

CONSIDERACIONES CRÍTICAS A LA EQUIPARACIÓN ENTRE COMPRENSIÓN Y *KNOW-HOW* EN ALGUNAS INTERPRETACIONES PRAGMATISTAS DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER¹

CRITICAL CONSIDERATIONS ON THE EQUATING OF
UNDERSTANDING WITH KNOW-HOW IN SOME PRAGMATIST
INTERPRETATIONS OF HEIDEGGERIAN THOUGHT

FRANCISCO ABALO

Universidad de Chile
Ignacio Carrera Pinto 1025
e-mail fjabalocea@gmail.com

RESUMEN

El siguiente artículo considerará con atención la equiparación usual entre las nociones de comprensión (*Verstehen*) y *know-how*

¹ Este artículo se enmarca en el desarrollo del proyecto Fondecyt 1210404, “La concepción heideggeriana de la acción: lectura aspectual de *Ser y tiempo*”. Agradezco al profesor Luis Placencia, que leyó y hizo importantes observaciones a una versión más primitiva de este texto. Asimismo, agradezco al profesor F. Jarán quien comentó en el marco del V Congreso de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) la presentación en la que se basó este artículo.

que se ha hecho célebre en la lectura de corte pragmatista de la obra de Heidegger. Es sabido también el importante rol que juega el pensamiento de Ryle en el desarrollo filosófico de este último concepto. En la primera parte intentaré mostrar que, a pesar de cierta afinidad general, la concepción heideggeriana de comprensión y la ryleana de *know-how* difieren en asuntos de fondo. En la segunda parte discutiré algunos de los aspectos de la reconstrucción brandomiana. En tercer lugar, consideraré algunos de los puntos principales de la interpretación que Okrent hace de la concepción heideggeriana de la comprensión. Finalmente, intentaré mostrar por qué la interpretación pragmatista, tiene en este respecto un alcance limitado, pues vuelve irrelevante la distinción entre comprensión propia e impropia.

Palabras clave: Heidegger, Ryle, comprensión, pragmatismo, know-how.

ABSTRACT

This paper discusses how the Heideggerian concept of understanding (*Verstehen*) is typically equated with the notion of know-how, particularly in pragmatist interpretations of Heidegger's work. The relevance of G. Ryle's thought in the development of the philosophical notion of know-how is well known. The first part of this article shows that, in despite of some general similarities, the Heideggerian notion of understanding and Ryle's notion of know-how differ in fundamental aspects. The second part discusses some of the relevant appraisals of Brandom's interpretation of the Heideggerian *Verstehen*. The third part considers and discusses Okrent's pragmatist interpretation of Heidegger's notion. Finally, the article shows that this reading has a limited scope as the modal distinction between authentic and unauthentic understanding becomes irrelevant.

Key word: Heidegger, Ryle, understanding, pragmatism, know how.

Recibido: 07/06/2021

Acceptado: 27/12/2021

Desde los pioneros trabajos de Rorty de a fines de los años setenta², se ha conformado una línea de aproximación al pensamiento de Heidegger en la así llamada filosofía analítica que ha recibido el título general de *pragmatista* o *neopragmatista*³, que se destaca por una actitud más bien positiva hacia el pensamiento del suabo, frente a una línea tradicionalmente más crítica entre los filósofos analíticos que, como es sabido, remonta al notable artículo de Carnap “Die Überwindung die Metaphysik durch logische Analyse der

² Es célebre la positiva mención en *The Philosophy and the Mirror of Nature* publicada el año 1979, en que el autor declara sin ambages que es continuadora de la revolución filosófica, a su juicio, iniciada por Heidegger, Dewey y Wittgenstein (cf. 3-13, 357ss.). Sin embargo, Penelas (110-123) fija ya a mediados de los años sesenta el documento de la primera aproximación de Rorty a la filosofía heideggeriana en el artículo “Metaphilosophical difficulties of linguistic Philosophy”. Pero sea como sea, el punto básico de Penelas parece ser correcto al aclarar que la consolidación de la recepción positiva de Heidegger en la filosofía angloamericana se vuelve robusta, por no decir popular, recién a contar de los años ochenta, principalmente por la publicación y masiva difusión del libro aludido y, por otra, por el innovador artículo de Brandom “Heidegger’s categories in Being and Time”, especialmente influyente en el desarrollo posterior de interpretación del propio Rorty (cf. Heidegger, “Contingency and Pragmatism”). Penelas considera en la misma secuencia de hitos relevantes la publicación de la obra de Okrent *Heidegger’s pragmatism*.

³ El término neopragmatismo (por ejemplo, usado por Crowell, 173) es mentado para distinguir del pragmatismo norteamericano clásico (Pierce, Dewey, James), aquella corriente que emerge a mediados del siglo pasado al interior de la filosofía analítica (Quine, Sellars), corriente filosófica claramente influida a su vez por el pragmatismo clásico. No creo estar preparado para dar una definición exhaustiva de pragmatismo, que para efectos de este trabajo no juzgo necesaria. A modo de orientación, tomo en préstamo las indicaciones de Gethmann al respecto, según las que, al menos mínimamente, pragmatismo constituye (a) una “concepción filosófica en la cual la acción (*Handeln*) es una categoría irreducible” (*Vom Bewußsein* 11) (b) constituye una posición filosófica en que queda disuelta la así llamada “filosofía de la conciencia” (antimentalismo) (13-14). Por otra parte, en lo que toca específicamente a la caracterización de una línea “pragmatista o neopragmatista de interpretación de Heidegger” hay un relativo acuerdo en la literatura especializada con respecto a sus más notorios ejemplares. Así por ejemplo Harman (115) considera en esta línea de recepción a Okrent, Dreyfus, Brandom, Haugeland, Blattner. Crowell, siguiendo en esto a Haugeland, considera parte de esta línea a “Brandom, Dreyfus y Haugeland mismo” (170) y oblicuamente también a Okrent, en la medida en que Crowell vería confirmado en la interpretación de Okrent el punto neopragmático según el cual en nuestra experiencia significativa del mundo la perspectiva de primera persona es explicativamente no relevante (externalismo). En una forma muy económica, Penelas (111) identifica al menos tres figuras: Rorty, Brandom y Okrent.

Sprache” (1931)⁴. Sin embargo, como también es sabido, la recepción más bien positiva, o por lo menos, una consideración caritativa de la obra mayor de Heidegger, también la encontramos antes de la publicación del artículo de Carnap. Es conocida la reseña que Ryle hiciera el año 1929 de *Sein und Zeit* (SuZ), en la que, no sin cierta distancia crítica, celebra aspectos de gran potencia filosófica en la obra mayor de Heidegger⁵. Así, hay quienes con buenos motivos han visto cierta afinidad entre ambos pensadores en puntos sistemáticos de fondo.

En el siguiente artículo quisiera poner en el centro de la discusión precisamente ciertas variedades de lo que se ha llamado la interpretación pragmatista de Heidegger. Pero no lo discutiré bajo un aspecto general, sino a la luz de un aspecto preciso que parece estar a la base de buena parte de estas reconstrucciones: dentro de la interpretación pragmatista se ha tendido a equiparar la noción contenida en el término *know-how* con la concepción heideggeriana del término *Verstehen* (Brandom, Dreyfus, Okrent, *inter alia*)⁶. Con todo lo provechoso que puede resultar la asociación de estos términos, creo que merece la pena mirar más de cerca algunas variedades de la interpretación pragmatista (en este artículo, específicamente, la de

⁴ Como Friedman ha mostrado con base documental, es justo hablar de una polémica (que supone dos partes en conflicto) y no solo de un ataque unilateral de Carnap, al cual, por otra parte, habría quedado indiferente Heidegger. Si bien es cierto que el inicio de la polémica parece estar en el ensayo de Carnap, Friedman muestra de forma convincente que, aun cuando la reacción de Heidegger fuese más oblicua y soterrada, los ataques de Carnap no quedaron sin respuesta por parte del filósofo suabo (Friedman 20-21).

