



Wittgenstein y Heidegger: la crítica del sentido como inicio de la posmodernidad

Gonzalo Andrés Corrales Sepúlveda

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



Gonzalo Andrés Corrales Sepúlveda

**Wittgenstein y Heidegger: la crítica del sentido como inicio
de la posmodernidad**

TESIS DOCTORAL

Director: José Manuel Bermudo Ávila
Programa de Doctorado: “Filosofía, Ètica, Política” (2004-2006)
Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica
Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona

Yo soy de los que creen que el ser humano está condenando de antemano a la derrota, a la derrota sin apelaciones, pero que hay que salir y dar la pelea y dársela, además, de la mejor forma posible, de cara y limpiamente, sin pedir cuartel (porque además no te lo darán) e intentar caer como un valiente, y que eso es nuestra victoria" Roberto Bolaño

ÍNDICE

Agradecimientos	15
INTRODUCCIÓN	17
Sistema de citación bibliográfica utilizado.	29
Capítulo I. Filosofía analítica y Hermenéutica del Ser en la historia de la Filosofía	43
I.1. Introducción histórica: La tradición analítica y la tradición hermenéutica en la historia de la filosofía.	44
I.1.1. Antecedentes de la tradición analítica.	44
I.1.1.1. Marco teórico.	44
I.1.1.2. El asunto del lenguaje.	44
I.1.1.3. El análisis como procedimiento en la filosofía analítica.	45
I.1.1.4. Las relaciones entre la lógica y la filosofía.	48
I.1.1.5. Marco histórico.	51
A) Los orígenes: 1900 – 1935.	53
B) Dos maneras de entender el análisis del lenguaje.	56
I.1.1.6. Wittgenstein, El planteamiento trascendental y la importancia del lenguaje.	57
I.1.1.6.1 Influencias.	57
I.1.1.6.2 Wittgenstein y el planteamiento trascendental.	61
I.1.1.6.3 La teoría del significado.	67
I.1.1.6.4 El atomismo lógico.	70
I.1.2 Antecedentes de la tradición Hermenéutica.	73
I.1.2.1. Marco Teórico.	73
I.1.2.2. La relación entre el ser y el lenguaje.	75

I.1.2.3. El asunto de la precomprensión.	76
I.1.2.4. Marco histórico.	77
I.1.2.5 Heidegger, fenomenología, neokantismo y existencialismo.	81
I.1.2.6 Nuevas estructuras para el análisis del Dasein: Ser en el mundo, mundanidad del mundo y el carácter existencial del Dasein.	96
I.1.2.7 La disposición afectiva y la condición de arrojado.	108
I.1.2.8 El estado de yecto	112
I.1.2.9 El análisis del Dasein a la luz de la temporalidad	115
Capítulo II. Hermenéutica del ser y filosofía analítica como críticas hacia la tradición metafísica occidental	121
II.1 Wittgenstein y Heidegger: Dos vidas paralelas.	123
II.2 Analíticos y Continentales.	127
II.3 El Wittgenstein del <i>Tractatus</i> y el Heidegger de <i>Sein und Zeit</i> .	131
II.4 Hermenéutica del ser y el Wittgenstein de las <i>Untersuchungen</i> .	139
II.5 Los trabajos de Wittgenstein y Heidegger como apertura de la Posmodernidad.	145
Capítulo III. Modernidad, Posmodernidad y nihilismo	151
III.1 Modernidad y Posmodernidad.	152
III.1.1 Antecedentes.	152
III.1.2 La situación posmoderna.	155
III.1.3 Ocaso de la racionalidad moderna.	160
III.1.4 Aproximación histórica al nihilismo.	164
III.1.4.1 Heidegger y Nietzsche	165

III.1.4.2 El sujeto a la deriva.	181
III.1.4.3 Nihilismo y crisis de sentido.	184
III.1.4.4 Dimensión práctica del nihilismo.	188
Capítulo IV. Dos respuestas frente al nihilismo	201
IV.1 Wittgenstein	202
IV.1.1 El <i>Tractatus</i> frente a las <i>Untersuchungen</i>	202
IV.1.2 El lenguaje como una caja de herramientas.	215
IV.1.3 El argumento del lenguaje privado.	232
IV.2 Heidegger	236
IV.2.1 Hacia una comprensión no metafísica del ser.	236
IV.2.2 La obra de arte como irrumpir del ser.	245
IV.2.3 El habla en el lenguaje.	248
Conclusiones	255
BIBLIOGRAFÍA	273

Agradecimientos

Las siguientes palabras están dedicadas a todas aquellas personas que han sido importantes y que de alguna forma u otra se han mantenido junto a mi en un camino que se inició hace ya ocho años. En primer lugar, quisiera mencionar a toda la gente que trabaja en las bibliotecas de las distintas facultades de la UB, agradezco la disposición de todas ellas, en especial de la biblioteca de la facultad de filosofía. Al Dr. Prof. José Manuel Bermudo Ávila, por sus indicaciones al momento de perfilar la tesis, por su exigencia de máximo rigor, pero también por permitir siempre que la decisión final fuera elección mía.

A nivel personal, quiero agradecer a Claudio Millán por la ayuda prestada en los inicios y por una amistad que ya ha vivido dos países y que va camino de las dos décadas. Nunca es fácil transplantarse de país y su cooperación fue fundamental en los comienzos. A Leonardo Vega, por las conversaciones y risas compartidas a la distancia por vía telefónica o Internet, que en su momento fueron muy necesarias, y por una amistad que se ha mantenido, a pesar de tener el gran charco de por medio, y de la cual espero seguir disfrutando por mucho tiempo. A María Villar, por su capacidad de escucha y su maravillosa bondad. A Myriam García, por esas largas conversaciones y su sentido lúdico de ver la realidad. A Stefanie Gysel, por su esclarecedora ayuda con ciertos textos del alemán de Heidegger. A Fulvio Caria, gran amigo en Barcelona, por enseñarme su pasión por el arte culinario, los grandes momentos del poble nou y todo lo que queda por vivir. A Farid Zahoui, por su ayuda, su irónico sentido del humor y su inapreciable comprensión.

Mi agradecimiento más entrañable es para mi familia. Ellos han vivido, sufrido y gozado todo el viaje a mi lado. A mi hermano Diego, mi hermana Cynthia, mis sobrinos Fernanda y Nicolás, la tía Rosita y mis padres, Luis Enrique y María Angélica. Gracias por mantenerse siempre ahí, por respetar mi decisión de estudiar fuera de Chile, por aguantarme y apoyarme, por una lejanía física que a ratos incomoda y por todo el cariño dispensado.

Barcelona, 18 de Abril de 2012.

INTRODUCCIÓN

1. Origen del trabajo de investigación.

El proyecto *Wittgenstein y Heidegger: la crítica del sentido como inicio de la posmodernidad* tiene su origen en el curso “Crisis de la razón práctica. Liberalismo y pragmatismo”, impartido por el Prof. Dr. José Manuel Bermudo Ávila. Lo primero que llamó mi atención fue la forma en que se abordaba dicha crisis, puesto que a través de la figura de R. Rorty, se intentaba un nuevo diálogo con pensadores insignes de la modernidad filosófica como R. Descartes o I. Kant, pero también con autores del siglo pasado, que precisamente habían criticado la fuente de fundamentación moderna, a saber, M. Heidegger, Th. Kuhn, H-G. Gadamer o L. Wittgenstein. El seminario resultaba atractivo, puesto que R. Rorty, lejos de excluir alguna tradición, lo que intenta es dialogar tanto con los llamados filósofos analíticos, como con los representantes de la hermenéutica. Dentro de este contexto, también se hacía referencia a los pensadores de la sospecha, a través de cuyos pensamientos se nos hacían explícitos los cuestionamientos hacia la fuente de legitimidad de la racionalidad moderna y, en palabras del mismo Rorty, a la voluntad de verdad. Cursé los estudios de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Santiago de Chile, cuya escuela tiene una marcada orientación analítica, razón por la cual nunca imaginé que pudiera haber puntos de encuentro entre la llamada “filosofía analítica” y la “filosofía continental”. A partir del diálogo de Rorty, con los filósofos más importantes de ambas tradiciones, poco a poco, me fui dando cuenta de que existía más de un punto de encuentro, como por ejemplo, la esperanza de salida del discurso epistemológico moderno, asunto común tanto a Heidegger como a Wittgenstein. Sin embargo, fue la lectura del ensayo *Wittgenstein*,

Heidegger y la reificación del lenguaje del mismo Rorty¹, lo que me convenció de que éste podría ser un excelente referente en base al cual analizar el paso desde la moderna razón fundamentadora, centrada en las estructuras del sujeto, a la fundamentación lingüística y en último término pragmática que caracteriza a la posmodernidad. El área de interés general y el proyecto particular se habían ensamblado. En base a lo anterior, durante el período de investigación del doctorado, decidí continuar trabajando con el Prof. Bermudo, con una tesina intitulada *Wittgenstein y Heidegger: dos respuestas a la tradición metafísica*. Este primer intento de aproximación de ambas figuras, me mostró que podían haber más puntos de encuentros de los que yo pensaba, y que el argumento podía estirarse hasta considerarles como legítimos precursores de la posmodernidad filosófica. Como cauce natural de esto, continué trabajando en la tesis doctoral bajo la dirección del Prof. Bermudo, pero el título escogido cambió por el que aparece al principio de estas líneas.

No obstante lo anterior, también existía otra motivación. El trabajo de investigación que realicé para acabar la Licenciatura, versó sobre uno de los padres del racionalismo moderno y la Ilustración, I. Kant. En dicho trabajo, se me aparecieron como posibles fisuras del pensamiento kantiano, tanto la posibilidad misma de la fundamentación última del sujeto trascendental, como de sus estructuras, consideradas como posibilidad del conocimiento y constitución última del sentido. Esa misma fisura se constituye como el primer nódulo para acercar los trabajos de Heidegger y Wittgenstein. Ambos intentan criticar el velo de ideas kantiano, aunque sus primeros trabajos se ven inevitablemente influenciados por el maestro de Königsberg. Por tanto, este nuevo proyecto se me aparecía como un desarrollo complementario del anterior.

