

15.- *Duns Escoto en la interpretación de Martín Heidegger*. En *Naturaleza y gracia* 40 (1-2, 1994) 297-317

Heidegger tuvo relación con la filosofía escolástica sobre todo en los años de doctorado y habilitación. Su director de tesis doctoral, Arthur Schneider, que tenía en Freiburg la cátedra de filosofía cristiana, lo animó a hacer la habilitación sobre filosofía medieval.

Schneider esperaba poder contar con Heidegger para una cátedra de filosofía cristiana y lo ayudó a obtener una beca de una fundación administrada por el capítulo de la catedral de Freiburg. Heidegger necesitaba esta beca para poder habilitarse, ya que carecía de medios económicos. La fundación había sido instituida por los hermanos Constantino y Olga Schänzler en honor de Santo Tomás de Aquino. Condición para disfrutarla era la fidelidad a la doctrina filosófica y teológica del Santo. En su escrito de concesión de la beca, el obispo auxiliar Justus Knecht expresa su confianza en que Heidegger permanezca fiel al espíritu de la filosofía tomista y Heidegger promete utilizar la beca al servicio de la filosofía cristiana escolástica y de la visión católica del mundo.

En realidad, parece que Heidegger no se ocupó demasiado de la filosofía tomista. Ya por entonces era Husserl el que más peso tenía para él. Además, Heidegger había hecho estudios de matemáticas y ciencias naturales, y tenía por entonces inclinación a la lógica. Pero esto no impidió que se ocupase también de la filosofía escolástica. Al fin y al cabo había adquirido este compromiso.

La habilitación no la hizo Heidegger sobre Santo Tomás, sino sobre Duns Escoto, sobre todo por influjo del profesor de historia Heinrich Finke, interesado también por proporcionar a Heidegger una cátedra. Heidegger estudió el significado fenomenológico del pensamiento escolástico en Duns Escoto (1)

La habilitación lleva por título: *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*. Heidegger ve múltiples motivos para realizar esta investigación. En el pensamiento escolástico hay ocultos momentos para una reflexión fenomenológica. Uno de ellos sería precisamente el de las categorías, tan importantes para la moderna lógica. Hasta entonces se había visto la lógica escolástica sobre todo como una silogística y como reproducción de la lógica aristotélica. Si se ve desde los problemas de la lógica moderna - piensa Heidegger - adquiere un aspecto bien diferente.

Por otra parte, el problema de las categorías tiene una particular importancia en Duns Escoto, considerado por Dilthey como "el más agudo de los escolásticos". Además Escoto tiene una mayor cercanía con la vida real y con sus múltiples formas. Y sobre todo, hay entre sus obras una *Doctrina de las formas de los significados*, para usar las palabras de Husserl. Esto tiene una relación esencial con la doctrina de las categorías (2)

El centro de interés del estudio de Heidegger está en el significado: Qué preguntas plantea este ámbito, si justifican la existencia de una disciplina particular, si la filosofía tiene que plantearse el tema del lenguaje y en qué medida debe hacerlo, y la relación del significado

con la lógica. En el fondo están los problemas planteados por el psicologismo y la respuesta de la psicología a los mismos. De estos temas se habla en la segunda parte; en la primera se ven cuestiones más generales.

### 1. *Unum et verum*

Heidegger estudia dentro de la primera parte el *unum* y el *verum* en Escoto, a los cuales antepone unas páginas acerca del *ens*. "Todo ámbito de objetos (*Gegenstandsgebiet*) es un ámbito de *objetos* (*Gegenstandsgebiet*). Aunque no sepamos nada más próximo acerca de los ámbitos de la realidad., en tanto que hablamos de ellos... está frente a nosotros un algo, un objeto. Todo y cada cosa es un objeto. *Primum objectum est ens ut commune omnibus*. En todo objeto de conocimiento es dado este ente, en tanto que precisamente objeto" (214)

El concepto de ente es el primero y pertenece también a los *maxime scibilia*. Esto puede entenderse en dos sentidos. En el sentido de que es sabido al comienzo de todo, no en sentido temporal, sino lógico. Esto significa que el concepto de ente es la condición de la posibilidad de conocer cualquier objeto, en general. Y *maxime scibile* significa también que se tiene de ello la mayor certeza y que más allá de ello no se puede preguntar ya. En este sentido se llama *transcendens*. "Un *transcendens* es aquello que no tiene ningún otro género sobre sí, en el cual pudiera ser contenido. De él no se puede enunciar ya nada" (215-216)

Los demás *transcendentia*, como el *unum*, *verum*, *bonum* etc, no son tan originarios como el *ens* y pueden ser considerados como *quasi*-propiedades de éste. Heidegger considera el *unum* en un primer capítulo. Se dice que algo es *un* algo. Esta afirmación puede parecer una trivialidad. Sin embargo indica un importante momento: el de la relación. El objeto es puesto en relación consigo mismo. Es algo y por lo tanto no es otro. En esta expresión se indica el no-ser-otro. Dice Hegel: "Algo es algo sólo en sus límites". Y Duns Escoto: *idem et diversum sunt contraria immediata circa ens et convertibilia*. Lo uno y lo otro son dados de modo igualmente inmediato con el objeto en general.

Escoto distingue este *unum* del *unum* en sentido numérico. En efecto, habla de lo mismo y lo diverso como *quoddam unum* y como *quoddam multum*. Las expresiones indican que no es el sentido numérico lo que se acentúa. Tampoco se limitan a las sustancias reales, aunque se refieran sobre todo a ellas, sino que vale también para las cantidades, cualidades, relaciones e incluso para las negaciones y privaciones, para el *ens reale* y para el *ens rationis* (216-220)

El *unum* puede indicar el *unum transcendens*, con el cual es convertible el ente, y el *unum* como principio del número. Este último significado no es dado simplemente con el objeto, sino que le añade algo nuevo. Escoto lo expresa así: Al *unum transcendens* y al *multum transcendens* debe añadirse la *ratio mensurae*, el concepto de la medida (233). En definitiva, el *unum transcendens* y el *unum* como *principium numeri* son diferentes. El primero es más originario y el segundo no se deduce del primero, sino que requiere otros supuestos.

Estas ideas acerca del *unum* deben ser vistas en relación con la importancia que Escoto

le da al individuo. *Individuum enim per se et primo existit, essentia non nisi per accidens*. Lo que realmente existe, comenta Heidegger, es lo individual. Lo individual significa el objeto *prout includit essentiam et tempus*. Todo lo que realmente existe es un tal- ahora-aquí (*haecceitas*) (252-253)

Mayor importancia en el contexto heideggeriano tiene seguramente el *verum*. "¿Es el *verum* un objeto junto al objeto o sólo un determinado modo de darse?" (265). Heidegger comenta: "En tanto que el objeto es objeto del conocimiento, puede ser llamado verdadero objeto. La filosofía trascendental ha encontrado para esta relación la expresión más aguda: El objeto es solamente objeto como objeto del conocimiento; el conocimiento es conocimiento sólo como conocimiento del objeto. Ningún objeto sin sujeto y viceversa" (266)

Heidegger comenta que no se puede pretender encontrar algo así en la escolástica, a la que es ajena esta problemática. En la escolástica lo que realmente se dice es que el objeto de algún modo entra en el conocimiento. Escoto habla de tres posibles relaciones del objeto con el conocimiento, que representan tres grados sucesivos de unidad entre ambos.