⁵ Publicada bajo el título de “Heidegger’s *Sein und Zeit*” en *Mind*, 1929, y luego republicada en *Journal of the British Society for Phenomenology* (3-13).

⁶ No quiero decir con esto que en todos y cada uno de los casos esté usado estrictamente este término *know how* para traducir lo que Heidegger llama *Verstehen*. Así, por ejemplo, Brandom entiende que el comprender del que se trata concierne al tipo de performance responsiva (al mundo) y cognitiva (socialmente) (*responsive recognition performance type*, RRTP) que nuestra conducta (*behavior*) es capaz de desarrollar apropiadamente (307). Dreyfus (67-68), por su parte, domicilia el comprender en el *everyday skillful coping*, que sugerentemente pone en directa relación con la distinción *know how-know-that*, expresada por Dewey. Por último, si bien es cierto que Okrent habla de un *understand how*, esto lo piensa desde el mismo formato de la distinción *know-how-know-that*, de tal modo que precisamente este *comprender cómo* lo distingue de un *understand-that* (*Heidegger’s Pragmatism* 74)

Brandom y la de Okrent). Mi tesis principal es que la equiparación entre las nociones *Verstehen* y *know-how*, ha tendido, sin embargo, a volver irrelevante la distinción idiosincrática del concepto heideggeriano entre *comprender propiamente* e *impropiamente*⁷. De esta manera, el siguiente artículo tiene por propósito fijar ciertos límites a este enfoque y, con ello, apuntar oblicuamente al carácter irreductible que tiene la concepción heideggeriana de la comprensión en relación con el problema del término *know-how*⁸.

⁷ A las evidentes dificultades que tiene traducir el término alemán *Verstehen*, y la familia de palabras de las que Heidegger hace uso (como *Verständnis*, *Verständlichkeit*), se suma la dificultad de traducir el par *eigentlich-uneigentlich*. Si bien es cierto que en español se ha tendido a primar la traducción de ‘propio’, en muchos contextos también parece tener sentido traducir por ‘auténtico’, ‘legítimo’, ‘verdadero’. Un problema semejante lo encontramos en el ámbito anglosajón, donde ha primado más bien la traducción de ‘*authentic*’. Para las dificultades de traducción en esta tradición de interpretación, véase Guignon (14).

⁸ La crítica al enfoque pragmatista no es nueva ni original, por cierto. Ya la reseña de Frede sobre *Heidegger's Pragmatism* (619-624) acusa el carácter limitado y reductivo de la lectura pragmatista que hace Okrent del pensamiento de Heidegger. Harman titula una sección completa del segundo capítulo de *Tool-being* con el nada de disimulado título “Not pragmatism” (114-127). He dejado deliberadamente fuera de la lista de comentaristas anglófonos el nombre de Crowell, que en apariencia podría asociarse a la lectura pragmatista, porque creo que es bien evidente que su reconstrucción en parte se orienta en contra de uno de los aspectos básicos que hacen que a la lectura pragmatista le resulte tan incómodo incluir con sentido la segunda sección de *SuZ*. En otras palabras, Crowell detecta bien la insuficiencia que implica, entre otras cosas, la equiparación exclusiva entre *Verstehen* y *skillfull coping* o *knowing-how* (sea en versión ryliana o pragmatista) para el modelo agencial contenido en *SuZ* (194-195; 218). Por consiguiente, su diagnóstico metodológico según el cual “nada de lo descrito en la primera sección se sostiene por sí mismo, sino que depende de aquello que se establece en la sección II” (215), lo tomo por correcto. Esto supone, por tanto, no solo hacerse cargo de lo expuesto en la sección II sobre la existencia propia y las condiciones existenciales que la hacen posible, sino que también la aparente brecha (*gap*) entre la sección I y II. Tal vez sea más discutible el ángulo en que este autor estima que se subsana esta brecha, implicado en la tesis según la cual “la prioridad del cuidado sobre la razón y la autoconciencia provee una mejor explicación de la contribución de la razón a la consideración [*account*] de la intencionalidad” (192), pero tiene el mérito de reconstruir el nervio del problema en términos normativos, es decir, de asumir la creativa tesis de que *SuZ* puede ser visto, al menos en lo que respecta a esta sección, como tratando con el problema no solo de la autoridad (*authority*) de las normas sino con su fuerza (*force*), y, en este sentido, como una penetrante reflexión con respecto a las condiciones propias de la subjetividad que le permiten al ser humano actuar no solo conforme a las normas (*accord with norms*) sino libremente a su luz (*in light of norms*) (194).

Ahora bien, dado que la noción de *knowing-how* debe buena parte de su desarrollo filosófico a las concepciones que Ryle presenta en su célebre *The Concept of Mind* y en otros textos afines, y dado que, además, como ha sido visto por algunos, la posición de Ryle parece acercarse en algunos aspectos a algunas posiciones básicas de *Sein und Zeit* (*SuZ*), podría ser provechoso mirar con mayor atención este aspecto poco visitado por la literatura. Podría parecer extraño que en el seno de esta discusión introduzca la impopular concepción ryliana, sobre todo entre los pragmatistas. No entraré aquí en una crítica anticonductista más o menos dominante en el neopragmatismo⁹, lo que me interesa mostrar es, más bien, cómo la noción ryleana de *knowing-how* es sistematizada a partir de un contexto teórico que, en comparación con el heideggeriano, vuelve muy difícil su equiparación con el concepto de *Verstehen*.

Por consecuencia, en la siguiente presentación –dividida en cuatro partes– intentaré primero mostrar que, a pesar de cierta afinidad general, las concepciones de Heidegger y de Ryle están orientadas de forma bien diversa y obedecen a problemas de distinta índole, lo que se hace ostensible en la consideración de la remisión a sí mismo que estructuralmente caracteriza la noción de comprensión en Heidegger, por una parte, y la posición más bien derivada que la autorremisión tiene en la noción de conocimiento ryleana, por otra. Luego, discutiré alguno de los aspectos de la reconstrucción brandomiana, que no implica necesariamente una deuda con el concepto ryliano de saber-cómo, aun cuando en un cierto nivel de análisis parece tener a la vista un fenómeno afín (el de comprensión práctica desde el punto de vista del individuo). En tercer lugar, consideraré alguno de los puntos principales de la interpretación que Okrent hace de la concepción heideggeriana de la comprensión. Finalmente, intentaré mostrar por qué la interpretación pragmatista, al menos en las dos variedades expuestas, tiene un alcance limitado e intentaré sugerir algunas consideraciones mínimas de las que a mi juicio

⁹ Es ya clásica la crítica que Rorty dirige a lo que llama el conductismo lógico (*logic behaviorism*) de Ryle (Rorty 1979:98-106).

debiera dar cuenta una reconstrucción del comprender para la cual sea relevante la diferencia modal entre *propia* e *impropiamente*.

I. COMPRENSIÓN Y KNOW-HOW

Con todo lo fértil que puede resultar la equiparación del título de esta parte, hay dificultades ya en el alcance de aquello que parece designar cada uno de estos términos que a uno lo harían desistir de ella. En lo que toca a la concepción ryliana de *know-how*, para el autor inglés se trata de una distinción que opera al interior del género saber, i.e, del conocer, que implica como tal una relación intencional, aun cuando su análisis del saber-cómo se lleve a cabo, por decirlo así, adverbialmente. Solo una posibilidad de despliegue de esta forma del saber es el entender (*understand*), en el siguiente sentido: “es parte del significado de ‘lo entiendes’ que tú podrías haber hecho esto y esto y lo harías, si esto y esto, y el test de si tú lo entendiste es un rango de prácticas que satisfacen la apódosis de estas declaraciones hipotéticas generales”. En su versión inglesa: “it is part of the meaning of ‘you understand it’ that you could could done so and so and would have done it, if such and such, and the test of whether you understood it is a range of performances satisfying the apodoses of these general hypothetical statsments” (Ryle, *The Concept* 146). Si se quisiera encontrar un término en *SuZ* que refiriera, por lo menos a nivel de superficie, a lo que *know-how* refiere, este tendría que ser más bien el de *besorgende Umgang* (Heidegger, *SuZ* 67), que supone y documenta cierta forma del comprender, pero en ningún caso es idéntico a él¹⁰. Si en el caso de Ryle, comprender es una clase de saber-cómo, en el caso de Heidegger es, si cabe poner las cosas de esta manera, exactamente al revés. Esto, hasta donde lo puedo ver, tiene razones profundas que examinaré más adelante.