¹ Véase Rorty, 1993: 79-99

En la medida en que me fui adentrando en la compleja literatura heideggeriana, comencé a darme cuenta de varias coincidencias con el pensamiento de Wittgenstein. En primer lugar, como hemos mencionado, aunque ambos, en un primer momento, pretendan salirse de la tradición que les precede, igual consideran vigente el planteamiento trascendental, en la medida en que tanto el Wittgenstein del *Tractatus*, con la teoría del significado y el atomismo lógico y el Heidegger de *Sein und Zeit*, con el establecimiento de las estructuras existenciales, pueden ser comprendidos como el esfuerzo por mantener la atención centrada sobre las condiciones de posibilidad de los fenómenos. El Wittgenstein del *Tractatus* puede ser leído como el intento por establecer las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo. Proyecto que efectúa un giro en las *Philosophische Untersuchungen*, que puede ser comprendido como la investigación acerca de la posibilidad de la comunicación intersubjetiva al interior de una comunidad. De la misma forma, el proyecto de Heidegger en *Sein und Zeit*, puede ser leído como el intento por establecer las condiciones de posibilidad del sentido que emergen a partir de las estructuras del círculo hermenéutico de comprensión y posterior interpretación.

La segunda cuestión fundamental es la centralidad de ambos en el lenguaje. En Wittgenstein, la preocupación por el lenguaje es patente en ambos períodos. Mientras que, en *SuZ*, Heidegger considera al Dasein cabalmente lingüístico y social, aunque no será hasta comienzos de la década del treinta cuando su atención se centre exclusivamente en el asunto del lenguaje.

Y la tercera coincidencia, se centra en el desplazamiento desde la atención al sujeto como ente generador de sentido hacia el lenguaje como

fuente de legitimidad. Asunto que en Wittgenstein se resuelve en la praxis de las circunstancias de los juegos de lenguaje, que se asocian a una forma de vida y en Heidegger a favor de la escucha del ser que se articula en el lenguaje.

Antes de acabar con el origen de este trabajo de investigación, quiero expresar mi agradecimiento hacia el Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona dirigido por el Prof. Bermudo. Aunque he dejado de asistir por asuntos de horarios de trabajo, debo señalar que fue una excelente instancia en donde someter a todo tipo de críticas y recomendaciones las incipientes formulaciones de este trabajo.

De mis años de Licenciatura, debo agradecer al Prof. Dr. Wilfredo Quezada por haberme transmitido su pasión por la vida y obra de Wittgenstein. A través de él, comprendí la claridad lógica del *Tractatus Logico-Philosophicus*, el viraje de las *Untersuchungen* y la admiración hacia una vida poco convencional.

2. Objetivos del trabajo de investigación.

La presente tesis doctoral nace con el objetivo original de establecer una aproximación entre los programas filosóficos de Wittgenstein y Heidegger, con el fin de hacer patente el grado de influencia de ambos con respecto al abandono de la moderna razón fundamentadora y el arribo a la posmoderna fundamentación lingüística y luego pragmática. Consideramos ambos proyectos, como formulaciones con una clara pretensión “antitrascendentalistas”, que buscan salir de la idea única de la filosofía como el estudio de las condiciones que posibilitan el sentido y en último término la verdad. En efecto, en ambos pensadores existe la idea central de rebelarse contra la forma de hacer filosofía propia de la modernidad. Ambos pretenden dejar de lado la preocupación por las estructuras de la conciencia, para centrar su atención en el lenguaje. Wittgenstein y Heidegger deben ser considerados como los primeros pensadores que, de forma sistemática, centraron su atención en los límites de la racionalidad.

El eje Wittgenstein-Heidegger, se constituirá como punto de referencia para analizar la transformación que tiene lugar en la filosofía del siglo veinte con el llamado *giro lingüístico*, que se constituye como el inicio de la posmodernidad y que da paso a pensamientos tan disímiles en apariencia, como el de Foucault, Derrida, Deleuze, Apel, Habermas, Quine, Rorty o incluso a manera de contraposición con los pensadores de la Escuela de Franckfurt y su teoría crítica. Además, se considera que aún no está sellada la contraposición entre la filosofía analítica y la filosofía continental.

La bibliografía secundaria sobre Heidegger o Wittgenstein es abundante. Son tantos los tópicos que se han abordado, a partir de la semilla que dejaron ambos pensadores, que es muy fácil perderse en ella y desperfilar el trabajo. Por tanto, a partir del enlace de ambos como críticos de la moderna razón fundamentadora, se ha agregado el asunto del nihilismo. El problema podría resumirse de la siguiente manera: si tanto Heidegger como Wittgenstein atacan la razón moderna, centrada en el sujeto, como fundamentación de nuestras prácticas éticas o epistémicas, entonces ¿en donde radica ahora la legitimación de dichas prácticas?. Señalamos que tanto Wittgenstein como Heidegger nos sitúan en evidencia ante la posibilidad del nihilismo. Sin embargo, a partir de los trabajos del segundo Wittgenstein y del Heidegger de la década del treinta en adelante, es posible realizar una lectura que nos otorgue nuevos fundamentos para las citadas prácticas.

Los intentos de aproximación entre ambos filósofos no poseen una literatura demasiado abundante. Sin embargo, podríamos señalar que la comparación entre ambos ha ido ganando terreno desde los últimos veinte años del siglo pasado en adelante. A estas alturas, es imprescindible citar el trabajo de comparación de Karl-Otto Apel, contenido en el primer tomo de *Transformation der Philosophie*. Con este trabajo, publicado a comienzos de la década del setenta, Apel constata la reticencia que hay en ciertos círculos filosóficos a establecer una tentativa de comparación de este tipo. Reticencia que se caracteriza por la extrañeza que provoca comparar a dos figuras de mundos filosóficos tan distintos, que parecen no tener puntos de contacto, ni tampoco nadie parecía haberse interesado seriamente en ello, salvo el intento de Carnap por “desenmascarar como pseudoproposiciones las afirmaciones de Heidegger sobre la nada en Was

ist Metaphysik?”². En los ensayos que se encuentran contenidos en los dos tomos de *Transformation der Philosophie*, Apel intenta ver las posibles convergencias entre los proyectos filosóficos de ambos pensadores. Es mérito de Apel, haber señalado antes que ninguno, la convergencia de ambos proyectos en la crítica del sentido de fundamentación moderna. Asunto que en Wittgenstein se expresa como sospecha hacia las pseudoproposiciones de la metafísica, y en Heidegger en la incorrecta formulación y posterior olvido de la pregunta por el ser. Hasta aquí, compartimos absolutamente con Apel, sin embargo, cuando intenta radicalizar la lectura hermenéutica de Wittgenstein dejamos de seguirle. En efecto, Apel considera que el análisis del lenguaje de Wittgenstein adolece del mismo problema que caracteriza a toda la filosofía del lenguaje, a saber que es ahistórico, lo cual le distancia de forma radical de la tradición hermenéutica. Sin embargo, allí donde Apel ve un problema, nosotros vemos una ventaja, puesto que a partir de la lectura del segundo Wittgenstein, es posible obtener una fundamentación pragmática basada en la comunicación intersubjetiva de los hablantes, válida para cualquier comunidad lingüística. En mi modesta opinión, quizás lo más importante del trabajo de Apel, sea el hecho de haber puesto de manifiesto que el cambio que se produce, desde el estudio de la teoría del conocimiento y las estructuras del sujeto de trascendental al sentido que procede de la praxis, se encuentra inducido tanto por los wittgenstenianos juegos de lenguaje como por la hermenéutica referencia a una comunidad ilimitada de comunicación desde donde se articula el sentido que se plasma en el lenguaje.

Casi al mismo tiempo que Apel, Jürgen Habermas en *La lógica de las ciencias sociales*, realiza un detenido examen de las dos etapas de Wittgenstein y las pone en relación con la tradición hermenéutica.

² Apel, (I) 1985: 217

Podemos señalar que en esta lectura Wittgenstein también es conducido hacia la hermenéutica. La deficiencia fundamental, Habermas la ve en la pérdida del carácter crítico de los juegos de lenguaje, esto quiere decir, que la misma teoría de los juegos de lenguaje se vuelve enigmática para sí misma al rechazar toda actividad teórica y mantenerse en una simple actividad terapéutica.³ Pero también cree que la concordancia mayor, entre Wittgenstein y la tradición hermenéutica, se encuentra en el rechazo de ambos a cualquier tipo de fundamentación que provenga de lenguajes artificiales.

El marco teórico de Apel y Habermas, en el cual se realizan la comparación de Wittgenstein y Heidegger pareciera sintetizarse en afirmaciones como “crítica del sentido y del lenguaje”, “crítica de la modernidad” y “destrucción de la tradición metafísica”. Tanto en Habermas como en Apel, los esfuerzos están centrados en mostrar la afinidad de ambos en asuntos como la crítica a la fundamentación epistemológica moderna y el cambio de paradigma desde la conciencia trascendental, a la centralidad del lenguaje, como paso previo para arribar a la praxis como legítima justificación del sentido.

El trabajo más reciente que conocemos es *Heidegger und Wittgenstein: Existential-und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Antropologie* (2003) de Thomas Rentsch. Para Rentsch, ambos autores realizan una segunda revolución copernicana (después de la de Kant, claro está), y lo que se propone es establecer una antropología filosófica a partir de los puntos de confluencia que observa en ambos. Los puntos de confluencia que Rentsch señala pueden ser clasificados en tres

³ Cfr. Habermas, 1984: 196 ss

grupos.⁴ En el primero, se detalla la crítica a la modernidad que hemos venido mencionando. Se destaca que si Heidegger destruye la ontología de la presencia, Wittgenstein hace lo propio con lo que él denomina la semántica de la presencia. Todo esto se radicaliza con la crítica a la constitución de sentido, cuestión que se expresa en el malentendido de la pregunta por el ser y en el cuestionamiento de las condiciones del sentido y del significado, lo que conduce a ambos hacia una crítica radical del modelo cartesiano de la conciencia, caracterizado por el solipsismo y la importancia del sujeto. En el segundo grupo, como respuesta frente a la ontología clásica y la filosofía trascendental, en ambos existe un recurso al lenguaje y en último término a la praxis de la vida cotidiana en tanto constitución de sentido. Y el tercer grupo, se desprende a partir del recurso a la cotidianidad como opuesto a cualquier tipo de constructo reduccionista que se observa tanto en Heidegger como en Wittgenstein. A partir de ello, Rentsch entiende que ambos, cada uno a su manera, manifiestan una especie de *hermenéutica profunda* (*Tiefhermeneutik*), asunto que en las obras de Heidegger, a partir de la década del treinta puede apreciarse claramente, especialmente a través del análisis de la obra de arte, sin embargo, a partir de la diferencia entre el decir y el mostrar en Wittgenstein esto no acaba de mostrarse del todo claro.