Las formas fundamentales del conocimiento son dos: la simple aprehensión y el juicio. De ahí que se pueda hablar en un doble sentido de verdadero en el intelecto. La verdad de la simple aprehensión no tiene como contraposición la falsedad, sino la no-conciencia o el no-conocimiento. El conocimiento que se contrapone a la falsedad es el juicio. "El juicio es aquello que en sentido propio puede llamarse verdadero. Todo conocimiento es un juicio; todo juicio es un conocimiento" (268)

En el juicio se da una composición de elementos. La unión de éstos se hace mediante la cópula *est*. *Est* no equivale a existir y su significado no puede reducirse a la "subsumpción", como suele representarse la relación del juicio enseñada por la escolástica. La cópula, el *esse*, como relación del sujeto con el predicado, es el lugar propio de la verdad.

Uno de los puntos en el que Escoto se muestra original en este contexto, es su teoría, según la cual la conformidad con el objeto no es una simple reproducción (*Abbildung*) de lo que hay en la cosa.

Escoto intenta aclarar la heterogeneidad entre el juicio y los objetos conocidos en él. Distingue para ello entre el contenido del juicio y el acto de juzgar. El acto de juzgar media entre el sentido válido y el sujeto que recibe este sentido como conocimiento. Pero aquí se presenta una dificultad que parece insuperable. Si comparo la relación del juicio, su sentido A, con el estado de cosas B, esta comparación constituye una nueva relación C. ¿Cómo puedo conocer la verdad de C? ¿Mediante otro juicio? Esto nos llevaría a un *regressus in infinitum* y no sería posible llegar a tener conocimiento verdadero. Además, si he de conocer la verdad del juicio A mediante una relación con el estado de cosas B, debería ser conocido ya este estado de cosas. ¿Mediante qué juicio es posible este conocimiento? Si es el mismo juicio A, se da una tautología; si es otro juicio D, se darían dos juicios acerca del mismo estado de cosas (270-272)

Según Heidegger, Escoto ha descubierto una dificultad con la cual se encuentra toda teoría de la reproducción que considere el conocer como un representar. No es posible comparar el sentido del juicio con el objeto real, pues del objeto real sé sólo mediante el conocimiento o el juicio. Un objeto que no es conocido, no es para mí un objeto. Por eso

Escoto abandona la teoría de la reproducción y se decide por el pensamiento de la inmanencia.

Con esto no niega la realidad del mundo exterior ni cae en el subjetivismo o en el idealismo. Más bien, mediante el primado absoluto del sentido válido se rompe el dominio de toda teoría del conocimiento fisiológica, psicológica o económico-pragmática, y se fundan la validez absoluta de la verdad y la auténtica objetividad. El sentido del acto del juicio se orienta y se mide *directamente por el contenido de significado de los miembros (extrema) del juicio, los cuales contienen virtualiter* la relación del juicio. El contenido de significado de lo dado, del estado de cosas percibido, es la medida del sentido del juicio; de él deduce éste su validez objetiva. El sentido del juicio se podría decir que es la forma lógica de la realidad y la forma de la estructura de las copertenencias que ofrece el estado de cosas (273)

En los comienzos del pensamiento heideggeriano fue objeto de discusión la relación entre lo lógico y lo psíquico, sobre todo por influjo del psicologismo. Heidegger afirma que el pensamiento escolástico presenta acerca de este problema una madurez que no hay que despreciar ni infravalorar.

En Escoto se da una delimitación de lo lógico frente a lo psíquico. En él se da una contaposición entre el mundo real sensible o suprasensible, que constituyen el *ens naturae*, y el *ens rationis*. El ser de lo real no depende del alma; el *ens rationis* es un *ens in anima*.

La realidad lógica pertenece al alma. Pero ¿cómo es su pertenencia? ¿Como un recuerdo que de pronto surge en el alma, como un sentimiento de alegría que viene y desaparece pronto? ¿Está el juicio en el alma de tal manera que luego desaparece y deja el lugar a otros hechos anímicos? ¿De qué naturaleza sería entonces su verdad? Parece que duraría sólo mientras durase la actividad de juzgar. Si la actividad psíquica de juzgar fuese "verdadera", podría no existir ninguna verdad. Por lo tanto, si el *ens logicum* ha de ser considerado como un *ens rationis* o un *ens in anima*, esto no puede entenderse como si la realidad lógica fuese una parte de la realidad psíquica. La realidad lógica tiene un valor diferente de ésta (275-276)

Escoto sigue caracterizando el *ens logicum*. Este es un *ens diminutum*. No tiene la realidad que tiene la existencia real y por eso no se le puede aplicar la categoría de la causalidad. En cambio la realidad psíquica no es un *ens diminutum*, sino la forma esencial del hombre, la que le da su existencia como hombre. No sólo esto; el alma es para Escoto una substancia, prescindiendo de su unión con el cuerpo. En lo psíquico sí tiene valor la categoría de la causalidad.

Esto significaría que la expresión *ens in anima*, que se refiere a la realidad lógica, no puede referirse a la realidad psíquica. La expresión sólo puede significar que el sentido noemático, la intencionalidad como correlato de la conciencia, es inseparable de ésta y sin embargo no está contenido en ella. La preposición *in* indica la relación con la vida espiritual, no la pertenencia como una parte al todo. *Ens rationis* significa, pues, el contenido, el sentido de los actos psíquicos; es un *ens cognitum*, lo pensado, lo juzgado. Esto es diferente de lo que se encuentra en el intelecto de modo subjetivo. De este modo están la actividad de la comprensión y los actos del saber. De este contenido, diferente de la actividad del conocer y del juzgar, es del que se dice que es verdadero (277-278)

Lo noemático, el contenido de los actos psíquicos tiene su propia objetividad. Husserl

dice que mientras los objetos en general están bajo diferentes géneros supremos, los *noemas*, aunque diferentes, están todos bajo un mismo género supremo. Esto indicaría también la univocidad escotista, propia del ámbito del sentido, frente a la analogía, que vale para el mundo de los objetos reales. Según Heidegger, esta homogeneidad del ámbito lógico se funda en la intencionalidad. Esta es la categoría regional del ámbito lógico (282-283)