¹⁰ La cuestión reside en que, al menos desde el punto de vista heideggeriano, comprender como determinación ontológica del *Dasein* implica principalmente un aspecto autorremisivo no intencional. Para una discusión del aspecto no intencional de la autorremisión en Heidegger, véase Tugendhat (177).

Ahora bien, en la escasa literatura, por lo menos hasta donde llega mi conocimiento, sobre las conexiones sistemáticas que pudieran establecerse entre el pensamiento de Heidegger y el de Ryle, hay al menos dos marcadas posiciones. La primera (Murray), que ha tendido a realzar los elementos de comunidad, sin que por eso deje de ser importante para este comentador la evidente distancia que hay entre ambos filósofos; la segunda en cambio (Harris), tiende a realzar la fundamental e insalvable diferencia, a pesar de los aspectos de semejanza superficial que pudiera haber entre los pensamientos del autor de *The Concept of Mind* y los del autor de *SuZ*. No podré desarrollar aquí esta discusión en detalle, sino que lo que me interesa es, siguiendo a Harris, mostrar en qué medida, pese a ciertos aspectos de semejanza general, las posiciones de Heidegger y de Ryle ostentan diferencias básicas. Esto debe poner una primera voz de alerta con respecto a la sugerente equiparación entre comprensión y saber-cómo, al menos si se considera este término desde el punto de vista de la determinación conceptual que Ryle hace de su significado.

Es verdad que ambos autores parecen compartir un diagnóstico común sobre la estrechez del marco filosófico tradicional según el cual toda actividad humana sería reductible, en último término, a la forma constativo-teórica que se expresa en proposiciones sobre estados de cosas. Pero aun cuando en ambos se percibe lo que, con matices, podría ser llamado antimentalismo, es decir, la concepción de que la praxis humana es irreductible a la conducta teórica, lo son por diversos motivos.

Por una parte, Heidegger considera que lo que él llama la actitud teórica no puede constituir el modelo básico que permita una adecuada descripción de la existencia humana y, asimismo, que la praxis humana no puede ser reductible a una forma de relación primariamente cognitiva-constativa. Su tesis supone que el conocimiento es un comportamiento derivado (*SuZ* 59-63) de estructuras ontológicas de la existencia que se documentan ya en nuestra conducta afanada en su trato cotidiano con el mundo, y, por tanto, supone una consideración genética (el célebre modelo de *layer cake*, según la interpretación de Brandom). En otras palabras, para Heidegger, el comportamiento teórico-constativo que expresa lo que es el

caso en la forma de oraciones predicativas supone el esquema ontológico de inherencia de propiedades en objetos, e implica, por ello mismo, un cambio actitudinal que supone un cambio del registro ontológico que va desde el modo de ser de las cosas que nos enfrentan en el trato ocupado (*Zuhandenheit*) a objetos que se nos presentan en la mera consideración constativa de ellos (*Vorhandenheit*). El problema estriba precisamente en que, por motivos estructurales a la existencia, también la semántica de la substancia y las formas peculiares de establecer condiciones de verificación propias de esa semántica se hacen extensivas incluso a todo intento de hablar acerca de la existencia del ser humano y, con ello, tergiversan y obstruyen en su propio origen un posible tratamiento apropiado de este peculiar modo del ser. En definitiva, lo que parece estar a la base de la consideración crítica de Heidegger al modelo teórico implica que la irreductibilidad de la praxis humana a la actitud teórico-constativa documenta, en el fondo, la irreductibilidad de la propia existencia humana al esquema ontológico que, entre otras cosas, está supuesto en la estructura sintáctica de las oraciones predicativas, pues justamente este nivel es derivado de uno más básico de la comprensión, no solo de aquello con lo que tenemos trato práctico, sino esencialmente de nosotros mismo en ese trato. En este sentido, su caracterización sistemática del comprender en el §31 en términos de ser capaz (*sein-können*) se enmarca claramente en un intento por considerar este existencial como momento de la estructura ontológica de un ente que en el fondo es irreductible a una ontología sustancialista, por una parte, y, por otra, la consideración fenomenológica de esta estructura debe seguir ese principio que Heidegger expresa en la forma del lema archiconocido: “más alta que la realidad se yergue la posibilidad” (*SuZ* 38)

Ryle, por su parte, también tiene por adversario al teoretista (identificado ejemplarmente en la figura de Descartes). Pero, su oposición a él consiste en la negación de la suposición de que nuestras acciones serían las manifestaciones espacio-temporales de un proceso de operaciones intelectuales llevadas a cabo en paralelo al desarrollo de esas acciones: el famoso mito del “fantasma de la máquina” (*The Concept* 15). Su distinción epistémica entre una forma del saber disposicional (*know-how*) y otra como actitud

proposicional (*know-that*), es uno de los elementos clave para disolver este mito. El punto reside en que, con la introducción de esta distinción, Ryle abre una posibilidad de considerar el saber implicado en nuestra acción de modo tal que se pone el énfasis en el aspecto netamente disposicional. Es cierto que Ryle niega que las oraciones que describen nuestras acciones en términos de inteligentes o tontas, por ejemplo, expresen meramente el reporte de un estado de cosas o, dicho de otra forma, que la acción inteligente pudiese ser considerada como el efecto evidente que deriva de un conjunto de operaciones intelectuales no evidentes que tienen su sede en la cabeza del agente. De esta forma, el tipo de consideración de Ryle depende, al menos, de tres cosas: 1) de la distinción entre eventos (*occurrences*) y disposiciones (*dispositions*) (101); 2) el estudio detallado de la lógica de las oraciones disposicionales (aquellas que atribuyen capacidades al individuo) (102-109); y 3) la posibilidad de considerar dentro del conjunto oraciones de la clase *reporte de eventos*, un subtipo híbrido que tiene sentido en la medida en que expresa una ocurrencia en la forma de la realización posible de una disposición abierta a múltiples determinaciones (semihipotéticas) (118-130). Saber-cómo es justamente un tipo específico de disposición abierta que se documenta en esas acciones que pueden ser descritas como inteligentes. Una acción inteligente no es en primer lugar un evento que para ser realizado de esta forma suponga la consideración explícita de la regla bajo la cual habría tenido que caer esa acción para ser inteligente, sino que es el despliegue ejecutivo de esa regla, que permite la propia autocorrección de la acción en la ejecución. Pero, esta tesis no implica, por lo pronto, que toda expresión categorial sea reductible (como en el caso de Heidegger) a formas más básicas de relación con los objetos, sino solo que ciertas expresiones que parecen ser meros reportes de eventos, suponen desde el punto de vista de su semántica, aspectos disposicionales irreductibles a su mera forma categorial. Por otra parte, la posición de Ryle parece prescindir enteramente de un elemento clave de la posición de Heidegger, esto es, la irreductibilidad ontológica de la existencia a otras formas del ser. Es decir, para Heidegger la superación de la reducción de la actividad humana al modelo constativo-teórico supone el desarrollo de un régimen ontológico

bien diferenciado de la ontología de objetos, en el caso de Ryle lo primero no implica para nada lo segundo, sino una comprensión más atenta de la semántica profunda en que se expresa lo mental.

Pero tal vez el punto en el que es más ostensible la distancia entre las posiciones de Heidegger y Ryle es el que concierne al aspecto autorremisivo que caracteriza la concepción heideggeriana de comprensión y que es negado en la exposición respectiva de Ryle.