⁴ Cfr. Rentsch, 2003: 15 ss

3. Estructura del trabajo de investigación.

La tesis propiamente tal contiene tres grandes ejes de vertebración, constituidos a su vez por cuatro capítulos. En el primer capítulo se realiza la contextualización histórica de ambas tradiciones, hermenéutica y analítica. Hacemos referencia a sus respectivos orígenes y a lo que ha sido su evolución hasta arribar al siglo veinte. Se ha preferido para ambas, por motivos de orden, establecer el mismo correlato para su presentación, a saber, en tanto marco teórico e histórico. Para los objetivos de nuestro trabajo, el desarrollo de la tradición analítica recalca en los conceptos fundamentales de Wittgenstein, en especial en su etapa del *Tractatus*, y la tradición hermenéutica hace lo propio con los conceptos del Heidegger de *Sein und Zeit*. En cuanto a la tradición analítica, su marco teórico se encuentra orientado a mostrar el giro que se produce, sobretodo en la tradición anglosajona, desde la kantiana preocupación por las estructuras que ordenan nuestra experiencia, al lenguaje como último reducto genuino para la realización de la actividad filosófica. El giro lingüístico, el análisis como procedimiento y las implicancias entre la lógica y la filosofía le constituyen. En tanto, su marco histórico hace referencia a la idea del lenguaje-cálculo que se encuentra ya presente en Aristóteles y de alguna manera reformulado en Leibniz, sin embargo, se ha preferido acotar su historia desde fines del siglo diecinueve, fundamentalmente desde el trabajo de Frege en adelante, pasando, por supuesto, por el atomismo lógico de Russell y el joven Wittgenstein del *Tractatus*.

En la parte que corresponde a la hermenéutica, se describe la estrecha relación entre ser y lenguaje que se ha mantenido a través de toda la historia de esta tradición, y el asunto de la precomprensión que se establece al interior del denominado círculo hermenéutico. A pesar de que el marco histórico haga referencias a la cultura griega y a Platón, la

historia de la hermenéutica toma como punto de inicio los trabajos de Schleiermacher durante el siglo diecinueve y posteriormente a Dilthey. Esta contextualización, tiene por objetivo situarnos en el marco conceptual de ambas tradiciones de forma general y de Wittgenstein y Heidegger en particular, con el fin de que se haga clara la confrontación entre ambos. El segundo capítulo está dedicado íntegramente a dicha confrontación, para lo cual se compara al Wittgenstein del *Tractatus* con el Heidegger de *Sein und Zeit*, y al Wittgenstein de las *Untersuchungen* con la hermenéutica del ser heideggeriana. A partir de esta confrontación, y en base a sus ataques a la moderna razón fundamentadora, establecemos que ambos nos ponen en evidencia frente al nihilismo.

El segundo eje está dedicado a las características generales de la posmodernidad, pero revisada a partir del referente que nos provee el nihilismo (capítulo tercero). Exponemos las características fundamentales de la posmodernidad, pero nos centramos en el nihilismo, puesto que él es nuestro punto de engarce entre el primer y el tercer eje que vertebra este trabajo. Si el primer eje, a partir de la confluencia de Wittgenstein y Heidegger en la crítica a la moderna razón fundamentadora, nos sitúan ante la evidencia del nihilismo, el segundo pretende mostrar cómo es que se produce el ataque hacia nuestras prácticas éticas o epistémicas, por parte del escepticismo nihilista. Además, en ese capítulo también se hace mención de la estrecha relación que existe entre el nihilismo y la posmoderna crisis de sentido. En efecto, tal como señalan Berger y Luckmann, todos nacemos dentro de comunidades de vida que también son comunidades de sentido,⁵ dichas comunidades de sentido se mantienen inalterables e impermeables frente a cualquier crisis de sentido si en ellas reina un sistema de valores único cuya aplicación es

⁵ Cfr. Berger y Luckmann, 1997: 45

generalizada. Sin embargo, la situación cambia radicalmente en aquellas sociedades en donde los valores dejan de tener una aplicación intersubjetivamente válida y no penetran con igual intensidad en todas las esferas de la vida humana. Este parece ser el prototipo por antonomasia de las sociedades posmodernas, al menos en los países altamente industrializados de la Europa occidental. En estas sociedades suelen convivir un sistema de valores supraordinales heredados de la tradición, que básicamente es administrado por instituciones específicas, como las de carácter eclesiástico, cuya autoridad ha decrecido paulatinamente desde la Ilustración hasta nuestros días, con otro tipo de valores que determinan el accionar del individuo desde las categorías de la objetividad y la racionalidad con respecto a fines (instituciones económicas). Si tanto los valores que emanan de la religión, como los de la moderna razón fundamentadora han sido puestos en tela de juicio, la crisis de sentido se nos hace evidente, a partir de lo cual, es legítimo preguntarnos en dónde puede encontrarse la nueva base de legitimación.

El tercer eje y final (capítulo cuarto), está dedicado precisamente mostrar como a partir de la lectura de las obras de Heidegger, de la década del treinta en adelante, y del Wittgenstein de las *Untersuchungen* es posible obtener una nueva fundamentación para nuestras prácticas. Fundamentación que se caracteriza por la referencia a la praxis al interior de la comunidad lingüística de hablantes como legitimación última.

Sistema de citación bibliográfica utilizado.

Tratándose de dos autores cuya producción está escrita casi íntegramente en alemán y cuya centralidad está en el lenguaje, se ha optado por citar las fuentes desde el idioma original, junto con la traducción existente al castellano a pie de página. Con respecto a la bibliografía secundaria se ha seguido el mismo criterio y cuando no se ha encontrado el original se ha optado por su respectiva traducción. Además, y con el fin de agilizar la lectura, para esta última bibliografía hemos elegido el sistema autor, año de edición y número página, por ejemplo: (Hacking, 1975:197).

Con respecto a Heidegger y a Wittgenstein, se utilizará el sistema de abreviaturas aceptadas al uso, omitiendo el nombre del autor y el año de edición. En el caso de Wittgenstein, al existir aforismos con numeración establecida, se indicará la sigla y el número de aforismo correspondiente, por ejemplo (TLP, 6.54). De esta forma, hacemos más sencilla la lectura, la comprobación de la cita y su posterior contraste con la traducción. En aquellas fuentes en donde no hay aforismos numerados aparecerá la sigla y el número de página, por ejemplo (TB: 50).

Tabla de abreviaturas de las obras de Wittgenstein.

De la Werkausgabe en 8 vol., Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1984

Del vol. 1 (edición revisada por Joachim Schulte):

TLP Tractatus Logico-Philosophicus

TB Tagebücher 1914-1916

PU Philosophische Untersuchungen

Del vol. 2 (edición realizada a partir del Nachlass de Rush Rhees,
Revisada por Heikki Nyman y Joachim Schulte)

PB Philosophische Bemerkungen

Del vol 3. (conversaciones transcritas por Friedrich Waismann,
Editadas a partir del Nachlass por B. F. MacGuinness)

WWK Wittgenstein und der Wienerkreis

Del vol. 4 (edición realizada por Rush Rhees):

PG Philosophische Grammatik

Del vol. 7 (edición realizada por G.E.M. Anscombe y G.H von
Wright, revisada por Joachim Schulte)

BPP Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie

Del vol. 8 (Fragmentos escogidos del Nachlass, editados por G.H. Von Wright en colaboración con Heikki Nyman y Revisado por Joachim Schulte)

VB Vermischte Bemerkungen

Z Zettel

ÜB Über Gewissheit

Otros textos:

BBB The Blue and Brown Books. Oxford, Basil Blackwell, 1964

CL Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa. Oxford, Basil Blackwell, 1997.

RFM Remarks on the foundations of Mathematics, Cambridge-Londres, MIT Press, 1996

Traducción de las obras al español

- CAM Los cuadernos azul y marrón. Tr. Francisco Gracia Guillén. Madrid, Tecnos, 2007
- CE Conferencia sobre ética. Tr. Fina Birulés. Barcelona, Paidós, 1989.
- CRKM Cartas a Russell, Keynes y Moore. Tr. Nestor Míguez, Madrid Taurus, 1979.
- CV Aforismos. Cultura y valor. Tr. Elsa Cecilia Frost. Madrid, Espasa- Calpe, 1996.
- DF Diario Filosófico (1914-1916). Tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- GF Gramática Filosófica. Tr. Luis Felipe Segura, Mexico, UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007.
- IF Investigaciones Filosóficas. Tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, UNAM/Crítica, 2002)
- OF Observaciones Filosóficas. Tr. Alejandro Tomasini, México, UNAM, 1997

- OFP Observaciones sobre la filosofía de la psicología. Tr. Luis Felipe, México, UNAM, 1997
- SC Sobre la certeza. Tr. J.Luis Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 1995.
- TLPE Tractatus Logico-Philosophicus. Tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza edit., 1989
- WCV Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena. Tr. Manuel Arbolí, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1973
- ZE Zettel. Tr. Octavio Castro y Ulises Moulines, México, UNAM/Instituto de Investigaciones filosóficas, 2007

Tabla de Abreviaturas de las obras de Heidegger.

Las obras fundamentales de Martin Heidegger se encuentran en las Gesamtausgabe, obra que está a cargo de la editorial Vittorio Klostermann y cuyo editor principal es Wilhem-Friedrich von Herrmann, aunque también cuenta con varios editores para los distintos volúmenes de la serie. La publicación ha comenzado en 1975, y proyecta 102 volúmenes de los cuales han aparecido 70 hasta la fecha. Cuando citemos textualmente una obra de Heidegger se colocará entre paréntesis la abreviatura, el tomo de las Gesamtausgabe en donde se encuentra, y la página exacta, por ejemplo (AKJ, GA 9: 20) y en la traducción a pie de página se colocará la sigla en castellano y la página de la traducción que se reseña en la bibliografía. Por asuntos prácticos, para *Sein und Zeit* se ha optado por utilizar la traducción de J.E. Rivera, de tal forma que cualquier cita textual está tomada de la misma versión que Rivera ha traducido desde el alemán, es decir, la de la editorial Max Niemeyer Verlag del año 1972, por tanto, en la nota a pie de página se indicará la página exacta del original que se encuentra en el margen de cada folio de la citada traducción y también la página de la traducción al castellano.