Al hacer estas distinciones, Escoto sería el fundador de la nueva psicología, ya que descubrió el mundo psíquico de la experiencia interna como mundo para una investigación autónoma, separando expresamente los ámbitos de lo lógico y de lo psíquico. Los actos de conocimiento no son considerados tanto como realidades psíquicas, sino según su función. Así considerados pertenecen más bien a la lógica que a la psicología como ciencia real de lo psíquico (283-284)

Así, pues, el *ens logicum*, esto es, el sentido (*Sinn*), así como los elementos que se pueden encontrar en él, esto es, los significados (*Bedeutungen*) se muestran como un mundo propio, frente al ser real. Y esto en dos direcciones: Con respecto a la existencia, o mejor, al modo de realidad (*Dassheit*) y con respecto a su contenido esencial (*Washeit*) (290)

## 2. Forma y contenido del lenguaje. El ámbito del significado

Este es el título de un corto tercer capítulo de la primera parte del trabajo de Heidegger sobre Escoto. Después de las palabras que acabamos de citar, añade Heidegger: "Una propiedad de estas formas ha pasado hasta ahora intencionadamente desapercibida; esto es, el hecho de que significado (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*) están ligados a palabras y a conjuntos de palabras (proposiciones). Sentido y significado son expresables mediante formas lingüísticas. Estas figuras lingüísticas, como formas ligadas al significado y al sentido, se hacen expresiones en el sentido más amplio de la palabra" (290)

Esta unión de contenido lógico y de forma lingüística induce a preguntarse por la relación entre lógica y gramática: ¿En qué medida hay que tratar de la forma lingüística en la lógica? ¿No contiene lo gramática en sí un elemento lógico, y viceversa? ¿Cómo entiende esto Escoto? ¿Traza entre lógica y gramática una línea divisoria? ¿En qué sentido?

Escoto sostiene que las figuras lógicas tienen una realidad propia, aunque no sea expresada en el lenguaje. "Estas formas lógicas tienen una realidad propia también cuando no son llevadas a una expresión en el lenguaje. Ellas son algo anterior. Para su consistencia y, en último término, para tener valor, no necesitan del lenguaje" (291). "Ambas formas, proposición y sentido, palabra y significado, por más particular y estrecha que pueda ser su conexión, pertenecen a diferentes ámbitos de realidad. Los elementos del lenguaje son perceptibles por los sentidos..., pertenecen al mundo de lo realmente existente, duran en el tiempo, comienzan y pasan. Sentido y significado, por el contrario, se sustraen a toda percepción sensible, no están sometidos, como tales, a ninguna mutación; son los mismos atemporalmente idénticos" (292-293). En relación con las palabras, las figuras lógicas son el contenido (*significatum*). La palabra como sonido o como conjunto de letras no tiene ningún carácter intencional (290-291)

Escoto tiene aquí la teoría del signo. "La forma lingüística es signo del significado, del sentido. El significado, a su vez, es signo del objeto: la proposición encuentra así aplicación en cierto respecto: *quidquid est signum signi, est signum signati*. Para el conjunto de relaciones de las esferas gramatical, lógica y objetiva, esto significa que palabra y proposición, como figuras ligadas a significado y sentido, indican el ámbito objetivo. Las cosas están en pensamientos y éstos están ligados a palabras y a proposiciones (295)

¿Qué hay que entender por signo y cuál es la naturaleza del signo lingüístico? "*Significare extensive sumitur pro dare intelligere*. Mediante el signo, algo se hace objetivo para la conciencia. El signo indica, de por sí, hacia otro objeto. En el concepto de signo hay algo con carácter de relación... El signo en sí es igualmente el fundamento..., en el cual tiene su punto de partida el conocimiento de lo significado. *Carácter de relación y ser-fundamento* son los momentos constitutivos del signo" (296). El signo se divide luego en real o natural y arbitrario.

Escoto habla de una verdad en el signo. Esta consiste en aquello que es notificado por el signo. En el signo natural o real la conformidad es dada de modo inmediato. En el signo arbitrario se dan varios modos posibles de relación. Escoto habla además de otras relaciones entre el signo y el significado (297-299)

¿Qué clase de signo es la palabra? Es ante todo un signo sensible (acústico o visual). Acerca de su relación con el significado y con el modo de indicarlo, dice Escoto: *Vox enim est signum et signum se offert sensui, aliud derelinquens intellectui*. Comenta Heidegger: Como dice Husserl, "necesita del acto que le proporcione significado". Mediante él se le da algo a la palabra: *intellectus rationem voci tribuit*. Mediante esto se hace expresión (*dictio*). Parece claro que Escoto no entiende los actos que dan significado como simples realidades psíquicas; en ellos se da también un contenido (299-300)

El significado está ligado al acto psíquico, aunque no se reduzca a él. Además, el significado tiende hacia un objeto. Pero Escoto dice que el significado no está ligado a la existencia real del objeto. Al significado le es totalmente ajeno que el objeto al cual se refiere exista o no. Por ejemplo, el significado de árbol contiene únicamente lo que es un árbol; no dice que exista o no. El mundo de los significados es un ámbito autónomo (301)

### 3. La doctrina real del significado

El mundo de los significados se ha mostrado como un ámbito autónomo. Pero no se ha hablado de su relación con el resto ni se ha explicado su estructura. Heidegger, siguiendo la parte general de la *Gramática especulativa* de Escoto, va a ver ahora qué cuestiones plantea este ámbito, si justifican la existencia de una disciplina especial, en qué medida tiene que ocuparse del lenguaje la filosofía y qué relación tiene la doctrina del significado con la lógica (303)

Heidegger comienza diciendo que uno no se puede limitar a plantearse la pregunta por el origen del lenguaje y por su desarrollo, la pregunta genética. Estos estudios del lenguaje, tan

frecuentes, son del todo insuficientes. Pero además de estas preguntas se pueden plantear las siguientes: ¿Qué tiene que llevar a cabo el lenguaje? Hay un comprender teológico. Desde el punto de vista de la lógica no es éste el término final del conocimiento de un objeto; pero sí constituye, mucho más que la explicación genética, el camino para su verdadero origen.

El lenguaje es perfecto si es capaz de despertar en la conciencia del que oye y comprende el sentido completo de lo que uno dice. Esto significa que el contenido del lenguaje tiene un significado primordial, al cual tienden la expresión y la comunicación. Las palabras no son meros signos que podría producir también un ave adiestrada. El que usa una palabra lo hace generalmente llenándola de significado y como conocedor de ese significado. Esto sucede tanto en el lenguaje corriente como en el científico. Algunos autores, como Bergson y Rickert han insistido en los límites del lenguaje para expresar todo el significado, sobre todo en sus matices.