Como es sabido y latamente estudiado, Heidegger expone su concepción idiosincrática de la comprensión en el §31 de su obra en los siguientes términos “Comprender es el ser existencial del propio poder ser del *Dasein* mismo, de modo tal que este ser abre en él mismo el en qué del ser consigo mismo” (*SuZ* 144)¹¹. No abundaré en interpretaciones de este pasaje archiconocido. Sin embargo, no resulta extraño que por el tipo de elementos que Heidegger destaca en su caracterización del comprender uno se tiene precisamente a considerar aspectos de continuidad con la posición de Ryle en referencia al saber-cómo. En efecto, los aspectos de aptitud, competencia y habilidad están contenidos en el ser capaz (*sein-können*) mediante el cual se determina formalmente la comprensión. Prueba de ello es que en el pasaje clásico (*SuZ*, 143) que ha servido de punto de arranque para la mayoría de las interpretaciones pragmatistas (Dreyfus, Brandom, Okrent, entre otros), tomando como referencia ciertos usos habituales en la lengua alemana, equipara el “comprender algo” al “ser capaz [de llevar a cabo] algo”¹². Así, resulta altamente tentador, al menos en principio, ver un parentesco muy cercano al modo en que en el fondo Ryle concibe el saber-cómo en términos de una forma específica de disposición. En otras palabras, es tentador identificar en la concepción heideggeriana el tipo de fenómeno que Ryle tiene a la vista, por poner un ejemplo, cuando decimos que alguien sabe (cómo) jugar el ajedrez, es decir, que es precisamente

¹¹ En la versión original “Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt”.

¹² Me refiero al siguiente pasaje en el original “Wir brauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck ‘etwas verstehen’ in der Bedeutung von ‘einer Sache vortehen können’, ‘ihr gewachsen sein’, ‘etwas können’”.

un ajedrecista en la medida en que tiene la competencia apropiada para tratar con cualquiera de las eventualidades ajedrecísticas que se le puedan presentar en cualquier juego de ajedrez dado o al menos autocorregirse y aprender si es que llegara a darse un fallo. Pero, como en el fondo Okrent lo ve con claridad, este modelo es aún insuficiente (Okrent, *Heidegger's* 63) pues deja fuera precisamente ese otro aspecto de fundamental importancia en la concepción heideggeriana, a saber, que el comprender así considerado es estructuralmente autorremisivo (17). En algún nivel de consideración comprender es estructuralmente *comprenderse*. Sin querer ahondar aquí en este tópico clásico de los estudios heideggerianos, solo me permito la mención de que ya en la caracterización inicial del ser del *Dasein* en términos de existencia (§4), el término *verstehen* está usado en ese contexto precisamente en el giro “*sich verstehen*” (Heidegger, *SuZ* 12). En otras palabras, que no es suficiente la determinación de la comprensión en términos de un ‘ser capaz de’, ‘tener la aptitud para’, sino en cuanto es justamente un ‘ser capaz’ de índole existencial, vale decir, que el comprender del que aquí se trata es considerado como uno de los momentos que constituyen el ser del *Dasein* (un existencial), lo que implica que está considerado desde ese modo de ser que llama en general existencia. Si por tanto, la existencia se caracteriza como ese modo de ser según el cual al ente que existe le va ese ser mismo como el suyo propio (expresa o tácitamente), y es justamente el ente constituido por ese modo de ser el que guarda en su ser una relación de ser para con su ser, la autorremisión estructural del comprender supone en definitiva el horizonte ontológico de la existencia, horizonte a cuya luz es considerado aquello a lo que Heidegger le asigna el nombre de *Dasein*: ese que somos en cada caso nosotros mismos. El comprender en Heidegger es autorremisivo porque, en cuanto constituye uno de los momentos básicos de la existencia, la propia estructura ontológica bajo la cual es considerado el ente que comprende, exhibe ya desde la partida este preciso rasgo. Ahora bien, si se ve desde este ángulo, resulta comprensible, parcialmente al menos, por qué Heidegger rechaza la idea de que el carácter autorremisivo del comprender se pueda identificar con un acto de percepción reflexiva de sí mismo. No es que Heidegger niegue el acceso a nosotros mismos por vía

de la introspección, sino que con respecto al carácter de relación consigo mismo que se documenta en la comprensión existencial, esta autopercepción refleja no tiene ninguna prioridad ni privilegio, sino algo que por su propia estructura supone una autorremisión de orden más básico (Heidegger, *SuZ* 144, 115; Heidegger, *GA* 24, 266-267).

Por otra parte, Ryle también considera problemática la noción a la que apunta *self-knowledge*, precisamente en el aspecto de reflexividad que evoca este término. Lo que en primera instancia quiere desbaratar es el tipo de supuestos que harían de la respuesta a la pregunta “¿cómo sé que sé algo?” algo extravagante (Ryle, *The Concept* 161). Y esta tarea implica mostrar como ilusorias las concepciones teóricas que suponen: a) un acceso privilegiado a nuestros propios estados mentales, y b) que haya conocimiento de estos estados mentales por la vía de la introspección. No podré aquí seguir en detalle el argumento, pero el nervio del mismo depende de que Ryle directamente niega la existencia de estados mentales, si por esto se entiende un segundo set de eventos autorresplandecientes para el sujeto, paralelos a los eventos físicos, y que estarían tras bambalinas, para usar su metáfora (154). Es justamente este el contexto en que aparece la tan vilipendiada afirmación de que “Los tipos de cosas que yo puedo descubrir de mí mismo son el mismo tipo de cosas de que yo puedo descubrir de otras personas, y los métodos para descubrir son casi [*much*] los mismos” (149)¹³. La discusión se ha centrado casi exclusivamente en el tipo de consecuencias paradójales que se siguen de esta serie de premisas polémicas. Pero se ha atendido menos a los elementos constructivos de su postura, y esto es en lo que me enfocaré para finalizar esta sección.

Lo primero que hay que fijar es de qué tipo de cosas son aquellas de las que podemos darnos cuenta tanto con respecto a nosotros mismos como respecto de los otros. Estas *cosas*, en el vocabulario de Ryle, son todas aquellas acciones (*actions*) que pueden ser calificadas de inteligentes (acciones intencionales, diríamos hoy) (*Self-Knowledge* 37). Sin embargo,

¹³ En su versión original: “The sorts of things that I can find out myself, are the same as the sort of things that I can find out about other people. And the methods of finding them out are much the same”.

el *finding out* es un verbo que a su vez documenta una acción intencional. Ahora bien, esta acción pertenece a un grupo de acciones que tienen un carácter peculiar. Las llama acciones de orden más elevado (*higher orther action*) en tanto la “descripción de ellas envuelve un mención oblicua a otras acciones” (36). ¿Qué significa esto? Que ciertas acciones suponen en su descripción otras acciones más básicas que no implican a otras en su descripción. Por ejemplo: recordar haber hecho un regalo supone haberlo hecho, pero no lo inverso. En ese sentido *descubrir*, *darse cuenta* opera sobre otras acciones de orden inferior.

El segundo aspecto relevante de su construcción es una concepción, por decirlo así, aspectual de los usos del pronombre de primera persona (yo, mí, me). Los pronombres de primera persona singular refieren a uno y solo un individuo, pero conforme a su uso pueden hacerlo en diversos sentidos. El ejemplo es ilustrativo; puedo decir “Yo me estoy calentando ante el fuego”. En esta oración, la palabra “me” puede ser reemplazada por “mi cuerpo” *salva veritate*, no así “yo” (34).