De las Gesamtausgabe (102 vol., Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1975).

Veröffentliche Schriften (1910-1976) Escritos publicados. GA 1-16

De GA 1:

- LUP Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (Tesis doctoral de 1913)
- KBD Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Tesis de habilitación de 1915)
- ZG Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Lección de capacitación docente de 1915)

De GA 3:

- KPM Kant und das Problem der Metaphysik

De GA 4:

- HD Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung

De GA 5 (Holzwege):

- DUK Der Ursprung der Kunstwerkes
- ZW Die Zeit des Weltbildes
- HBE Hegels Begriff der Erfahrung
- NWG Nietzsches Wort "Gott ist tot"
- WD Wozu Dichter?
- SA Der Spruch der Anaximander

De GA 6.1:

- NI Nietzsche I

De GA 6.2:

N II	Nietzsche II
De GA 7	(Vorträge und Aufsätze):
FT	Die Frage nach der Technik
WB	Wissenschaft und Besinnung
UM	Überwindung der Metaphysik
WNZ	Wer ist Nietzsches Zarathustra?
WHD	Was heisst Denken?
DD	Das Ding
DWM	“...dichterisch wohnt der Mensch...”
L	Logos (Heraklit, Fragment 50)
De GA 9:	(Wegmarken 1919-58)
AKJ	Amerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”
PT	Phänomenologie und Theologie
LMV	Aus den Letzten Marburger Vorlesung
WM	Was ist Metaphysik?
VWG	Vom Wesen des Grundes
VWW	Vom Wesen der Wahrheit
PLW	Platons Lehre von Wahrheit
VWBG	Vom Wesen und Begriff der PHYSIS. Aristoteles, Phisik B.
NWM	Nachwort zu “Was ist Metaphysik”?
BH	Brief über den “Humanismus”
EWM	Einleitung zu “Was ist Metaphysik”?
ZS	Zur Seinsfrage
HG	Hegel und die Greichen
KTS	Kant These über das Sein

De GA 10:	
SG	Der Satz vom Grund
De GA 11:	
ID	Identität und Differenz
De GA 12	(Unterwegs zur Sprache 1950-59 (UzS)):
DS	Die Sprache
DSG	Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakl Gedicht
AGS	Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden
WS	Das Wesen der Sprache
DW	Das Wort
WzS	Der Weg zur Sprache
De GA 14	(Zur Sache des Denkens 1962-64):
ZuS	Zeit und Sein
VZS	Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"
EP	Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denken.
MWP	Mein Weg in die Phanomenologie
De GA 40:	
EM	Einführung in die Metaphysik
De GA 63:	
HF	Ontologie: Hermeneutik der Faktizität

Otros textos:

SuZ Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972.

Traducción de las obras al español

SyT Ser y Tiempo. Traducc. J.E. Rivera, Santiago de Chile,
Edit.Universitaria, 1997.

En *Caminos de Bosque*, Traducc. De Helena Cortés y Arturo Leyte,
Madrid, Alianza edit., 2001:

OOA El origen de la obra de arte
EIM La época de la imagen del mundo
CEH El concepto de experiencia en Hegel
FNDM La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”
PP ¿Para qué poetas?
SA La sentencia de Anaximandro

De *Hitos*, Traducc. De Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid,
Alianza edit., 2000. :

APVM Anotaciones a la “Psicología de las visiones del
mundo”
FTE Fenomenología y Teología
UCM Del último curso de Marburgo
QM ¿Qué es Metafísica?
EF De la esencia del fundamento

EV	De la esencia de la verdad
DPV	La doctrina platónica de la verdad
ECPH	Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις
EQM	Epílogo a “¿Qué es metafísica?”
CH	Carta sobre el humanismo
IQM	Introducción a “¿Qué es metafísica?”
CS	En torno a la cuestión del ser
HGE	Hegel y los griegos
TKS	La tesis de Kant sobre el ser
IDE	Identidad y Diferencia. Traducc. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Edit. Anthropos, 1988.
SE	Serenidad. Traducc. Yves Zimmerman, Barcelona, Edic. del Serbal, 1989.

En *De Camino al Habla* (DCH), Traducc. Yves Zimmerman, Barcelona, Edic. del Serbal, 1987:

EH	El Habla
EHP	El habla en el poema
DH	De un diálogo del habla
LEH	La esencia del habla
LP	La palabra
DCH	El camino al habla
HEP	Hölderlin y la esencia de la poesía. Traducc. J.D. García Bacca, Barcelona, Edit. Anthropos, 1989.
CT	El concepto de tiempo. Traducc. R. Gabás, Madrid, Edit. Trotta, 1999
LPF	La proposición del fundamento. Traducc. F. Duque y J. Tudela, Barcelona, Edic. del Serbal, 2003

En *Conferencias y artículos*, Traducc. E. Barjau, Barcelona, Edic. del Serbal,1994. :

LPT	La pregunta por la técnica
CM	Ciencia y Meditación
SM	Superación de la metafísica
QZN	¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?
QQDP	¿Qué quiere decir pensar?
CHP	Construir, habitar, pensar.
LC	La cosa
PHH	“...poéticamente habita el hombre...”
LE	Logos (Heráclito, fragmento 5)
M	Moirá (Parménides VIII, 34-41)
A	Aletheia (Heráclito, fragmento 16)
NI E, NIIE	Nietzsche I y Nietzsche II. Traducc. J.L. Vermal. Barcelona, Edit. Destino, 2000.
OHF	Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Traducc. J. Aspiunza.Madrid, Alianza edit., 1999.
IPH	Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin. Traducc. J.M.Valverde. Barcelona, Edit. Ariel, 1983.
KPME	Kant y el problema de la metafísica. Traducc. G. Ibscher, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Capítulo I. Filosofía analítica y Hermenéutica del Ser en la historia de la Filosofía

El objetivo general de este capítulo, es mostrar la forma en que las dos escuelas filosóficas más relevantes del pasado siglo, a saber, la hermenéutica del ser y la crítica analítica del lenguaje, consideradas tradicionalmente como opuestas, fundamentalmente en el estilo de hacer filosofía, se configuran en la historia de la filosofía. Para tal efecto, se muestran ambas tradiciones en su contexto histórico, pero dicha contextualización, para los objetivos de este trabajo, desemboca en el análisis de las influencias y los supuestos que se encuentran en los programas filosóficos de la primera etapa de sus dos figuras más importantes, Wittgenstein y Heidegger. Se ha establecido de este modo, puesto que así se facilitará la confrontación que se realiza entre ambos en el capítulo segundo.

I.1. Introducción histórica: La tradición analítica y la tradición hermenéutica en la historia de la filosofía.

I.1.1. Antecedentes de la tradición analítica.

I.1.1.1. Marco teórico.

Cuando nos referimos a filosofía analítica, hablamos fundamentalmente de una forma y un estilo de hacer filosofía que surge a principios del siglo pasado y que incluye a autores de ámbitos tan diversos como la filosofía del derecho o los estudiosos de la ética. Dicho estilo posee un modo particular de argumentación, de forma de trabajar en filosofía, y de concebir los objetivos que le son propios al discurso filosófico.⁶ Características esenciales de la filosofía analítica son el trabajo minucioso y colaborativo entre sus distintos ámbitos, de donde se desprende, por un lado, el hecho de abordar problemas específicos que son tratados en breves textos en los cuales la argumentación se va siguiendo paso a paso a través de esquemas, formalismos y lenguajes propios de cada disciplina, y por otro, el intento de individualizar el objeto de estudio o análisis que le es propio a este ámbito, a saber, la construcción de un lenguaje lógicamente perfecto.

I.1.1.2. El asunto del lenguaje.

Por tanto, más que el adherirse a tesis filosóficas sustantivas, la filosofía analítica es una decisión de estilo que, por cierto, implica también un contenido acotado que ella misma se ha asignado, a saber, el lenguaje.

“Entenderé por “filosofía lingüística” el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos)

⁶ Cfr. Rorty, 1996: 304-5

reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente”.⁷

Esta definición es bastante útil para caracterizar al movimiento analítico, desde sus inicios, con los neopositivistas y Wittgenstein, hasta la década de los setenta con Quine y Davidson, compartida por gente tan diversa como Dummett, Rorty o Tugendhat. Así entonces, el rasgo distintivo de la filosofía analítica radica en haber señalado la importancia radical del lenguaje en el ámbito del análisis del pensamiento, y concebir un modo de hacer que se acople a esta idea.⁸ Sin embargo, no todos los filósofos analíticos se hallan inclinados a asumir la preponderancia del lenguaje, de hecho, algunos como Austin señalan que el trabajo sobre el lenguaje no es más que una parte del trabajo filosófico. A esto, se suma el hecho de que la preocupación central por el asunto del lenguaje, a partir de los ochenta, derivó en un acercamiento hacia el estudio de los procesos cognitivos y la naturaleza de la mente. Aunque, este supuesto alejamiento pareciera ser sólo de forma, puesto que igualmente se coincide con el espíritu original del movimiento en la medida en que el objetivo de personas de la primera época, como el mismo Frege, estaba centrado en el estudio del pensamiento como entidad no empírica ni psicológica, sino más bien, como una entidad de tipo lógico-lingüístico.