Según esto, los significados encerrarían en sí un contenido de forma, que hace posible esta función del lenguaje. Todo conocimiento, todo juicio se construye con significados, que son parte del mismo. Como en el juicio se da la verdad, el hilo conductor para conocer el significado será precisamente la verdad como sentido válido (304-307)

Heidegger se pregunta en qué medida conoce Escoto estos problemas y qué solución les da. Ya hemos visto que Escoto distingue claramente la forma sensible de la palabra del contenido no sensible o del significado de la misma. Esto mismo era indicado con la expresión: *vox repraesentatur sensui, aliud derelinquens intellectui*. Según esto al significado le corresponde un acto propio de la conciencia, del intelecto, que va más allá de la voz. Este acto consiste en lo siguiente: *"Intellectus duplicem rationem ei (voci) tribuit, scilicet rationem significandi, quae vocatur significatio, per quam afficitur signum vel significans, et sic formaliter est dictio; et rationem consignificandi, quae vocatur modus significandi activus, per quam vox significans fit consignum vel consignificans et sic formaliter est pars orationis"* (307-308)

Primero la palabra adquiere un significado en general mediante el acto de conciencia. La palabra se convierte en expresión, significa algo. Escoto no cree que este significado haya que entenderlo en el sentido de una psicología sensualista, como si no fuera más que una imagen del objeto pensado propia de la fantasía. Los significados no son realidades psíquicas, sino contenidos intencionales, como realizaciones de actos intencionales. Pero la conciencia no puede darles un significado "en general", sino uno concreto. De hecho la gramática distingue: sustantivos, adjetivos, verbos etc. Esto sería el *modus significandi*. Escoto distingue un *modus activus*, o realización de la conciencia, y un *modus passivus* o resultado del acto. Son dos aspectos, subjetivo y objetivo del significado. Heidegger hace notar que a esto corresponden en la fenomenología la nóesis y el nóema (309-310)

La siguiente pregunta es de dónde procede la diversidad de *modi significandi*. Una primera respuesta es que el intelecto en esto es determinado por algo, por una materia, a la cual se unirá la forma dada por el intelecto. Pero aquí Escoto se plantea una objeción. Hay términos como "deidad", o términos privativos como "ceguera", o términos como "quimera", a los que no corresponde una materia. Escoto responde que la forma puede ser determinada también de

otras maneras que no sean una materia, con tal que no haya contradicción con el material al que ha de unirse la forma. En los significados no sensibles o abstractos, lo que hacemos es utilizar formas de significado que en su origen eran para cosas sensibles. Para las privaciones o las cosas irreales, lo que hacemos es dar formas de significados a partir de significados de partes de contenidos reales. Heidegger quiere poner aquí de relieve un hecho: Bajo *modus essendi* no se ha de entender sólo la realidad natural, sino también la realidad lógica no sensible, lo conocido como conocido y todo lo objetivo en general. A pesar de esto, al deducir las formas de significado de los *modi essendi*, Escoto toma como punto de partida la realidad natural sensible, que es la más inmediata y clara (310-315)

El teórico del conocimiento no se conforma con esta respuesta y sigue preguntando. Si la realidad natural es determinante para el significado, debo saber ya acerca de ella y de su estructura. La realidad natural puede ser el principio último para la diferenciación de las formas de significado; pero no puede ser relacionada directamente con ellas. Y entonces surge una nueva pregunta: ¿De qué modo de significar dependen directamente las formas de significado? ¿Dónde pueden ser leídas estas formas? Hay que partir de un hecho: La conciencia sólo puede saber del objeto en el conocimiento. Escoto se pregunta aquí si el significado de una expresión se refiere directamente al objeto como tal o al objeto dado en la *species intelligibilis*, y responde que se refiere a la *species*. Pero hay que volver a distinguir: La *species intelligibilis* es, por un lado, una realidad psíquica, un determinado hecho; por otro lado la *species* tiene un valor objetivo, representa el objeto a la conciencia. Está claro que el significado de la expresión se refiere a la *species* en este último sentido. En otras palabras: No se refiere directamente al objeto en sí, sino al objeto como conocido. Pero es importante notar que el objeto no se pierde nunca totalmente de vista (315-317)

Lo anterior lleva a Escoto a preguntarse por la distinción entre el *modus significandi*, el *modus intelligendi* y el *modus essendi*. Esto nos ayudará a precisar mejor los modos de significar. Los tres modos: *essendi*, *intelligendi passivi* y *significandi passivi* son según su "qué" o su contenido noemático lo mismo: la materia, determinada por la forma en cada caso. Los modos pueden diferenciarse mediante la forma; pero dado que la forma, a su vez, es determinada por el material, habría que decir que también la forma debería ser una. Sin embargo en la forma se da diferenciación. Esta no podría entenderse sino en este sentido: La materia entra en la forma bajo aspectos diferentes. El *modus essendi* es lo que está frente a la conciencia, la realidad dada directamente *sub ratione essentiae*. Escoto precisa que también esta realidad está ya bajo una *ratio*, un punto de vista, una forma, una determinación categorial. El *modus intelligendi passivus* es la realidad en tanto que ha entrado en el conocimiento. Y el *modus significandi passivus* habría que entenderlo como el *modus essendi* en tanto que tiene relación con la expresión, esto es, en tanto que ha entrado en significados. Los puntos de vista son diferentes: el de lo dado (*Gegebenheit*), el del conocimiento, el del significado. La materia es la misma, pero los aspectos de la forma son diferentes (317-319)

Los *modi essendi*, *intelligendi activi* et *significandi activi* se distinguen *materialiter* et *formaliter*, ya que pertenecen a diferentes ámbitos esenciales. Heidegger afirma que Escoto no distingue un *modus essendi* activo y otro pasivo, a pesar de que lo considera por un lado como

realidad objetiva absoluta y por otro lado dice que está bajo una determinada *ratio*. En cualquier caso está claro que se distingue *materialiter* de los otros dos. El *modus intelligendi activus* pertenece a la región de la conciencia precisamente como conciencia de un cognoscente; el *modus significandi activus* indica una propiedad de la expresión. Ahora bien, los actos de conocer, de significar y aquellos en los cuales se hace consciente lo inmediatamente dado se diferencian según el sentido de su realización. Por eso deben distinguirse también *formaliter*.

El significado es algo objetivo, diferente de lo meramente psíquico. "El significado puede en cierto sentido ser comprendido como perteneciente a la objetividad del mundo objetivo; de allí recibe su contenido'. Como realización del acto que da sentido, pertenece, por el contrario, a la expresión vivida de sentido, como formalmente idéntica con él. Pero en tanto que el acto que da sentido es determinado por lo material, esto es, por la objetividad, se puede decir que el acto está fundado en la objetividad... Siguiendo, pues, el hilo de lo dado (*modus essendi*), lo cual a su vez es sólo dado como conocido (en el *modus intelligendi*), son descifradas las formas de significado (*modi significandi*)" (321)

Lo dicho hasta aquí nos permite ver mejor la estructura de la expresión (*dictio*) en general. La palabra en sí, como objeto perceptible por los sentidos, no tiene relación alguna con los objetos. Adquiere éste sólo mediante el significado: *vox non proportionatur ipsi rei nisi per rationem significandi*. Pero a su vez la *ratio significandi* se funda en el *modus intelligendi*, mediante el cual se establece la relación con el objeto.