Ambas consideraciones juntas permiten comprender el modelo de autoconocimiento que propone Ryle. Pues, dado el carácter dependiente de las acciones de segundo orden, por ejemplo, el acto de censurar o encomiar o comprender, quien ejecuta la acción de orden más básico y quien ejecuta la acción de orden más alto, pueden ser individuos diversos, a los que podemos referir mediante distintos pronombres personales en cada tipo de acción (“tú censuras que yo haga x”, “yo encomio que tú haga x”), o ser el mismo individuo, referido mediante el mismo pronombre (“tú comprendes que tú haces x”, “yo encomio que yo hago x”), pero bajo distintos sentidos. A este grupo pertenece el del autoconocimiento, es decir, debido a la presencia de actos de segundo orden y al carácter aspectual que implica la referencia de primera persona, el agente de la acción a la que oblicuamente refiere la acción de segundo orden, es diverso desde el punto de vista de su sentido, pero no son dos individuos, no hay una “partición del sujeto”. Este es el truco (*trick*) que aprendemos de niños, a saber, ser capaces de dirigir nuestras acciones de orden más elevado a nuestras acciones más básicas, de “jugar ambos roles”: el de censorador y de censurado, el de

encomiador y encomiado, el de quien comprende y el comprendido (38). Bajo la perspectiva de Ryle, este modelo debiese tener especial rendimiento para los fenómenos de autocontrol y autocorrección (35). De esta manera la afirmación de Ryle no implica ninguna asimetría entre el conocimiento que tenemos de nuestras propias acciones y el conocimiento de las acciones ajenas. Pero esta simetría no se basa, como se ha interpretado¹⁴, en que desde una perspectiva meramente observacional todo sujeto acceda de la misma forma a los mismos contenidos. Más bien la homogeneidad en el acceso (“los mismos métodos”) implica la capacidad de ponderación de actos (hechos por mí o por otro) en que se acredita esa disposición que puede ser satisfecha por otros actos que yo soy capaz de hacer también.

Finalizo esta sección con algunas notas que apuntan a la irreductible diferencia entre la posición de Ryle y la de Heidegger con respecto a la autorremisión. Mientras que para Heidegger la relación consigo mismo inherente a su concepción del comprender es estructural a la forma de ser del *Dasein*, vale decir, que para Heidegger parece ser esencial al sentido, por ejemplo, de nuestras acciones aquello en virtud de lo cual estas puedan ser precisamente consideradas como nuestras (*Jemeinigkeit*, *SuZ* 42), para

¹⁴ Creo que Carl pierde el punto cuando monta su crítica de la posición de Ryle asumiendo que el filósofo inglés mentaría “conocimiento” (*notice how*) en sentido estrictamente observacional (*The First-Person Point of View* 103-5). En realidad, el conocimiento (*finding out*) al que Ryle se refiere en la célebre y mal comprendida frase citada más arriba, es irreductiblemente disposicional. En este sentido, nos damos cuenta de lo que otro o nosotros mismos estamos haciendo porque somos competentes, en algún grado, en hacer otras acciones que también podrían acreditar (“satisfacer la apódisis de un condicional”) esa disposición satisfecha por la acción que ahora otro o yo mismo estoy realizando. Si este modelo reductivo del conocimiento es satisfactorio, es un problema aparte. Sin embargo, en el mismo libro de Carl, aunque no lo desarrolle, hay elementos para mostrar que la posición de Ryle considerada específicamente en relación con el modelo de autoconocimiento propuesto, también es insatisfactoria. El punto es el siguiente, hay actitudes que dentro de la clasificación de Ryle valdrían como de orden más elevado (por ejemplo arrepentirse), pero que por su propio sentido impiden: a) que refieran a acciones de otros (nadie puede arrepentirse por lo que otro ha hecho) y b) que pueden ser realizadas por otros en relación a mis propias acciones (nadie puede arrepentirse en mi lugar por lo que yo he hecho). Se trata de las actitudes *de se* (Carl, *The First-Person Point of View*, 161). Esto es especialmente importante para las acciones intencionales y, particularmente, para la referencia a futuras acciones por la vía de intenciones, en la medida en que intentar es precisamente una actitud *de se*.

Ryle, en cambio, la remisión a sí mismo en el “conocimiento de sí” es más bien un fenómeno parasitario y accidental a la estructura de relación entre actos de distinto orden y que, por tanto, la perspectiva según la cual es relevante considerar que mis acciones son precisamente mías, no parece jugar un papel mínimo.

2. ALGUNOS ASPECTOS RELEVANTES DE LA INTERPRETACIÓN DE BRANDOM

Suponer, en el caso de Brandom, una dependencia de la posición ryliana parece difícil, no solo porque jamás nombre al autor de *The concept of Mind* en el contexto de su interpretación, o porque el término *know-how* tampoco aparezca, sino porque en cierto sentido su lectura implica consecuencias no consistentes con la posición de Ryle. Pero, puesto esto de lado, hay documentación textual de que su interpretación de la concepción heideggeriana, por lo menos en un cierto nivel, es solidaria con muchos de los aspectos implicados en la noción de saber-cómo¹⁵. Mínimamente desde el punto de vista del rechazo de una teoría de la significación que implique la restitución de contenidos descriptivos de orden puramente mental (cartesianismo). Lo interesante es que, a pesar de ello, la interpretación de Brandom implica la consideración de problemas referentes a normatividad que desbordan los motivos presentes en *The Concept of Mind*.

Una de las claves de la interpretación brandomiana está en la introducción de niveles de la comprensión, lo cual es algo que se ha vuelto común en la línea de lectura pragmatista. No podré extenderme aquí en ese punto, a mi juicio muy sugerente, pero como es sabido esto afecta las relaciones entre, al menos, dos nociones clave en la concepción de Heidegger, a saber, la de comprender (Heidegger, *SuZ*, §31), por un lado, y la de interpretar (§32), por otro. En efecto, tanto para Brandom como para Okrent, entre otros, la interpretación, en el sentido riguroso en que

¹⁵ Véase para este punto, Brandom (302 y 307).

Heidegger habla a veces de *zueignende Auslegung* (SuZ 161), conforma un nivel de comprensión distinto al del comprender inherente a nuestras prácticas. En el interpretar, en este sentido más estrecho, se desarrolla, es decir, se hace explícita la estructura sintáctica del *en cuanto* (*als*), la que es a su vez la estructura básica de todas las oraciones predicativas con pretensión de verdad (aserciones)¹⁶. De esta manera, el eje de la interpretación que hace Brandom de la concepción heideggeriana concierne al original modelo que provee “criterios de identificación y determinación de objetos” (299), es decir, en el fondo a Brandom le interesa la propuesta de Heidegger por contener una concepción semántica que califica de normativista-pragmática. En este sentido, ya en el nivel de comprensión práctica, considerado por la ortodoxia heideggeriana como el nivel más básico, está operativa la estructura sintáctica del *en cuanto*, lo que implica para el autor que en el fondo “no hay experiencia”, tampoco práctica, “sin clasificación” (Brandom, 302). Ahora bien, la descripción a partir de la cual los objetos quedan identificados y determinados no es una representación de orden mental, sino el tipo de práctica socialmente instituida (“martillar”) que se documenta en el uso de ese objeto socialmente instituido de forma típica (“martillo”) como apropiado para el desarrollo de esa práctica (“este martillo es para martillar”) (306). No puedo aquí entrar en el detalle de esta interpretación, sino que me interesa acentuar el elemento cognitivo implicado en las prácticas con objetos, dado que precisamente en y con su uso están ya presentes normas socialmente instituidas. En otras palabras, comprendemos, es decir, identificamos y determinamos objetos ya en el dominio de la praxis, porque nuestras performances con los objetos de uso pueden ser reconocidas por otros y nosotros reconocer la de los otros bajo el aspecto de prácticas típicas que están socialmente normadas (“soy el que martilla”, “el que martilla lo hace para construir algo” “eso que él construye

¹⁶ Demmerling (61-78) ha llamado la atención sobre la distinción heideggeriana entre *apophantisches Als* y *hermeneutisches Als*, como algo que no está recogido en la reconstrucción brandomiana. Esto implica que hay efectivamente un nivel de mayor explicitud en la interpretación respecto de la comprensión tácita de una conducta en curso, pero no implica aún proposicionalidad, como en la situación de quedar enfrenteado a reparar un desperfecto.

sirve para algo”¹⁷). Desde esta perspectiva se ve claramente como Brandom recoge el aspecto acentuadamente normativo que tiene la dimensión social o, como Heidegger llama a esta dimensión, el uno (*SuZ*, 126-129).