I.1.1.3. El análisis como procedimiento en la filosofía analítica.⁹

El método del análisis se caracteriza fundamentalmente por descomponer los usos habituales del lenguaje en sus expresiones más simples. El hecho de colocar en conexión entidades diferentes, -cuestión

⁷ Rorty, 1990: 50

⁸ Cfr. D'Agostini, 2000: 237

⁹ En el artículo “Analytic Philosophy: what, whence, and whither?” P.M.S. Hacker establece las siguientes características básicas de la filosofía analítica: análisis lógico, antipsicologismo, análisis del pensamiento a través del análisis del lenguaje, giro lingüístico, importancia fundamental de la filosofía del lenguaje y rechazo de la metafísica. En *The Story of Analytic Philosophy*, pp.3-34.

que sucede en el caso de los juicios sintéticos-, como forma de generar conocimiento, es dejado de lado para centrar la atención en el análisis de aquello que nos es dado. Sin embargo, aquí surge el problema de aclarar de qué hablamos cuando nos referimos a aquello que nos es dado, a aquello de lo cual disponemos. En los inicios de la modernidad, con Descartes, la respuesta tradicional a esto ha sido el pensamiento. De hecho, el clásico *cogito ergo sum* asume que de lo único que realmente podemos estar ciertos es de nuestro pensamiento. Sin embargo, aún queda por aclarar de qué naturaleza es aquello que denominamos pensamiento y cómo es posible analizarlo. Este problema cobró aún más relevancia desde que se intentó comprender en qué consiste, y cómo podemos dar razón de las estructuras de índole trascendental, enunciadas por Kant como el terreno propio de la filosofía. Por tanto, la filosofía analítica es análisis del lenguaje, en la medida en que se entiende, que la única forma que tenemos de comprender nuestro pensamiento, es a través de una clarificación lógica-filosófica y lingüística. De hecho, aquello que denominamos pensamiento, más que un flujo de conciencia, se caracteriza por ser un conjunto de configuraciones simbólicas, constituidas por conceptos y una estructura lógico-lingüística del conocer. Y es en estas confrontaciones, entre las configuraciones mentales y la experiencia, en donde se encuentran los problemas de los cuales se ocupa el análisis del lenguaje. Cabe señalar, que uno de los méritos de la filosofía analítica, es haber puesto de manifiesto, con contundencia, que la actividad filosófica no puede permanecer desvinculada del análisis del lenguaje, teniendo en cuenta, sobre todo, los profundos vínculos que existen entre lenguaje y pensamiento.¹⁰

¹⁰ Cfr. Sáez, 2002: 22

Con respecto a la misma noción de análisis lingüístico, ésta posee al menos tres posibles interpretaciones, a saber, aquella que lo concibe como descomposición, es decir, como una reducción del complejo a sus elementos simples, que a su vez, ya no pueden ser descompuestos. Esta es una idea que prima tanto en el neopositivismo, el primer Carnap, así como en Frege y Russell.¹¹ Otra posible interpretación, es aquella que concibe el análisis lingüístico como desarrollo de aquello que no ha sido expresado. Este punto de vista se encuentra especialmente en los trabajos de Paul Grice, quien intenta identificar claramente el significado con la intención del hablante -("sólo aquello que podría llamar la intención primaria de un orador es pertinente para el significado de una expresión")-¹², esto implicó en su momento, un cambio desde la visión del lenguaje comprendido como un conjunto de términos y de proposiciones conectadas por las funciones de verdad, a una visión del lenguaje entendida como un fenómeno de la comunicación entre un hablante y un oyente. Grice desplaza el ámbito de intervención del análisis del lenguaje hacia la parte implícita del mismo. Además de estas dos interpretaciones, también se encuentra la más común, a saber, la del análisis como traducción o paráfrasis. Esta idea se encuentra instalada en el centro del desarrollo de la filosofía analítica, y es practicada por la casi totalidad de los filósofos de este ámbito, desde Russell en adelante. Cabe señalar, que a cada uno de estos modos de entender el análisis le corresponden prácticas filosóficas distintas.

La primera de ellas, tiene que ver con las razones por las cuales se lleva a cabo, que van desde el pretendido intento por desenmascarar los (pseudo) problemas metafísicos, hasta el intento de comprender el

¹¹ Para este asunto véase el excelente libro *Los lógicos* de J. Mosterín, en donde se dedican sendos capítulos a cada uno de estos autores.

¹² Grice, 1977: 16

funcionamiento del lenguaje. También, se encuentra el modo de utilizar este análisis, que puede ir desde la comparación del lenguaje natural con los lenguajes lógicamente contruidos, hasta la clasificación de los diversos usos lingüísticos y el tipo de lenguaje sobre el cual se desarrolla la investigación, ya sea éste común o científico.

La diversidad que se ha llevado a cabo en la realización del programa de la filosofía analítica no hace más que dar cuenta de lo complejo que se hace agruparlos a todos bajo un patrón común. Es por ello, que en primera instancia lo que se debe hacer notar es que todos poseen un cierto estilo argumentativo, emparentados por una notoria preocupación hacia las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento.

I.1.1.4. Las relaciones entre la lógica y la filosofía.

A estas alturas, es posible asegurar que Frege fue el primero en retomar el análisis lógico, tan desprestigiado por Kant, para el estudio de la relación entre la razón y el mundo exterior a ella. Esta nueva forma de abordar el problema, en términos de funciones de verdad, aportaba nuevos elementos que parecían inconcebibles desde la óptica tradicional.

La importancia fundamental de Frege en la historia del pensamiento se debe en primer lugar al hecho universalmente reconocido de haber sido el fundador de la lógica moderna, que vino a sustituir a la lógica antigua, creada por Aristóteles.¹³

¹³ Mosterín, 2000: 37

Frege inició sus investigaciones en *Begriffsschrift* (1879)¹⁴, en el que puede considerarse el texto fundacional de la lógica formal moderna, justamente en este escrito se topa con un problema que inquietaría tanto a Russell como a Wittgenstein, a saber, el problema de la relación entre los esquemas y las proposiciones. Frege insiste en el hecho de que las proposiciones se hallan contenidas en los axiomas, a partir de aquí, nace la concepción del análisis en tanto desarrollo, es decir, que los conceptos nuevos deben emerger necesariamente de esta aclaración del lenguaje, mediante el trabajo lógico, sin recurso ni a la experiencia empírica ni a la experiencia psicológica de orden interno. Este recurso de la conexión entre el análisis y la lógica formal, debe considerarse como un aspecto esencial en los orígenes de la filosofía analítica, puesto que a partir del trabajo de Frege, la mayoría de los lógicos que le sucedieron utilizaron, aunque con diversas variantes, este método. En el caso de Russell, el análisis se nos muestra como la revelación de la forma lógica que subyace en los enunciados, y que se alcanza a través de la referencia a los principios de la lógica en matemática. Mientras que, en Carnap, encontramos la defensa a la existencia subyacente de una sintaxis lógica del lenguaje, cuyo desconocimiento sería la causa principal de los errores filosóficos, y Ryle, llegó a proponer una estructura lógica de los hechos a la cual el análisis debe remitirse para prevenir los errores lógicos. Este recurso a la lógica formal se mantiene inamovible al interior de la filosofía analítica hasta la década del cincuenta. Podemos decir que, a partir de dicha década, la idea de pretender desentrañar el supuesto entramado lógico de los lenguajes naturales va perdiendo fuerza. Es probable, que esto se haya producido, a partir del principio de la década del treinta con los trabajos del segundo Wittgenstein. En efecto, a partir de

¹⁴ Frege, G. "Begriffsschrift" en *Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought, From Frege to Gödel. A source book in Mathematical logic, 1879-1931*, ed. By Jean van Heijenoort, Cambridge-Mass, 1967.

esta etapa, el vienés comienza a declarar abiertamente la inutilidad de la lógica formal en filosofía.¹⁵ De cualquier forma, la representación esquemática y la elaboración de formalismos lógicos se mantiene como una clara seña de identidad con respecto a los filósofos continentales.

(...) Yo asignaría más bien a la filosofía una tarea más sublime que la de detectar las fuentes de malas construcciones recurrentes y de teorías absurdas en expresiones lingüísticas. Pero de que, en cualquier caso, es esto lo que le incumbe no me cabe la menor duda.¹⁶

Antes de pasar a revisar el marco histórico de la filosofía analítica, es necesario señalar, que pese a que es posible ubicar su origen en distintas épocas y hacer referencia a distintos nombres, desde Sócrates a Aristóteles o de Kant a Leibniz, lo que aquí nos interesa mostrar es que la escuela analítica se inicia con los trabajos de Brentano, Frege, Moore, Russell, el primer Wittgenstein y el neopositivismo.¹⁷ Hasta aquí, las características generales del movimiento analítico pueden ser resumidas haciendo referencia a un análisis de tipo lógico del lenguaje y el esfuerzo fundamental de formular una teoría del mismo. Además de lo anterior, la filosofía analítica también posee una tendencia hacia el análisis de los procesos de índole psico-cognitivos, esto quiere decir, que además del lenguaje, disponemos de elementos como la intuición, el sentido común y el pensamiento, e incluso, el mismo análisis del lenguaje nos lleva a preguntarnos por la naturaleza de los estados mentales.

¹⁵ Esto puede verse a lo largo de todo el desarrollo de las PU

¹⁶ Ryle, G. "Expresiones sistemáticamente engañosas", en Urmson, 1978: 195

¹⁷ Cfr. D'Agostini, 2000:245

I.1.1.5. Marco histórico.

Si nos remontamos a la tradición, encontramos en Aristóteles el primer estudio serio de la lógica aplicada al lenguaje, especialmente en el *Organon*.¹⁸ Dicho estudio del lenguaje se intenta desde una perspectiva que nada tiene que ver con la mediación interpretadora hermenéutica, sino que, es la propia estructura del lenguaje, lógicamente constituido, la que acaba por concretar la condición de posibilidad de significado o sentido. Encontramos aquí, el primer intento por fijar una estructura única y transtempórea de sentido, que tiene que ver claramente con el estudio y establecimiento de una sintaxis y una semántica de tipo lógicas. En Aristóteles, encontramos los primeros vestigios de la idea de que un lenguaje correctamente formalizado nos proporcionaría una figura exacta de los hechos, sin embargo, él mismo acabará rechazando esta idea, puesto que en principio, las palabras y los enunciados son limitados (en número), mientras que las cosas y la cantidad de hechos son, en número, ilimitadas, por tanto, se hace necesario que un enunciado o una palabra signifique más de una cosa a la vez. A medida que avanzamos, comenzamos a advertir, de forma incipiente, las dos vertientes de estudio que luego serán retomadas en la Edad Media, a saber, la investigación de las fuentes de error en el pensamiento humano, producto del mal uso de las funciones del lenguaje y el estudio de las reglas semánticas y sintácticas que regulan el uso de los signos, de manera que el lenguaje ordinario y su multivocidad no implique óbice alguno en el camino del conocimiento científico.