Mediante esta relación con los objetos, el significado tiene una determinada conformación, según el modo de la intencionalidad. Escoto hace notar expresamente que de una misma objetividad resultan diferentes intenciones de significado, esto es, formas de significado. Heidegger hace notar una vez más el paralelismo que se da entre Escoto y Husserl en estos pasos acerca de la relación entre objeto y modos de significado (322-323)

El sujeto que vive en pleno lenguaje significativo y mediante él en relación con el objeto, no tiene conciencia natural y explícita de la forma de significado. El contenido de esta forma sólo se pone de relieve y se hace explícito mediante la reflexión. Este contenido se expresa en los *modi significandi*. Estas categorías de significado constituyen las partes del habla o las partes de la oración. Pero la expresión "partes de la oración" no se refiere a la forma sonora del habla o a las formas de la palabra, sino a las categorías lógicas no sensibles. Como tales las caracteriza Escoto cuando dice: *omnis pars orationis est ens secundum animam*. "Las categorías del significado son las ideas de las formas de los posibles significados concretos. Estas ideas de formas determinan sus relaciones recíprocas fundándose en su propio contenido. En las formas de significado hay una ley inmanente, que regula a priori las posibles relaciones de significado. Duns Escoto lo formula así: (*modi significandi*) *sunt principium efficiens intrinsecum constructionis*. "En los *modi significandi* yace la posible forma de ordenación de las conexiones concretas de significado. Con esto está caracterizada la función esencial de los *modi significandi* dentro del ámbito del significado" (323).

Con esto llegamos al núcleo de la investigación de Heidegger sobre Duns Escoto. Son estas categorías no sensibles y a priori lo que se intenta explicar en el trabajo de

Heidegger. "Los *modi significandi* deben ser entendidos teleológicamente, esto es, su realización debe ser entendida a partir de la *constructio*, a la cual tienden y de la cual son principios" (324). Heidegger hace notar aquí que se dan diferentes principios de la construcción: material, formal, eficiente y final. En la cita que acabamos de hacer, Escoto habla de los modos como principio eficiente intrínseco. Dentro del principio eficiente hay otro extrínseco, que es la comprensibilidad. Aquí Heidegger ve la función propia de los *modi significandi* por contraposición con los otros principios (325-327)

"A la construcción pertenece la unión de significados como elementos. De la relación según leyes, de las categorías del significado, bajo las cuales están los significados particulares, resulta la *constructio debita* o la *congruitas*. Esta *congruitas* no se funda en el contenido real especial de los significados particulares que hay que unir, sino en las formas de significado, que ya son anteriores de hecho. la *congruitas* ha de ser entendida como la *constructio* prescrita a priori mediante los *modi significandi*. En sentido normativo, ella es la regla para las conexiones especiales concretas de significado" (327)

En la actualidad, comenta Heidegger, Husserl habla también de leyes de significado a priori, prescindiendo de la validez objetiva de los significados; mientras que la moderna gramática edifica sólo sobre psicología y ciencias empíricas.

Heidegger se pregunta aún por la relación entre el significado y los fenómenos de la univocidad, equivocidad y analogía. Duns Escoto atribuía estos fenómenos más bien a la *vox*, a la palabra, que al contenido del significado. Los *modi significandi* tienen validez y ésta no se toca en los fenómenos indicados (328-336)

Llegado a este punto, Heidegger considera la relación entre el significado y la lógica. Los modos de significar constituyen en el ámbito del significado un determinado orden. Pero no constituye aún lo que llamamos sentido válido. "En las conexiones de significado como tales, como están reglamentadas por los *modi significandi*, no está aún realizado el valor de verdad, que es propio sólo del sentido del juicio. Pero en tanto que mediante ellos se establece igualmente en su armadura el sentido válido del juicio, que es expresable en proposiciones, se realiza también ya dentro del ámbito del significar un valor, que se puede llamar, con Lotze, el valor sintáctico" (336-337)

En conclusión: "El sentido de realización de los *modi significandi* ha de comprenderse desde el valor sintáctico; el del *modus intelligendi*, desde el valor de verdad. Los *modi significandi* constituyen ante todo el objeto, el cual es valorado en relación con el valor de verdad. La ordenación prescrita mediante los *modi significandi* es prerequisite para que la conexión de significado pueda entrar en la relación del sentido válido en general... La doctrina del significado entra con esto en estrechísima relación con la lógica; no es, incluso, otra cosa que una parte del ámbito de la misma, en tanto se entienda la lógica, como teoría del sentido teórico, que encierra en sí: la doctrina de los elementos componentes del sentido (doctrina del significado), la doctrina de la estructura del sentido (doctrina del juicio) y la doctrina de las diferenciaciones de la estructura y de las formas sistemáticas de la misma (doctrina de la ciencia)" (337)

Los modos de significar forman parte, pues, de las cuestiones lógicas. Excluye, por

tanto, de entrada, todo ocuparse de problemas psicológicos. Tampoco se trata de disposiciones psíquicas que hacen posible captar y comprender los significados, por más que puedan ser útiles como condiciones para el comprender presente. Tampoco tienen que ver con investigaciones históricas acerca de la evolución del significado.

Añade Heidegger que esta relación de la doctrina del significado con la lógica parecería que quiere hacer resurgir todos los errores que se han atribuido a la "Gramática lógica". Esta expresión es ambigua y ha conducido a confusión y a errores. Que la lógica reclame una gramática no significa que el uso gramatical del lenguaje se pueda deducir de las leyes lógicas. Las cuestiones sobre el origen del lenguaje, los factores que han intervenido en su desarrollo, etc. no son problemas lógicos. Pero se piense como se piense acerca de la esencia, objetivos, etc. del lenguaje, habrá que conceder que las construcciones lingüísticas tienen significados. En esto se centra la reflexión filosófica aquí, a fin de retroceder y llegar hasta las categorías.

