaración al hacer, éste se convierte en acto y por la intervención el acto se inscribe en el curso de las cosas. La iniciativa se inscribe en el presente histórico que es el presente de los contemporáneos, quienes en simultaneidad física y espacial son testigos de la toma de iniciativa, de la declaración, de la realización, e, incluso, de las consecuencias de tal iniciativa. La iniciativa concede al presente la posibilidad de durar y preservarse. Además el presente histórico de la iniciativa es fechado social y público.

¹⁸ P. Ricoeur. *Temps et Recit*. T. 3. p. 418. Cfr. G.H. Von Wrigth. *Explicación y comprensión*. Cap. 3. Madrid: Alianza, 1979. p. 107-56.

¹⁹ P. Ricoeur. *Temps et Recit*. T. 3. p. 419.

Considerar el tiempo de esta manera permite pensar de otra manera el problema del tiempo que no había podido ser explicado razonablemente ni desde la cosmología ni desde la fenomenología. La fenomenología explica el tiempo humano, la forma como vive el hombre la experiencia del tiempo y al hacerlo cae en posiciones subjetivistas; la cosmología explica el tiempo del mundo pero no logra articular el tiempo del hombre en el tiempo del mundo. El estudio del acto de habla considerando la relación entre forma de vida y juego de lenguaje permite dejar de hablar del presente puntual para hablar de un hacer presente, de un lapso de tiempo en el cual el hombre realiza acciones, sufre a causa de otras, e interviene en el mundo. Lapso de tiempo que no está separado del pasado ni del futuro, pues, el acto de habla supone la recuperación de la tradición pasada, en el conocimiento del lenguaje, de los significados, de las reglas de conducta y de la situación. La iniciativa evalúa condiciones pasadas, y propone hechos pasados como argumento para la decisión. Y el lapso de tiempo presente atiende al futuro porque en el hacer presente se proyecta y se imagina un futuro. El acto de habla de la iniciativa comprueba esta idea, ya que la iniciativa, como hemos dicho, afirma una acción de futuro próximo, que va a tener una continuidad. Eso demuestra que como pensaba Heidegger, la vida histórica y social del hombre es un hacer presente en comunión y en comunicación con otros. Hacer presente es un hacer en común con las responsabilidades éticas y políticas que esto implica.

La ventaja de tener en cuenta los aportes de Wittgenstein y de Heidegger para el estudio de los actos de habla, del hombre, del mundo que habita y de la forma como el hombre vive la relación con el mundo consiste en que permite a la filosofía de la ciencia y a las ciencias humanas y sociales salir del cuello de botella y de la encrucijada en que han estado sumidas. Pues para estudiar el hombre se nos pide elegir entre una posición empirista que desconoce la vida afectiva, imaginativa, volitiva, social, cultural y espiritual que vive el hombre o una posición metafísica, idealista o mentalista que explica estos rasgos acudiendo a un mundo espiritual o a entes espirituales o metafísicos como “el espíritu”, “el alma” o “dios”. El recurso a estos filósofos nos permite reconocer y abordar el estudio de estos rasgos innegables de la vida humana, sin tener que suponer entes metafísicos. Efectivamente, el estudio del hombre a través de la relación entre juegos de lenguaje y formas de vida está permitiendo avances importantes en relación con estos problemas.

Marta Cecilia Betancur G.
Departamento de Filosofía
Universidad de Caldas.
Manizales. Colombia
Martacb55@hotmail.com