Sin embargo, ya en la misma Edad Media habrían de originarse los primeros conflictos relacionados con la forma de intentar establecer el significado de tal o cual texto. En efecto, los lógicos del lenguaje

¹⁸ Cfr. Aristóteles, 1982.

pretendían apoyarse en criterios apodícticos para establecer dicho sentido, mientras que los representantes de la gramática y la retórica intentaban interpretar las intenciones personales, que subyacían a los textos, con la ayuda de estudios de orientación filológico-históricas de las lenguas, comprendidas bajo su particular contexto histórico. Dentro de este período, importancia fundamental tiene el nominalismo de Ockham, para quien el problema fundamental puede resumirse en que la llamada intuición de los datos de los sentidos se encuentra fundamentalmente desvinculada del lenguaje, y son justamente estos datos sensibles los que configuran el significado real de los términos de un determinado lenguaje, “Con todo, mantengo que ningún universal es algo existente de alguna manera fuera del alma, sino que todo aquello que es universal como predicable por naturaleza de muchos, está en la mente, bien subjetiva, bien objetivamente; y que ningún universal es la esencia o quidditat de ninguna substancia.”¹⁹ Tampoco podemos dejar de mencionar el aporte de Bacon, quien con sus *idola fori* nos señala el engaño que nos produce el lenguaje adoptado de manera irreverente desde la tradición, que no hace otra cosa que ocultarnos los hechos de la experiencia sensible, “Los más peligrosos de todos los ídolos, son los del foro, que llegan al espíritu por su alianza con el lenguaje”.²⁰ Sin embargo, el primer antecedente del ya famoso criterio empirista del significado, acuñado formalmente a principios del siglo veinte por Carnap y el Círculo de Viena, podemos reconocerlo en Hume, para quien cualquier término filosófico que sea utilizado sin significado, debe remitir a un acucioso análisis para determinar de que impresión proviene, y si es imposible asignarle alguna, esto confirmaría nuestras sospechas, con lo cual habría

¹⁹ Ockham, 2000: I Sent (Ordinatio) última opinión del autor.

²⁰ Bacon, 2002: 37

que dejar de utilizar dicho término.²¹ Aunque debemos mencionar, que antes de Hume, se encuentra en Leibniz la idea de retomar el proyecto aristotélico del lenguaje-cálculo. Con el fin de evitar cualquier tipo de error que proviniera de la ambigüedad del lenguaje, Leibniz pretende establecer un lenguaje artificial compuesto por el significado de palabras simples, o bien por la combinación de ideas simples. Dicho lenguaje artificial, se constituiría como *lingua philosophica*, en donde la semántica quedaría establecida a priori. Este es realmente el origen de la pretensión de la forma lógica del lenguaje, cuyo plan intentarían Carnap, el Círculo de Viena e incluso el Wittgenstein del *Tractatus*. Por tanto, el origen de la filosofía analítica del lenguaje del pasado siglo, ha de fijarse a partir de la tesis de Leibniz del establecimiento de la forma lógica del lenguaje -(plan retomado a su vez, de la idea del lenguaje-cálculo de Aristóteles)-. Dicha tesis, reasumida en un nuevo impulso por Frege, se fusionó con la crítica empirista y nominalista del lenguaje, a lo cual se sumó el fuerte impulso que dió al movimiento analítico el trabajo de Russell, especialmente en lo que se refiere a la lógica de las funciones veritativas al interior del llamado sistema del “atomismo lógico”²², dicho sistema también contó con el aporte del joven Wittgenstein, aunque sería su *Tractatus Lógico-Philosophicus* el que acabaría por rematar el punto de partida de la filosofía analítica del lenguaje.

A) Los orígenes: 1900 – 1935.

El origen del movimiento analítico suele relacionarse con el establecimiento del neopositivismo en el centro de Europa, principalmente con las Escuela de Leópolis, de Varsovia y los Círculos de Viena y de

²¹ Cfr. Hume, 1995: 56

²² Cfr. Russell, B., “Philosophy of logical atomism” en *Logic and Knowledge*, Nottingham, Spokesman edit. 2007. Traducción al castellano en Muguerra, 1981: 139-251.

Berlín, desde la primera década del siglo veinte hasta el comienzo de los años treinta. A esto deben sumarse los trabajos de los primeros analistas de Cambridge, Russell y Moore.

Podemos señalar que desde un comienzo existe un traspaso mutuo de información entre estas dos vertientes, ya que a estas alturas parece claro el hecho de que el positivismo lógico, especialmente el Círculo de Viena, se nutría de las ideas formuladas por Russell y Whitehead en los *Principia* y que a través de éstos también les llegaban las ideas de Frege. Tampoco podemos dejar de mencionar la influencia decisiva que tuvo el primer Wittgenstein. Sin embargo, es Frege quien debe ser visto como el padre de ambas vertientes, pues fue él quien de manera seria y sistemática se ocupó de los aspectos sintácticos y pragmáticos del lenguaje. Si bien es cierto, que otros como Brentano, Bolzano o Lotze influyeron en este intercambio de información entre las dos vertientes, fue él quien lo hizo de forma más radical. Frege es quien formuló el primer análisis veritativo-funcional de los conectores lógicos y además quien realizó el primer análisis de las proposiciones simples como la aplicación de una relación o predicado lógico a uno o varios argumentos, en vez del tradicional análisis en sujeto y predicado gramatical.²³

Aunque hemos señalado a Frege, Brentano, los primeros lógicos polacos, Russell, Moore y el primer Wittgenstein, como los padres fundadores del movimiento analítico, no será hasta que se confirme la labor de la filosofía en tanto análisis del lenguaje, primero a través de la creación de lenguajes lógico formales y luego bajo el análisis del lenguaje ordinario, que no se establecerá definitivamente la filosofía analítica como tal. Como muestra de lo anterior, especialmente importante son dos hitos: por la parte centroeuropea encontramos en 1930 la publicación de la

²³ Cfr. Mosterín, 2000: 38-9

revista oficial del movimiento neopositivista vienés, *Erkenntnis*, mientras que en Cambridge, tres años más tarde se publicaba el primer número de la revista *Analysis*.²⁴

Además de lo anterior, y siempre en la década del treinta, es posible encontrar la publicación de algunos escritos emblemáticos del movimiento analítico, a saber, *Logische Syntax der Sprache* de Carnap (1934), *Systematically Misleading Expressions* de Ryle (1932) o *Language, truth and logic* de Ayer (1936).

En 1933, con la llegada de Hitler al poder, se produce un masivo éxodo de intelectuales alemanes, austríacos y polacos, principalmente hacia los Estados Unidos, razón por la cual se genera un fructífero intercambio entre las ideas de los lógicos del lenguaje y el incipiente pragmatismo norteamericano. Otro lugar de destino de los intelectuales analíticos exiliados fue Inglaterra, país en donde se produjo un intenso diálogo entre el Circulo de Viena y la tradición analítica inglesa, asunto que fue especialmente promovido por A. Ayer.²⁵ Es por ello, que al final de la década del treinta, tenemos en los Estados Unidos el afianzamiento de la lógica neopositivista, mientras que en Inglaterra continuó la consolidación de la tradición propiamente analítica. Cabe señalar, que en ambas corrientes el trabajo filosófico se concibe como el análisis del lenguaje, análisis de tipo lógico, en donde la misma lógica es considerada como un paradigma normativo único, a partir del cual, es posible establecer la corrección o la contradicción de los enunciados filosóficos y de esta forma disolver cualquier asomo de pseudoproblemas. En la corriente americana prevalece la ocupación por los problemas

²⁴ Cfr. D'Agostini, 2000: 248

²⁵ Cfr. Sáez, 2002: 100

epistemológicos, mientras que en Inglaterra la atención se mantiene centrada en los problemas clásicos de la filosofía.

B) Dos maneras de entender el análisis del lenguaje.

A partir de la década del cincuenta, se profundiza la división entre el análisis lógico que proviene desde el neopositivismo centroeuropeo y el inglés. El primero consiste fundamentalmente en la clarificación del lenguaje, tanto científico como filosófico, colocándole en relación con un lenguaje de tipo formal, cuya forma lógica y procedimientos internos se encuentran claramente establecidos. Esta es una vertiente que se encuentra de manera expresa en Carnap , Reichenbach, y en sus respectivos discípulos americanos, Quine y Goodman. En tanto, el segundo tipo, desarrollado en Inglaterra, e inspirado en el trabajo de Moore, se caracteriza por el análisis del lenguaje ordinario. Esta forma de análisis puede, por ejemplo, referirse a la individualización de los juegos lingüísticos, esto quiere decir, que aquí se produce un rechazo a un lenguaje único que funcione como patrón para todos los demás, puesto que esto conlleva un reduccionismo inapropiado. Aquí se pone de manifiesto, la idea de la filosofía como terapia para disolver los problemas filosóficos, tan propia del segundo Wittgenstein, y que fue seguida por Wisdom, Waismann y Ryle. Pero también, puede referirse al descubrimiento de los conceptos que se encuentran implícitos en el lenguaje ordinario, cuestión destinada a dar claridad tanto a las tesis filosóficas, como al lenguaje del sentido común, asunto que es desarrollado por la escuela de Oxford, teniendo como máximo exponente a Austin, seguido por Strawson, Grice y Searle. Es aquí en donde se puede situar lo que se ha dado en llamar la *Oxford-Cambridge*

Philosophy, que tanta repercusión tuvo en Europa y sobre todo en Estados Unidos.²⁶

Una vez que hemos visto las características generales de la tradición analítica, nos corresponde ahora de forma particular y en base a los objetivos de este trabajo, revisar tanto las influencias que determinaron el pensamiento de Wittgenstein, como los supuestos de la etapa del *Tractatus*, puesto que las *Untersuchungen* serán analizadas en el capítulo cuarto.

I.1.1.6. Wittgenstein, El planteamiento trascendental y la importancia del lenguaje.

Aunque el mismo Wittgenstein haya señalado que los pensamientos expresados en las *PU*, sólo podrían verse con mayor claridad contrastándoles con los del *TLP*²⁷, se ha optado, para los fines de este trabajo, en mantener la clásica distinción entre la primera etapa, condensada en los aforismos del *TLP* y para la segunda las ya mencionadas *Untersuchungen*. De esta forma, se puede obtener mayor claridad para mostrar el giro lingüístico-pragmático en su obra. Aunque cabe mencionar que la confrontación entre sus dos etapas la reservaremos para el capítulo cuarto, puesto que allí será más útil a nuestros objetivos.

I.1.1.6.1 Influencias.