Heidegger menciona aquí la opinión de Werner, según el cual Escoto intenta hacer una única construcción de la gramática y de la lógica. Heidegger no está de acuerdo con esta opinión; sostiene que Escoto no deja introducir la gramática dentro de la lógica, sino comprender la estructura lógica de los significados (338-340) (4)

#### 4. La estructura de las formas de los significados

Los significados expresan objetos y éstos a su vez determinan a los significados. Una distinción fundamental de lo objetivo, a lo cual pertenecen también los significados, es: Objetos autónomos y no autónomos. También los actos que dan sentido se dividen en actos cuyo resultado es un significado autónomo, y en actos cuyo resultado es un significado no autónomo. Escoto habla de *modus significandi essentialis*, que constituye las formas fundamentales de los significados. Un contenido de significado que tiene la forma del modo esencial no necesita ser determinado por otra forma. Además, habla de *modus significandi accidentalis*, el cual se añade a un modo esencial. El modo esencial tiene la función de constituir la esencia de una parte del habla, por ejemplo proporcionar la forma esencial para el nombre en general. De él parten sucesivas divisiones y grados, hasta llegar a las últimas diferencias específicas, hasta las singularidades, hasta el *modus specialissimus* (342-345)

Las partes del lenguaje que investiga Escoto según su *modus significandi* las toma de la gramática de Donato y tienen este orden: Nombre, pronombre, verbo, adverbio, conjunción, preposición e interjección. No nos vamos a detener en la exposición de las mismas; pero no podemos dejar de decir algo acerca de ellas, para al menos indicar la variedad y riqueza de funciones, significados y categorías que se expresan en el lenguaje.

Para hacer ver la esencia de la categoría del significado "nombre" se ha de preguntar por el *modus essentialis generalissimus nominis*. Este modo ha de expresar lo que hace que todo nombre sea nombre, la función de significado que le es propia. El sentido de esta función no es claro de manera inmediata. Pero sabemos que toda categoría es determinada en su significado por lo material. Habrá, pues, que indagar en el ámbito de lo real, para encontrar el

sentido más general de la categoría de significado llamada "nombre".

Escoto indica que en lo real se descubren ciertas determinaciones o modos de ser muy comunes. Una de ellas es el *modus entis*. Todo lo real, por diverso que sea, es un "qué" (*Was*), un algo, un objeto. Este ser-algo es designado como un *habitus*, como algo duradero. Esta es la primera condición de todo aquello que es un objeto. La función del significado de esta parte del lenguaje llamada "nombre" tiende, pues, a expresar un objeto como objeto.

Pero esto no agota el sentido más general de la función de significado. Con este *modus entis* va unido el *modus determinatae apprehensionis*. Con este se constituye la forma de significado llamada "nombre" en una determinada categoría, como diferente de las restantes. Este modo constituye la "forma" de esta forma de significado, lo que la caracteriza y la distingue; lo que hace que este objeto sea éste y el otro sea otro. Estos dos modos juntamente en un solo acto constituyen el modo esencial de significado "nombre" (346-347)

Duns Escoto ilustra así la antigua definición de los grandes gramáticos: *Nomen significare substantiam cum qualitate*. Pero Escoto afirma más, por una parte, en cuanto que la función del nombre en él no se limita a las substancias y cualidades reales naturales, sino que se amplía a los objetos lógicos y matemáticos. Y por otra parte dice menos, hablando de *modus entis et determinatae apprehensionis*, ya que esta fórmula es más general que la de los gramáticos y tiene una aplicación más amplia. El nombre no se limita a los objetos reales, sino que se extiende a todo objeto, exista o no. Así, el nombre "Sócrates" indica el significado de Sócrates, en tanto que es contenido de un acto que le da sentido, no como objeto que exista. Esta función se extiende también a nombres como "la nada", "la ceguera" etc., que no indican un objeto real y que, sin embargo, caen dentro de este modo de significado (347-349)

El modo común de significado "nombre" tiene luego ulteriores divisiones en otros modos. Hay un *modus communis* y un *modus appropriati*. Hay objetos de los cuales se puede separar un momento común y hacerlo objeto del pensar y del significar. Lo objetivo separado tiene la posibilidad de ser usado para cada uno de los objetos. Los lógicos a esto le han llamado "universales". Recientemente se habla de "representación general". Ahora bien, si esto se entiende como un acto psíquico, no se puede llamar así, ya que los actos como realidades son siempre individuales. Si queremos darles valor general, tenemos que referirnos a un contenido. "Lo universal no es una realidad psíquica, sino una esencia (contenido de significado) aprehendida en la 'ideación'". Esto se indica mediante el nombre común (349-351)

Pero estas esencias generales, por importantes que sean, no contienen toda la realidad. Sobre todo no contienen lo que hace de la realidad empírica una multiplicidad de objetos particulares. Como dice Escoto: *tota entitas singularis non continetur sub universali*. Eso quiere decir que a los conceptos universales hay que añadirles nuevos momentos de significados. Lo individual como tal contiene un "más". "Al modo de conocimiento en la singularidad le corresponde una función de significado, el *modus significandi per modum appropriati* (351-353)

Estos dos modos son a su vez géneros con respecto a nuevos modos y a nuevas diferenciaciones dentro de ellos. Ante todo, la función del modo general de significado se ha caracterizado como: significar un objeto en general como objeto. Aquí no se dice nada de los

objetos singulares. Hay que volver sobre ellos y verlos como el fundamento y la realización de la esencia general. En el modo común no se considera esta esencia general como tal; lo que se considera es la función de referirse a los objetos singulares. En segundo lugar, en el *modus communis* se prescinde de la estructura de contenido de los objetos. Ahora bien, todo objeto es "este objeto". Y al considerar el contenido hay que distinguir la esencia en sí y las determinaciones que la acompañan. Escoto habla de un *modum per se stantis*. Escoto dice que *est proprietas essentiae determinatae*. Y habla también de un *modus adjacentis*, con el cual llegamos a la forma del adjetivo (353-357)

Escoto aplica también esta doctrina del significado a los casos. La esencia de la forma de significatividad del nombre significa un objeto como objeto. Los modos accidentales del caso reflejan las propiedades particulares del objeto, que están en determinadas relaciones entre sí. Las formas accidentales de significado de las cosas reciben su significado de la acción del pensar que distingue y establece comparaciones. Esta basta para distinguir los seis casos, aunque no agote la característica de estas formas.

El contenido del caso "nominativo" consiste en que el nombre indica que el objeto en su identidad es aún otra cosa. Así: "Sócrates ama" indica a Sócrates como principio de una determinación: amar. En su identidad, Sócrates es aún otra cosa que le sobreviene. La forma del genitivo da al significado la propiedad de ser principio o término de una relación. Así en *Socratis interest*, Sócrates es principio; en *Socratis misereor*, es término de una relación. Algo semejante sucede en *Socratis filius*. El acusativo le da al significado el sentido como punto de finalidad, en el cual un acto llega a realización, etc. (369-372)

Cuando el objeto es indicado como tal, pero no está determinado en cuanto al contenido, se usa el pronombre. El pronombre significa *per modum entis*. Pero su contenido no está determinado, como sucede en el nombre. Es evidente que esto significa una nueva modalidad de significado. Escoto deriva esta propiedad del pronombre de la *materia prima*, indeterminada y carente de forma (372-373)

El verbo, junto con el nombre, es una de las partes más importantes. El nombre indica el objeto como objeto; el verbo se centra en las circunstancias del objeto. "Objeto y estado del objeto, el *modus entis* y el *modus esse* los designa Duns Escoto con razón como las determinaciones más generales en el ámbito de lo objetivo en general" (381)

Pero el *modus esse* no basta para indicar la función del significado del verbo, ya que es común también al participio. La forma esencial del verbo es el *modus distantis*. El verbo expresa un estado del objeto, aislando el estado y relacionándolo de nuevo con el objeto. Esto no sucede en el participio, donde están ambos unidos.