Lo anterior tiene un efecto notable sobre la tesis de los diversos niveles del comprender. Es cierto que desde cierto punto de vista Brandom parece conceder que las prácticas ejecutadas por los individuos no requieren ser transparentes para ellos mismos desde el punto de vista de una articulación significativa expresa (proposicionalidad). En las prácticas, vistas desde el punto de vista de su performance individual, la articulación de lo comprendido puede estar implícita. Pero esto no significa adscribir a la tendencia interpretativa dominante, y ciertamente consistente con el texto de Heidegger, según la cual se trataría de un modelo genético (*layer cake*) en el que el nivel de las oraciones predicativas con pretensión de verdad (asertos) sería un mero derivado de niveles de la comprensión prepredicativa. Al contrario, la posición de Brandom precisamente niega esto, pues para él la inherente proposicionalidad de la comprensión puede estar implícita, y en cualquier momento puede hacerse explícita, porque de hecho en el marco social las normas que permiten el reconocimiento de nuestras conductas ya están explícitas y son públicas, y suponen por ello proposicionalidad *ex ante*. En otras palabras, la significación (normativa) de los objetos a los cuales nuestras prácticas individuales responden y la significación (normativa) de esas mismas prácticas en el marco cognitivo social es de dominio público y está expresado en forma de aserciones, de modo tal que en cualquier momento podemos apelar a ello como justificación. Es el sentido detrás de la implicación según la cual “no puede haber *Dasein* sin *Rede* (discurso), pues no puede haber discurso sin *Geredé*” (Brandom 331). De esta manera, en la versión de Brandom, efectivamente la comprensión práctica (comprender-cómo) supone la comprensión proposicional (como la llama Demmerling) o el comprender-que (como la llama Okrent), sin que esto lo arrastre al fantasma de la máquina.

¹⁷ He intentado simplificar en estas oraciones el sentido del ejemplo que da el autor (Brandom, 307).

Con todo lo sugerente y creativa que pueda ser esta interpretación, no parece, sin embargo, dar espacio suficiente al tipo de consideración heideggeriana del comprender de modo tal que sean relevantes los modos propiamente e impropriamente¹⁸, sino que incluso se puede afirmar que lo que está caracterizando como comprensión, por lo menos desde el punto de vista de lo que se documenta en nuestras prácticas individuales, califica desde varios aspectos como la modalidad de comprensión impropia, es decir, esa forma de la comprensión que consiste en moverse en una comprensibilidad de término medio articulada implícitamente por un estado interpretativo cuya fuerza normativa es de carácter social.

3. ALGUNOS ASPECTOS RELEVANTES DE LA INTERPRETACIÓN DE OKRENT

En el caso de Okrent, al menos desde el punto de vista de su célebre *Heidegger's Pragmatism*, es más fácil de detectar cierto parecido de familia con la concepción ryliana. Aun cuando, el autor nombra solo una vez a Ryle, y por cierto en un contexto crítico (64), es al menos claro desde el punto de vista del vocabulario, una mayor proximidad con la posición del filósofo inglés. Pero no es menos cierto que en su reconstrucción de la concepción heideggeriana, Okrent introduce un elemento que desborda la concesión ryliana, por un lado, y, por otro, aun cuando se conceda que tiene a la vista la clásica distinción entre saber-cómo (para Okrent “*undersatnd how*”) y saber-que (para Okrent “*undersatnd that*”), Okrent reconstruye en términos genéticos la relación que va desde el saber práctico hacia el

¹⁸ No sería totalmente justo con la interpretación de Brandom afirmar que en ella no hay margen para los modalizadores de propiedad e impropiiedad. Pero en su versión estos parecen afectar a la posibilidad de justificar responsablemente ciertas aserciones o abandonarse meramente al carácter autoritativo de lo que “se dice” (Brandom, 317). Con todo lo sugestivo que puede ser esto, creo que el punto de Heidegger al introducir estas modalidades del comprender es otro y más básico, uno que, en el mejor de los casos, podría dar cuenta de cuáles son esas condiciones en la existencia humana que le permite, entre otras cosas, ser responsable en lo que dice y piensa, o no.

saber constativo-teórico. Esto significa, no más ni menos, que para el autor se establecen en el dominio de la praxis prepredicativa las condiciones de posibilidad de toda actitud propocisional y, con ello, de toda aserción, sea su referencia algo con el modo de la existencia o no¹⁹.

La tesis de Okrent es simple en apariencia y se encuentra expresada en la siguiente frase: “La comprensión práctica consiste en una habilidad de usar cosas apropiadamente” (Okrent, *Heidegger’s Pragmatism* 32)²⁰. En efecto, tiene razón en considerar la enorme evidencia textual (25) que avala el hecho de que el uso heideggeriano de la palabra *verstehen* está ligado estrechamente al comportamiento práctico-operativo. No es necesario abundar en ello. Sin embargo, la cuestión de fondo de Okrent es otra, pues, considerada la comprensión desde un punto de vista pragmático, resulta manifiesto que comprender es primariamente comprensión de sí mismo (25). Lo que le interesa a Okrent es poder determinar lo que él llama la estructura autointencional (*self-intending*) de la existencia que se documenta privilegiadamente en la comprensión práctica. Ateniéndose a un pasaje clásico del §31 de *SuZ*, él traduce el núcleo central de la concepción de Heidegger del comprender en términos de *sein-können* en *competence over being*, competencia en ser (25). La introducción en este marco del vocabulario de *competencia* es relevante, pues a diferencia del marco original ryliano en el que una competencia (propiedad disposicional) es siempre una determinada competencia (como ser capaz de jugar ajedrez, de nadar o de manejar), aquí consiste en una competencia sin otra cualificación que la de *ser*. En otras palabras, esta trasferencia del ser competente en competencias (como ser ajedrecista, nadador o chofer) suponen una competencia más básica que consiste simplemente en ser competente en tener competencias (cualesquiera sean). Okrent, siguiendo en esto a Heidegger, interpreta esta competencia más básica en el siguiente sentido: si comprender en sentido

¹⁹ El hecho de que ponga en este contexto a Okrent y Brandom del mismo lado, no implica que hayan severas discrepancias entre sus lecturas. Una de las más agudas es la que concierne al modelo así llamado *layer cake*. Para los puntos de distancia que Okrent ve en relación con la lectura de Brandom en este respecto, y de paso reposicionan su propia interpretación (Okrent, “On Layer Cakes”, 21-38).

²⁰ En el original: “Practical understanding consist in an ability to use things appropriately”.

práctico implica comprender objetos bajo el aspecto de su ser-para-algo, y desde este punto de vista todo objeto apunta en definitiva a un para-lo-cual que ya no refiere a otra instancia (el por mor de sí mismo), comprender significa en definitiva apuntar (*intend*) en toda acción a un propósito que consiste en una posibilidad de mí mismo. Decir que el agente (*Dasein*) se comprende a sí mismo y es autointencional es decir lo mismo que “el comprender consiste en proyectar un fin o propósito para sí mismo en términos tales que esas cosas diferentes al *Dasein* tienen significado, y que uno se comprende a sí mismo como un fin a cumplir” (30).

Ahora bien, el problema reside en que este carácter propositivo (*purposiveness*) es susceptible a ser interpretado en el sentido del temible fantasma de la máquina. Por ello Okrent aclara que el carácter propositivo de comprensión que se documenta en nuestras prácticas no puede implicar necesariamente la representación consciente que un agente tiene del propósito de su acción o “un contenido mental dado” (Okrent, *Heidegger's Pragmatism* 37). Más bien es en la forma de una proyección implícita (37). La pregunta es, ¿qué significa este carácter implícito? Es en relación con esta pregunta que la reconstrucción de Okrent, correcta en cierto nivel de análisis, queda sin embargo corta, al menos en lo que concierne a la diferencia entre propiamente e impropriamente dicho del comprender.