La imagen que habitualmente nos llega de Wittgenstein poco se asemeja a la figura de un flemático profesor de Cambridge. Sus clases en nada tenían que ver con lecciones magistrales, por el contrario, el *modus operandi* consistía en invitar a los presentes, escogidos por él mismo, a

²⁶ Cfr. D'Agostini, 2000: 250

²⁷ Cfr. *PU*: 10

que le acompañaran a examinar desde diversos puntos de vistas los distintos problemas filosóficos. Conocido es su desdén hacia la labor filosófica y su afinidad personal se estableció, más bien, con gente que en principio, no era cercana a los círculos filosóficos de la época.²⁸ De hecho, fueron las largas conversaciones con el economista italiano Piero Sraffa y la conferencia del matemático holandés Brouwer, durante 1929, lo que le llevó de vuelta a la actividad filosófica luego de su radical ruptura.²⁹

Con respecto a las influencias mismas, podríamos señalar que Wittgenstein recibe tanto de su maestro B. Russell, como de G. Frege, las primeras indicaciones de carácter lógico-empírico. Sin embargo, el mismo Wittgenstein aclara que aparte de los dos filósofos antes mencionados, también recibió influencias de Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Krauss, Loos, Weininger, Spengler y Sraffa entre otros.³⁰ Y también, habría que mencionar a ciertas figuras que Wittgenstein nombra de manera desperdigada a través de sus textos, a a saber, Agustín, Tolstoi, Kierkegaard, William James o Frank Ramsey.³¹ Y poco antes de morir, comenta a su amigo Oets Bouwsma que había encontrado indicaciones fundamentales en las obras de Moore, Russell, Ryle, Whitehead, Platón y Agustín.³² A través de su obra encontramos referencia a músicos como Brahms o Beethoven, a hombres de letras como Goethe o Schiller o a científicos como Galileo, Newton o Einstein.

Si nos atenemos a su obra, la filosofía es siempre considerada como una actividad. Durante la primera etapa, se le asume como una

²⁸ Cfr. Wittgenstein y Bouwsma, 2004: 47 ss

²⁹ Cfr. Monk, 2002: 238, 248

³⁰ Cfr. CV: 57

³¹ Para todo este asunto véase el excelente libro de Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*. Traducción de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1987.

³² Cfr. Wittgenstein y Bouswma, 2004: 80 ss

herramienta en base a la cual se realizan los ataques más diversos a las proposiciones de la metafísica, y también como clarificación lógica de nuestros pensamientos. Mientras que en la segunda etapa surge la concepción de la filosofía como actividad terapéutica. A partir de estas concepciones de la filosofía, es posible reconstruir con relativa facilidad el camino de Wittgenstein. En efecto, en un primer momento su reacción puede caracterizarse como un intento por oponerse al kantiano esfuerzo de colocar a la filosofía como ciencia de las ciencias, para luego pasar a la filosofía como actividad clarificadora de nuestros pensamientos. Wittgenstein deja de considerar la labor filosófica en tanto creación y fundamentación de una doctrina, más bien, le considera esencialmente como una actividad, cuya meta es esencialmente la claridad. De forma general, podríamos señalar que su indiferencia hacia las opiniones del mundo filosófico de su época con respecto a su obra, la ausencia de complejos y el novedoso enfoque de los problemas filosóficos tradicionales configuran el particular estilo wittgensteniano de hacer filosofía.

La influencia de Wittgenstein en el siglo veinte ha sido enorme.³³ Para mostrar esto, sólo basta con mencionar la recepción que tuvo entre los miembros del Círculo de Viena la publicación del *Tractatus*. De hecho, M. Schlick fue uno de los miembros de dicho círculo que se mostró más entusiasmado con esta obra. E incluso, a través de la mediación de la hermana de Wittgenstein, Gretl, consiguió que éste último comenzara a asistir, a partir de 1929, a las reuniones periódicas de debate filosófico, entre cuyos asistentes regulares se encontraban R. Carnap, F. Waissman, y Herbert Feigl entre otros.³⁴ Tanto para el neopositivismo emanado del Círculo de Viena, como para la constitución de la filosofía analítica,

³³ Véase Hartnack, 1972.

³⁴ Cfr. Monk, 2002: 231

Wittgenstein debe entenderse como un referente fundamental. Además de esto, Wittgenstein influyó de forma decisiva en pensadores como Strawson, Austin o Ryle.

La publicación póstuma de las *Untersuchungen* tuvo una amplia repercusión en el mundo filosófico, puesto que aquí se nos aparece con nitidez el cambio desde la preocupación por la forma lógica de las proposiciones a la situación pragmática de los juegos de lenguaje. Dicho cambio tiene sus primeros atisbos en los *Blue and Brown Books*. Se comenzaba a manifestar, aunque de forma incipiente, el paso desde el uso metafísico del lenguaje a su uso corriente.³⁵ A partir de aquí, podemos establecer el desarrollo de la “Philosophy of Ordinary language” en Oxford. Sin embargo, la llamada “filosofía continental”, también comenzó a verle como interlocutor válido, fundamentalmente a través de los trabajos de Habermas y Apel. Cabe señalar que el diálogo entre estas dos corrientes de pensamiento puede ser de una importancia enorme a la hora de abordar cuestiones filosóficas actuales, en la medida en que dicho diálogo se manifiesta como la incorporación de distintos puntos de vista en la resolución de aquellos problemas. Precisamente, este es uno de los objetivos del trabajo, a saber, el establecimiento de un diálogo entre Wittgenstein y Heidegger con respecto a problemas como la fundamentación del significado en la filosofía moderna, la crítica a la metafísica tradicional o las posibles respuestas con respecto al asunto del nihilismo.

Visto lo anterior, sólo podemos señalar que la enorme repercusión que ha tenido la obra de Wittgenstein y la enorme cantidad de caminos que han surgido a partir de ella, nos sitúa ante un amplio horizonte de

³⁵ Cfr. CAM, 2007: 111

reflexión. Dicho horizonte, tiene la dificultad, que frente al acto de interpretación de su obra nos centremos en uno de sus aspectos, dejando ensombrecido el resto. Sin embargo, esto parece ser inevitable frente a una obra tan rica como variada en reflexiones filosóficas.

I.1.1.6.2 Wittgenstein y el planteamiento trascendental.

Cuando leemos a Wittgenstein en clave kantiana, de acuerdo con el planteamiento trascendental, pretendemos mostrarle, en la primera etapa, como un heredero legítimo de este planteamiento. En la medida en que en los aforismos del *Tractatus*, al igual que Kant en la *Crítica*, se establecen las condiciones que posibilitan la correcta figuración del mundo, a través del lenguaje en tanto expresión del pensamiento. Por tanto, el establecimiento del sentido y de la verdad descansan en la correcta adecuación entre mundo y lenguaje. Si Kant estableció que a través de las categorías del sujeto trascendental es posible la correcta representación de la realidad, Wittgenstein ubicó en las condiciones de una correcta adecuación entre lenguaje y mundo dicha posibilidad.

Sin embargo, el establecimiento de las condiciones de la correcta representación a través del lenguaje puede ser visto como la imposición de una nueva ontología. Nos interesa mostrar esto, porque es precisamente este asunto, el que nos permitirá en el capítulo segundo conectarle con el Heidegger de *SuZ*, en la medida en que éste también pretende destruir toda la metafísica que le precede. Sin embargo, las estructuras de la analítica de la existencia también pueden ser vistas, en clave kantiana, como el establecimiento de las condiciones de posibilidad para pensar el ser.

Si la filosofía trascendental kantiana descansa sobre la distinción entre noumeno o cosa en sí y fenómeno, Wittgenstein también comienza el *Tractatus* con consideraciones acerca del mundo, sus sustancia, forma y estructura. El segundo Wittgenstein abandona estas consideraciones, para establecer el sentido a partir de las circunstancias de los juegos de lenguaje, es el ya mencionado giro pragmático. Sin embargo, en el segundo Wittgenstein también observamos ciertos elementos de carácter trascendental, configurados por la distinción entre la gramática superficial y la profunda y la forma de vida.

La idea del establecimiento de las condiciones de posibilidad, basados en unos supuestos que pueden ser leídos en clave metafísica, son dos asuntos que podemos encontrar en la lectura del Wittgenstein del *Tractatus* y en el Heidegger de *SuZ*. Heidegger y Wittgenstein deben ser comprendidos como dos pensadores cuyos aportes son fundamentales para el esclarecimiento de la naturaleza, los límites y las posibilidades de la racionalidad, aunque de momento reservaremos esto para el capítulo segundo.

El proyecto kantiano señalado en la *Crítica*, se basa en el establecimiento de lo que Kant denomina como investigación trascendental. Dicha investigación se caracteriza no tanto por ocuparse de los objetos exteriores a la conciencia, sino más bien, por el modo de conocerlos, modo que necesariamente debe ser a priori.³⁶ De forma general, podemos decir que el método trascendental parte de lo que nos es dado, es decir, del fenómeno que se nos presenta, para luego tratar de indagar acerca de las condiciones de posibilidad que han hecho posible dicho fenómeno. A partir de aquí, Kant se propone establecer las

³⁶ Cfr. Kant, 1998, A12/B26: 58

condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Dado que, para Kant, las llamadas “ciencias estrictas” tales como la física o la matemática, se construyen sobre la base de estos juicios, es necesario investigar qué es aquello que les hace posibles. Kant efectúa la crítica de la razón misma para aclarar, de una vez por todas, de que manera opera la razón con respecto a los objetos de su conocimiento y cómo es que efectivamente accede a ellos. Dicho aclarar acerca del funcionamiento de la razón, debe necesariamente ser a priori, es decir, previo a cualquier experiencia. Es una investigación que se centra en el modo en el cual la razón conoce y no tanto en los objetos de su conocimiento. El objeto es noumenico, lo cual quiere decir que sólo podemos llegar a conocer su fenómeno, es decir, que sólo podemos centrar nuestro estudio en la forma en que podemos llegar a aprehenderle. El fenómeno, en tanto, sólo se nos aparece a través de las estructuras del sujeto trascendental. Esta es la base del famoso “giro copernicano” que establece Kant, es decir, el cambio desde la acomodación de las estructuras del sujeto a los objetos exteriores, tan propia de la epistemología que le precedía, por la acomodación de los objetos a la estructuras del sujeto trascendental. Esto se da así, por el hecho de que Kant considera que sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ella.³⁷

De ninguna manera podemos señalar que Wittgenstein sigue en forma estricta el planteamiento kantiano. Lo que nos interesa dejar en claro, es que a pesar de pretender salirse, en un primer momento, del velo de ideas que le preceden, igualmente su planteamiento se ve afectado por ellas. El citado texto de Janik y Toulmin demuestra que en el ambiente intelectual, previo al nacimiento de Wittgenstein, eran frecuentes las discusiones con respecto a los tópicos kantianos, de aquí podemos inferir que al menos de

³⁷ Cfr. Kant, 1998, BXVIII: 21

forma indirecta éste conocía sus pensamientos.³⁸ Otro testimonio, lo aporta la excelente biografía de Monk al señalar que Wittgenstein poseía en el campo de prisioneros de Como (Italia), en donde permaneció recluído al acabar la Primera Guerra Mundial, un tomo de la *Crítica de la razón pura*, el cual discutió ampliamente con su amigo, el profesor Ludwig Hänsel.³⁹ Sin embargo, más allá de cualquier dato biográfico, podemos estar casi seguros de que Wittgenstein asimiló a través de su formación intelectual los tópicos kantianos. De esta forma, el planteamiento del *Tractatus*, reformulado en términos kantianos, podría ser establecido de la siguiente manera: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que el lenguaje efectivamente figure el mundo?. Sería el paso desde la crítica de la razón a la crítica del lenguaje. Sin embargo, esta no acabaría en el establecimiento de las condiciones para un conocimiento seguro, sino en la mística del silencio. En efecto, para Wittgenstein toda filosofía es crítica lingüística.⁴⁰

La crítica del lenguaje se inicia con la desconfianza del propio Wittgenstein hacia la gramática del mismo, por considerar que ella no hace más que ocultar y disfrazar la forma lógica real de nuestro lenguaje.