Las relaciones más generales entre los objetos en general se expresan mediante el verbo sustantivo. Pero si descendemos a la realidad natural, encontramos el acaecer, el hacer, el obrar etc. Todo esto implica nuevas determinaciones de la función del verbo y hace distinguir verbos activos, pasivos y neutros o comunes.

Una posterior explicación del verbo debería tener en cuenta la *compositio*, que no ha sido considerada por los antiguos gramáticos, según Escoto, aunque sí es conocida por las reflexiones de Aristóteles sobre el *est*. Esto indica que el *est* está incluido en todo verbo y

determina su función de significado (382-387)

El estado de cosas puede expresarse simplemente. Pero además de expresarlo, el sujeto puede tomar otras posturas y expresar un estado de cosas deseado, interrogado, mandado, dudoso etc. Todo esto significa otros tantos modos accidentales de la función del significado. Y todos ellos tienen una relación con la *compositio*. Estas nuevas modificaciones del significado se indican en las formas. Y finalmente Escoto considera la categoría del tiempo en el verbo, que él considera como un modo accidental (387-390)

El adverbio tiene como función determinar la *compositio*. La función esencial del significado del adverbio se refiere al verbo. Pero puede tener diferentes especificaciones y referirse a nombres y pronombres, añadiendo siempre nuevos matices y significados.

La función de la conjunción es unir miembros. Hay miembros que no tienen entre sí una dependencia y su unión sucede *per vim*. Este es el caso de las conjunciones copulativas, que unen nombres, adjetivos o proposiciones. A este grupo pertenecen también las disyuntivas, que unen dos miembros que se diferencian de un tercero. Hay otro tipo de miembros que fomenta la unión. Escoto habla de unión *per ordinem*. Un ejemplo es la unión de causa y efecto.

La preposición es también entendida como un modo de unión. Mediante los casos, los nombres indican determinadas relaciones. Las preposiciones tienen la función de indicar estas relaciones y de fomentar relaciones nuevas.

La interjección es una determinación más del verbo o del participio. Pero el contenido de su significado representa siempre sentimientos y tiene por ello relación con actos emotivos (cf. 390-398)

## 5. De la lógica a la metafísica

La categoría es determinación generalísima de la objetividad. Objeto y objetividad tienen sólo sentido como tales para un sujeto. En éste se construye la objetividad mediante el juicio. Si se quiere comprender la categoría como determinación del objeto, hay que ponerla en relación con la figura que construye la objetividad. Esto no significa que las categorías se puedan reducir a una función del pensar (403-404)

Sólo a partir del juicio se puede resolver el problema de la validez inmanente y transeunte (fuera del pensar) de las categorías. No tiene sentido hablar de ello sin tener en cuenta la lógica subjetiva. Es indiscutible que toda validez transeunte depende de objetos. Pero es un problema ver qué tipo de objetividad puede haber.

La estrecha relación entre el problema del juicio y las categorías hace que haya que replantearse también el problema de la relación forma-materia. Permaneciendo dentro de la esfera lógica del sentido y de la estructura del sentido no se da una respuesta decisiva a esta pregunta. Se pueden potenciar las formas y esclarecer la multiplicidad de lo lógico, como hace Lask. Pero así se complica aún más la función que determina lo material (404)

Heidegger afirma que lo lógico conduce a lo metafísico. "No se puede ver en su verdadera luz la lógica y sus problemas en general si la relación a partir de la cual adquieren un

gran significado no se hace translógica. A la larga la *filosofía no puede evitar su propia óptica, la metafísica*. Para la teoría de la verdad esto significa la tarea de una significación última metafísico-teleológica de la conciencia. En ésta vive ya como algo originario y propio el carácter de valor, en tanto que es acción vital llena de sentido y realizadora de sentido, que no se puede comprender desde lo más lejano si se la neutraliza llevándola al concepto de un hecho biológico ciego" (405-406)

Añade Heidegger que el comportamiento teórico del espíritu es sólo *uno*, dentro de la riqueza de direcciones del espíritu vital. Por eso sería un funesto error que la filosofía se conformase con un "deletrear" la realidad, dejando de tender, como es su vocación más propia, más allá de lo provisional y conocido, hacia la verdadera realidad y hacia la verdad real. Sólo con esta orientación en el espíritu vital y en sus eternas verdades se podrá preservar a la lógica teoría del conocimiento de una limitación exclusiva al estudio de las estructuras, y se podrá plantear el problema del sentido también desde el punto de vista del significado (406)

En definitiva, la lógica deberá llegar a la metafísica y ser vista en el contexto de ésta. "El sujeto teórico del conocimiento no explica el sentido metafísico significativísimo del espíritu; mucho menos su contenido completo. Y sólo entrando en éste adquiere el problema de las categorías su propia dimensión profunda y su riqueza". Además, "el espíritu vital es como tal esencialmente histórico, en el sentido amplio de la palabra. La verdadera visión del mundo está muy lejos de la existencia puntual de una teoría separada de la vida. El espíritu sólo se puede concebir si en él se descubre toda la plenitud de sus realizaciones, esto es, su historia... La historia y su significado filosófico-cultural-teleológico ha de ser un elemento determinante del significado para el problema de las categorías..." (407-408)

Que Escoto tenga una fundamentación metafísica, parece evidente. Pero Heidegger cree que la visión medieval del mundo es insuficiente y que hasta hoy se deja "echar de menos la fundamentación propia conceptual, filosófico-cultural que puede dar claridad, seguridad y unidad a la totalidad" (408). Esta y otras afirmaciones sucesivas de Heidegger acerca del alcance de la metafísica medieval y escotista en este sentido son, sin duda, discutibles. No vamos a entrar en ello. Lo que sí queremos poner de relieve es que sienta la necesidad de considerar la lógica, la gramática y el lenguaje en general dentro de la metafísica.