Uno puede verlo de la siguiente manera: si aquello por mor de lo cual hacemos lo que hacemos precisamente con las cosas que lo hacemos, no es un contenido mental consciente o inconsciente, entonces es algo dado implícitamente en la estructura de significatividad de aquello con lo que desarrollamos nuestra acción (31-39). Se trata, como el autor lo ha dicho en otro lugar, de que “el fin de mi acto es al mismo tiempo el hecho de que el entorno viene a ser en un modo definido y que yo soy una cierta clase de persona” (Okrent, “Intending the Intender” 300)²¹. En su modelo explicativo esto supone, como lo ilustra en otro artículo reciente, que, por ejemplo, “todo acto de jardinear es una implícita afirmación de uno mismo

²¹ En el original en inglés: “The end of my act is at once that the environment come to be in some way that I be a certain kind of person”.

como cierto tipo de persona, un jardinero. Yo jardineo, si y solo si, yo me entiendo a mí mismo como un jardinero, y me comprometo en actos jardineriles por mor de mi ser un jardinero” (Okrent, “The ‘I think’” 164)²². Ahora bien, ¿qué significa que estos tipos de persona (*type of person*) con los que yo me puedo identificar, es decir, estas prácticas sociales instituidas dentro de un marco social, no pueden ser una representación mental en la mente del agente? Más aún ¿qué significa que, como las más de las veces, ese tipo de persona que estoy siendo, no la desarrolle habiéndolo decidido mediante un acto expreso de deliberación o por alguna razón en particular, sino que me *encuentre* en ello sin que sea necesario considerarlo desde el punto de vista de la relevancia que tendría para mí ser precisamente eso? Solo puede significar, para seguir la línea de Brandom, que aquellos propósitos con los que en último término tenemos que ver como con nosotros mismos (ser-jardinero, ser-filósofo, por ejemplo), están ya de alguna manera fijados, desde el punto de vista de la forma de sus prácticas, no por nosotros sino por el contexto significativo desde el que nos salen al encuentro plexos concretos de útiles relacionados específicamente con estos propósitos. Para usar el vocabulario de Heidegger: toda conducta supone asumir alguna posibilidad en cuanto “posibilidad ya arrojada” (*SuZ* 144), es decir, posibilidades precisamente por el lado de su pertenencia a ese contexto sociomundano en el que desarrollamos nuestra vida. O para decirlo de otra forma, el carácter implícito de los propósitos últimos que guían nuestra acción supone al menos mínimamente una entrega confiada al mundo (*Vertrautheit*)²³ en la que no solo no requerimos poner ante

²² En el original: “So every act of gardening is.... an implicit affirmation of oneself as a certain type of person, a gardener. I garden if, and only if, I understand myself as a gardener, and I engage in gardening acts for the sake of, my being a gardener”.

²³ Hay al menos dos momentos en que Heidegger se refiere al carácter confiado y familiar (*vertraut*) de nuestra comprensión de mundo (*Verstehen vom Welt*). El primero se halla en los célebres pasajes dedicados a la estructura significativa del mundo (*Bedeutsamkeit*) (*SuZ* 86). Pero es decidor, hasta donde puedo ver, que esta modalidad inherente a nuestro trato ocupado reaparezca en el contexto del tratamiento de la angustia como aquello que se viene abajo (*zusammenbrechen*) con la aparición de este estado de ánimo fundamental (*SuZ* 189). No es casual que la familiaridad con el mundo sea considerada aquí como algo cuya condición proviene del uno y que, por tanto, se

nuestro ojo mental un objetivo determinado, sino que incluso esa acción de acuerdo a sus propósitos está determinada por un marco normativo que opera tácitamente como algo obvio y anodino. Y esto en definitiva implica que mi acción propositiva puede desarrollarse no por mor de mí mismo, sino inmediata y regularmente, por mor *de uno mismo*²⁴. El carácter implícito de los propósitos de la acción significa, en este sentido, que es obvio y de común conocimiento que hacemos lo que hacemos motivados más o menos por lo mismo que cualquiera haría de estar en mi lugar, y los otros hacen lo que hacen, en definitiva, motivados más o menos por lo mismo que haría yo en el lugar de ellos. Y esto es comprensión, claro está, pero en su modalidad impropia. Ciertamente no quiero decir con esto que Okrent, al tratar de describir el comprender sin más, describa en verdad el comprender impropio. Pero su descripción deja en la irrelevancia esta diferencia²⁵.

articule como esa forma de comprensión de término medio, implícita e impropia que encubre como seguridad y autoevidencia, precisamente la inhospitalidad y falta de arraigo de la propia existencia (*SuZ* 170)

²⁴ Heidegger considera en efecto el uno como fuente de significatividad en los siguientes términos: “Das Man selbst, worumwillen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit” (*SuZ* 129). En este sentido, en el marco del tratado de Heidegger es perfectamente posible, por no decir que es algo que de hecho ocurre las más de las veces, que somos los que somos y hacemos lo que hacemos en función de posibilidades asumidas impropriamente, posibilidades dadas en las que el carácter propio de nuestra existencia no es relevante para que motive nuestras acciones.

²⁵ Es indiciario, sin embargo, que Heidegger mismo, en la lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, considere precisamente el tipo de ejemplos que da Okrent para caracterizar uno de los aspectos más salientes de la existencia impropia: “Ya ha sido señalado que, en lo inmediato y las más de las veces de la preocupación cotidiana el *Dasein* respectivo es aquello que hace. *Uno* mismo es lo que *uno* hace. La interpretación cotidiana del *Dasein* toma el horizonte de su interpretación y denominación a partir de aquello de lo que se preocupa. Uno es zapatero, sastre, profesor, banquero. Aquí el *Dasein* es algo que también otros pueden ser”. En la versión alemana: “Es wurde schon angedeutet, im Zunächst und Zumeist des alltäglichen Besorgen ist jeweilige Dasein immer das, was es betreibt. Man selbst ist, was man macht. Die alltägliche Daseinsauslegung nimmt aus dem Besorgten dem Horizont der Auslegung und Benennung. Man ist Schuster, Schneider, Lehrer, Bankier. Hierbei ist das Dasein etwas, was auch Andere sein können und sind” (336).

4. CONSIDERACIONES FINALES

Por distintas rutas llegamos a resultados idénticos, a saber, que las variedades comentadas de lectura pragmatista contienen la tendencia a hacer una interpretación metonímica de la concepción heideggeriana de la comprensión que, aunque no es incorrecta, sí al menos es parcial, si se considera relevante la diferencia modal entre propiedad e impropiiedad. La pregunta es por qué. Intentaré bosquejar una somera respuesta que apunte a esto.

La lectura que pone el foco en los elementos del comprender solidarios con la noción de *know-how*, es sugerente. La primera sección de *SuZ*, en la que aparece la determinación existencial del comprender (§31), parece tener a la vista el fenómeno de la praxis humana con independencia del tipo de consideración metafísica derivada del mito del fantasma en la máquina, pero sin abandonar la saludable convicción de que esta praxis es esencialmente comprensiva e indiciaria de los elementos estructurales de la noción general de comprensión. Es cierto que lo desarrollado en dicha sección es altamente relevante para cuestiones referentes a condiciones de identificación y determinación de objetos, por un lado, y de comportamiento intencional, por otro. Desde cierto punto de vista, todo lo que se requiere para dar satisfacción a estos problemas se encuentra en esta sección; prueba de ello es que Brandom puede interpretar en la forma en que lo hace, sin incluir nada de la segunda sección de *SuZ*. Pero creo necesario recordar que los análisis que tienen lugar en la sección I están fuertemente tensionados por la visión de que el sujeto de esta praxis es inmediata y regularmente ese que soy yo, pero visto desde la perspectiva de que podría ser cualquier otro en mi lugar o yo mismo en lugar de cualquier otro, es decir, uno tal que se desarrolla en esa modalidad de existencia y comprensión que Heidegger llama impropia.