Precisamente por esto, Heidegger cree que toda esta problemática debe entrar en diálogo con el sistema de Hegel, que según él daría mayor razón del espíritu vital e histórico, en el que se dan lógica, categorías y lenguaje. "La filosofía del espíritu vital..., del amor pleno, de la intimidad reverente con Dios, cuyas líneas directivas más generales sólo podían ser indicadas; particularmente una doctrina de las categorías, derivada de sus tendencias fundamentales, tiene ante sí la gran tarea de una discusión de principios con el sistema más vigoroso en plenitud y profundidad, en riqueza de experiencias vitales y en construcción conceptual, de una visión histórica del mundo; con un sistema que como tal ha recapitulado en sí todos los problemas filosóficos fundamentales precedentes, con Hegel" (411)

## 6. Conclusiones

Acerca de la interpretación que Heidegger hace de Escoto, no podemos decir mucho. Un juicio ponderado acerca de la misma exigiría un buen conocimiento de Escoto, sobre todo si se tienen en cuenta no sólo la grandiosidad y complejidad de su sistema, sino también las precisiones y los matices, en los que es insuperable el "*Doctor subtilis*".

Parece claro que Heidegger aprecia la obra del filósofo escolástico. Unas veces lo manifiesta expresamente; otras lo confirma estableciendo paralelismos con Husserl o con Rickert, quienes tenían por entonces un gran peso para Heidegger. Heidegger ve en Escoto a un precursor, que adelantó el planteamiento de problemas que llegaron mucho más tarde.

En general, y como Heidegger hace notar al principio, lee a Escoto desde perspectivas fenomenológicas y con preocupaciones antipsicologistas. Heidegger pone de relieve el valor objetivo de lo lógico, frente al psicologismo. El sentido y el significado tampoco pueden reducirse a algo subjetivo o psíquico, sino que tienen igualmente valor objetivo, aunque haya que distinguir varios tipos de objetividad y de entes, como hace Escoto. Pero Heidegger insiste también en que hay objeto para un sujeto, en que el objeto es un "conocido". Estos temas están presentes en Escoto, quien se los plantea con gran agudeza. Escoto critica o reinterpreta también el concepto de verdad como reproducción o como adecuación, acercándose a la intuición de esencia, propia de la fenomenología.

Ni en la doctrina de la verdad, ni en el sentido, ni en el significado se pierde nunca de vista el objeto. Este es el punto de referencia para el contenido. En el objeto es aprehendida directamente la conformidad o correlación con el sentido y con la validez, ya que no es posible una comprobación o comparación entre objeto y juicio.

En todo este contexto se ven aflorar ideas fenomenológicas, sobre todo la intencionalidad y la intuición de esencia; ideas que Heidegger ve presentes en Escoto. Se ve también una crítica al concepto de verdad como adecuación, crítica que llevará a cabo Heidegger ampliamente en años posteriores, para afirmar un concepto más originario de verdad como desocultación, apertura o iluminación (5)

Las categorías, el significado, la construcción, la sintaxis, el lenguaje en general tiene un fundamento de objetividad y de contenido. El *modus significandi* corresponde y sigue a un *modus ontelligendi* y éste corresponde a un *modus essendi*.

Las reflexiones de Escoto sobre la gramática y sobre los diferentes *modi significandi* expresan luego una gran variedad y una gran riqueza de formas y de matices dentro de las mismas. Todo ello nos muestra la enorme riqueza de las categorías del sujeto y de los significados. Pero siempre se da la relación con un contenido. Una reflexión así sobre la gramática parece del todo útil ya en sí misma. Pero adquiere mucha mayor importancia filosófica si se la considera entroncada en la metafísica.

¿Qué importancia tuvo esta investigación en la dedicación de Heidegger al tema del lenguaje? Decir que tuvo un influjo decisivo, tal vez sea demasiado. Heidegger estaba ya motivado hacia el lenguaje por la fenomenología y la hermenéutica. Pero también es un hecho que Heidegger realizó en esta investigación un gran trabajo de reflexión sobre las categorías y el lenguaje en general, llegando a poner de relieve por primera vez la complejidad y riqueza

del mismo.

La reflexión sobre Escoto lleva a Heidegger a la conclusión de que la gramática y la lógica van a parar a la metafísica. Pero no a una metafísica estática, sino a una metafísica de la historia. Las categorías, el significado y el lenguaje se fundan, en definitiva, en una metafísica del espíritu vital e histórico, que es el único espíritu vital humano, sujeto de las categorías y del significado.

La investigación de Heidegger es una buena aportación sobre el contenido y valor objetivo de las categorías y del significado frente al psicologismo. Pero habría que poner también de relieve la importancia de este trabajo y las preguntas que suscita ya en los comienzos del camino del pensar heideggeriano acerca del lenguaje (6). El lenguaje está bien fundado y es visto como expresión que muestra un contenido.

El lenguaje está bien fundado y es visto como expresión que muestra un contenido. Por otra parte se puede apreciar en este momento del pensar heideggeriano sobre el lenguaje una distinción entre el *modus intelligendi* y el *modus significandi* que tenderá a difuminarse pronto en su filosofía. En el círculo de *Ser y tiempo* comprensión y lenguaje, o mejor habla, van a ser dos modos igualmente originarios de apertura del Dasein que no se van a dar el uno sin el otro.

## N O T A S

(1) Cf. H. OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*, Frankfurt 1988, pp. 78-87

(2) M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. En: M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, Frankfurt 1978, pp. 189-412. *Gesamtausgabe* 1. En adelante, cuando las citas se refieran exclusivamente a esta obra, indicaremos las páginas en el texto, entre paréntesis. Se trata de un error histórico por parte de Heidegger. La obra que comenta no es de Escoto, sino de Tomas de Erfurt.

(3) Cf. M. HEIDEGGER, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. En: M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, pp. 55-188. Sobre los comienzos del pensar heideggeriano cf. M. BERCIANO, *La superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991, pp. 15-34

(4) Cf. M. HEIDEGGER, El libro de WERNER citado por HEIDEGGER es: *Die Sprachlogik des Duns Scotus*; cf. *ibid.*, p. 340.

(5) Sobre las ideas fenomenológicas de HEIDEGGER, cf. su libro *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt 1988, esp. pp. 34-122 (*Gesamtausgabe* 20). Su crítica al concepto de verdad como adecuación comenzó pronto; cf. sus clases de 1925/26: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt 1976 (*Gesamtausgabe* 21); *Sein und Zeit* (1927), esp. pp. 282-305 (*Gesamtausgabe* 2); *Vom Wesen der Wahrheit* (1930); en: *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 177-202 (*Gesamtausgabe* 9)

(6) El interés de HEIDEGGER por el lenguaje se puede ver a lo largo de todo su pensamiento.

Cf. M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), Frankfurt 1976; id., *Sein und Zeit* (1927), esp. pp. 197-221; id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Frankfurt 1990 (*Gesamtausgabe* 26). Y sobre todo los estudios publicados con el título: *Unterwegs zur Sprache*, ( de los años 1950-1959), Frankfurt 1985 (*Gesamtausgabe* 12)