Sin embargo, ¿es en último término relevante la caracterización del comprender en términos de propiamente o impropiamente? Si fuese relevante, ¿cuál debiese ser el foco de la interpretación tal que estas modalidades resulten relevantes? Al margen de cómo se pueda responder

cabalmente esto, sí parece ser el caso de que el intento de interpretar la concepción heideggeriana en la vía de esta variedad de lecturas pragmatistas no facilita ver con claridad la relevancia que tienen esos modalizadores para el concepto pleno de comprensión y puede afirmarse, por tanto, que ahí tiene sus límites. Ahora bien, si este es el caso, entonces una lectura que pretenda ser máximamente completa del fenómeno del comprender y que no se vea tentada, por tanto, a reducirlo al *know-how*, debiese tener en consideración esos aspectos de los que la lectura pragmatista no logra dar cuenta. Sin pretender ser exhaustivo, y a guisa de listado mínimo, me permito, para finalizar, introducir algunos de esos aspectos que, a mi juicio, debiesen resultar relevantes. Los caracterizaré aquí de una forma muy económica y programática:

- Es cierto que el §31 constituye una de las referencias obligadas en relación con la concepción del comprender. Sin embargo, su alcance queda restringido cuando se lo lee exclusivamente en relación con la relevancia que tiene este fenómeno con respecto a nuestras acciones por lo que ellas tienen de intencionales (referidas a los objetos del mundo), por el aspecto pragmatista-operativo en el que se centra la primera sección de *SuZ*. Pero se deja de lado, tal vez por la propia ubicación del párrafo en el texto, que la caracterización estructural del comprender como relación consigo mismo en términos de ser capaz de y de proyecto apuntan formal y prospectualmente a elementos que recién a la altura de la segunda sección se vuelven más claros (§ 60). Es decir, que el enfoque que pone el acento en la posibilidad propia de ser hace ostensible por qué a Heidegger le interesa describir el comprender en el §31 en esos términos.
- Es, creo, relevante que la comprensión de la que se trata, incluso asumiendo que pueda ser equiparada en cierto nivel de análisis a la noción de *know-how*, sea considerada, por razones fundamentales para el tipo de enfoque en que se sitúa *SuZ*, como siendo susceptible a fenómenos de disrupción y defección comprensiva. Y esto no solo en el

nivel focal en que trata Heidegger los fenómenos de indisponibilidad utilitaria (§16), sino de colapso del marco normativo en su conjunto y de su pretensión de autoridad (por ejemplo, § 40)²⁶.

- No es baladí que todo el propósito de *SuZ* apunta en definitiva a mostrar como infundadas el tipo de suposiciones que asumen como autocomprendible (*selbstverständlich*) (*SuZ* 2) la noción que, a juicio de Heidegger, constituye el núcleo de la ontología y que, por su parte, el tratado espera elevar a consideración filosófica asumiendo con eso mismo la tarea de “despertar una comprensión [*Verständnis*] para el sentido de la pregunta” (*SuZ* 1) que apunta a esa noción²⁷. Esto implica, al menos en parte, que de la concepción completa de comprensión dependen aspectos metateóricos en el enfoque mismo con que Heidegger pretende hacer suyo el tipo de propósito que declara.

²⁶ Pippin ha ahondado en este aspecto (199-214).

²⁷ Me refiero, claro está, a la afirmación según la cual, frente a la pregunta de Platón, no solo vale “die Frage nach dem Sinn vom Sein erneut zu stellen”, sino que Heidegger incluso parece plantear una condición más básica, a saber, “allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken”. Es decir, no se trata solo de plantear la pregunta por el sentido del ser, sino que el tratado incluso debiese poder hacer inteligible qué significa a lo sumo preguntar por el sentido del ser, bajo qué aspecto es comprensible hacerse de nuevo esta pregunta con sentido (si es que hacérsela alguna vez lo tuvo).

BIBLIOGRAFÍA

- BRANDOM, ROBERT. *The Tales of the mighty Dead*. Cambridge: Harvard UP, 2002.
- CARL, WOLFGANG. *The First-Person Point of View*. Berlín/Boston: Walter de Gruyter, 2014.
- CARNAP, RUDOLF. “Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”. *Erkenntnis*, vol. 2, n.º 1, 1931, pp. 219–241.
- CROWELL, STEVEN. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge UP, 2013.
- FREDE, DOROTHEA. “Heidegger’s Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics by Mark Okrent”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50, n.º 3. 1990, pp. 619-624.
- FRIEDMAN, MICHAEL. *A parting of the Ways*. Chicago: Open Court, 2000.
- DEMMEHL, CHRISTOPH. “Implizit und Explizit. Überlegungen zum Verstehen begriff im Aufschluß an Heidegger und Brandom”. *Verstehen nach Heidegger und Brandom*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2009. (61-78).
- DREYFUS, HUBERT. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger’s Being and Time. Division I*. Massachusetts: MIT Press, 1995.
- GETHMANN, CARL. *Vom Bewusstsein zum Handeln*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2011.
- . *Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlín/ Nueva York: Walter de Gruyter, 1993.
- GUIGNON, CHARLES. “Authenticity and the question of Being”. *Heidegger Authenticity and the Self*. Ed. por D. McManus. Nueva York: Routledge, 2015. 8-20.
- HARMAN, GRAHAM. *Tool-being, Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Illinois: Open Court, 2002.
- HARRIS, JOSHUA. “Univocity and Analogy: a comparative Study of Gilbert Ryle and Martin Heidegger”. *Diametros*, n.º 34, 2012, pp. 34-50.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- . *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1979.

- MURRAY, MICHAEL. "Heidegger and Ryle: Two Versions of Phenomenology". *The Review of Metaphysics*, vol. 27, n.º1, 1973, 88-111.
- OKRENT, MARK. *Heidegger's Pragmatism, Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*; Nueva York: Cornell UP, 1988.
- . "Intending the Intender: Why Heidegger Is Not Davidson". *Heidegger Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert Dreyfus, vol. 1*. Ed. por M. Wrathall y J. Malpas. Cambridge: MIT Press, 2000. 279-301.
- . "The 'I think' and the For-The-Sake-of-Which". *Transcendental Heidegger*. Ed. por S. Crowell y J. Malpas. California: Stanford UP, 2007. 151-168.
- . "On Layer Cakes: Heidegger's Normative Pragmatism Revisited". *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*. Ed. por Ondrej Svec y Jakub Capek. Nueva York: Tylor and Francis, 2017. 21-38.
- PENELAS, FEDERICO. "Recepciones pragmatistas de Martin Heidegger". *Areté*, vol. 23, n.º 1, 2011, pp. 109-124.
- PIPPIN, ROBERT. "Necessary Conditions for the Possibility of What Isn't: Heidegger on Failed Meaning". *Transcendental Heidegger*. Ed. por S. Crowell y J. Malpas) California: Stanford UP, 2007. 199-214.
- RORTY, RICHARD. *The Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton UP, 1979.
- . "Metaphilosophical difficulties of linguistic Philosophy". *The linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Ed. por R. Rorty. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 1-39
- . "Heidegger, Contingency and Pragmatism". *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RYLE, GILBERT. *The Concept of Mind*. Nueva York: Routledge, 2009.
- . "Heidegger's *Sein und Zeit*". *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 1, n.º 3, 1970, pp. 3-13.
- . "Self-Knowledge". *Self-Knowledge* (Ed. Quassim Cassam). Oxford: Oxford UP, 1994. 19-42.
- TUGENDHAT, ERNST. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Fráncfort: Suhrkamp, 1979.