TLP, 4.002 Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen.⁴¹

³⁸ Cfr. Janik y Toulmin, 1987: 137

³⁹ Cfr. Monk, 2002: 158

⁴⁰ Cfr. TLP, 4.0031

⁴¹ El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo. (TLPE, 4.002)

Wittgenstein pretende desenmascarar el lenguaje, pero desde dentro, es decir, sin hacer alusión a ningún tipo de entidad supratemporal. Lo que busca es establecer los límites del pensamiento, pero ahora, esto sólo puede ser hecho en la expresión de ese pensamiento, vale decir, en el lenguaje mismo. El problema es que para trazar los límites del pensamiento es necesario pensar, por decirlo de algún modo, lo impensable.

TLP: 11 Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder, vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt)⁴².

Si Kant tiene como preocupación fundamental el establecimiento de los límites de la razón, en un intento por evitar que esta vaya más allá de lo que le está permitido, en Wittgenstein, ese mismo impulso está orientado a establecer los límites que impidan que el lenguaje desvaríe en el vacío. La sospecha contra la gramática que reviste nuestro lenguaje, es una motivación que se mantiene inalterable en ambas etapas. Si bien es cierto que en las *PU* ya no existe el propósito de establecer de una manera clara y contundente la naturaleza de la proposición, aún podemos observar ciertos resabios kantianos. De hecho, la misma preocupación expresada en las *PU* por el nuevo fundamento intersubjetivo del significado, podría ser reformulada en términos kantianos señalándole como la pregunta por las condiciones de posibilidad del carácter intersubjetivo del lenguaje.

⁴² El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). (TLPE, 11)

En las *PU* se produce una variación fundamental desde el análisis de la forma lógica al análisis de la gramática. Sin embargo, en la segunda etapa, el análisis ya no tiene que ver con la búsqueda de un sentido unívoco establecido en la lógica, sino con el estudio del sentido a partir de los juegos de lenguaje. Empero, esto podría ser visto como una nueva reformulación del planteamiento kantiano, en la medida en que se pasa desde la inefabilidad de las relaciones sintácticas a la inefabilidad de los juegos de lenguaje. De tal forma, que los límites del lenguaje continúan siendo difusos. En la segunda etapa, se establece un límite pragmático, en la medida en que son los juegos de lenguaje y la forma de vida los que trazan esta línea.

A diferencia de Kant, Wittgenstein nunca tuvo en mente la idea de establecer la filosofía como ciencia estricta, más bien, a veces su esfuerzo se encaminó a destruir cualquier intento de este tipo. “Es fiel mir heute ein, als ich über meine Arbeit in der Philosophie nachdachte und mir vorsagte: »I destroy, I destroy, I destroy -«.” (VB: 479) [“Se me ocurrió hoy al reflexionar sobre mi trabajo en filosofía y decirme: « I destroy, I destroy, I destroy» (CV:62)]”.

El “giro lingüístico” propiciado por Wittgenstein se caracteriza por el desplazamiento de la preocupación por las estructuras trascendentales de la conciencia hacia el lenguaje. La búsqueda del sentido en la segunda etapa, se caracteriza por la referencia a la praxis. La unívoca razón fundadora moderna da paso a la multiplicidad de las referencias en la fundamentación.

I.1.1.6.3 La teoría del significado.

Hemos señalado, que la misma tarea que se dió Kant en la *Crítica* de establecer los límites de la razón, en Wittgenstein puede ser leída como el esfuerzo por trazar los límites a la expresión del pensamiento en tanto lenguaje. Además, el intento por establecer las condiciones de posibilidad de los fenómenos, puede ser visto como el establecimiento de las condiciones de posibilidad del lenguaje significativo, en tanto se concibe al lenguaje en su carácter figurativo. Si la *Crítica* se construye sobre la base de la posibilidad de los objetos en tanto fenómenos, y el consiguiente estudio de la posibilidad de aprehensión por parte de la razón de esos objetos, el *Tractatus* también se determina a partir de ciertos presupuestos acerca del mundo, su esencia y su estructura. Sin embargo, la novedad radica en la formulación de una teoría que nos provea de los elementos necesarios para determinar la correcta adecuación entre lenguaje y mundo.

La teoría del significado enunciada en el *Tractatus* se construye sobre el supuesto de la capacidad figurativa del lenguaje. Es decir, que el estudio ahora se centra, sobre las supuestas condiciones de posibilidad para que el lenguaje pueda figurar de forma correcta los estado de cosas que de hecho se dan en el mundo. Para Wittgenstein, el significado de una proposición sólo puede ser establecido una vez que conocemos lo que es el caso cuando es verdadera. Es decir, el sentido de la proposición es poder ser verdadera o falsa.⁴³ Sumado a esto, se encuentra el supuesto de la independencia lógica de las proposiciones elementales. Dicho supuesto se basa en el hecho de que la verdad o falsedad de una proposición no depende de la verdad o falsedad de otras proposiciones. La independencia

⁴³ Cfr. TLP, 4.461

lógica de las proposiciones elementales se explicaría porque los hechos atómicos por ellas representados son independientes unos de otros.

Una proposición figura un estado de cosas, un hecho, es decir, que lo que realmente se encuentra contenido en la proposición es la posibilidad lógica de cómo los objetos puedan relacionarse en la realidad.⁴⁴ El estado de cosas posible que la proposición sea capaz de figurar representa, para Wittgenstein, el sentido de la misma.⁴⁵ Entendemos el sentido de una proposición, cuando sabemos lo que debe ocurrir, de hecho en el mundo, para que sea verdadera, es decir, cuando conocemos sus condiciones de verdad.⁴⁶ Esto sólo puede darse, porque se considera que las partículas elementales de la proposición, los nombres, hacen referencia a los objetos del mundo. Esta es la relación del significado (*Bedeutung*), la relación que se da entre un nombre y un objeto. Para Wittgenstein, los nombres ocupan en la proposición, el mismo lugar que ocupan los objetos en los estados de cosas.⁴⁷ De esta forma, la proposición es la figura de un estado de cosas.

Vemos que el *Tractatus* se construye sobre la base de la relación semántica, es decir, la relación que pone en contacto los nombres con los objetos. Y además, en el supuesto hecho de la figuración, a través de las proposiciones, del estado de cosas en el que se encuentran los objetos. Por tanto, la verdad o falsedad de una proposición determinada, va a depender de la correcta adecuación entre la proposición y el estado de cosas por ella figurado.

Unido a la relación semántica y al principio de figuración de las proposiciones se encuentra la matriz del *Tractatus*, a saber, el principio de isomorfismo lógico. Dicho principio se basa en la concordancia lógica

⁴⁴ Cfr. TLP, 2.15

⁴⁵ Cfr. TLP, 2.21

⁴⁶ Cfr. TLP, 2.222

⁴⁷ Cfr. TLP, 3.203

común que, según Wittgenstein, existe en la forma del lenguaje y mundo. “Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie auf seine Art und Weise – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist seine Form der Abbildung.” “Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera – correcta o falsamente - es su forma de figuración.” (TLP. 2.17).

La pregunta por las condiciones de posibilidad del lenguaje, se responde en Wittgenstein, a partir del establecimiento de la relación entre los objetos y los nombres y del principio de adecuación entre la proposición y los hechos que se dan en el mundo. A lo cual se suma, el mencionado principio de isomorfismo lógico. Podríamos señalar que de la misma forma que Kant indaga en las condiciones de posibilidad de la experiencia, Wittgenstein lo hace en la posibilidad de la figuración del lenguaje.

A todo lo anterior habría que agregar la distinción que establece Wittgenstein entre aquello que puede ser dicho y aquello que sólo puede ser mostrado.

TLP 4.121 Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm. Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen. Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken. Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.⁴⁸

Para Wittgenstein, el hecho que el lenguaje represente el mundo no implica que él mismo pueda ser representado. La forma de figuración no puede ser figurada, sólo puede ser mostrada. El límite entre lo decible y lo

⁴⁸ “La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella. El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja. Lo que *se* expresa en el lenguaje no podemos expresarlo *nosotros* a través de él. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La ostenta” (TLPE, 4.121)

que no es tal se encuentra trazado en el lenguaje. El conjunto de proposiciones con sentido se corresponde con el conjunto de proposiciones verdaderas. El lenguaje es contingente y sólo puede apresar aquello que de alguna forma también lo es. A partir de aquí, se establece el mismo valor para todas las proposiciones.⁴⁹ Ni lo ilógico, considerado como aquello en base a lo cual atentan las reglas del lenguaje y lo absoluto, considerado como aquello que está más allá de lo meramente contingente y que nada representa, pueden ser figurados, a través del lenguaje. Dentro de este segundo ámbito de cosas es posible ubicar a la metafísica. De este modo, el intento de ir más allá de las reglas de expresión sólo puede traer consigo confusión. Ante esto, la opción válida es el silencio. Podríamos señalar que la investigación trascendental acerca de los límites de lo decible ya está trazada en el lenguaje. A partir de esto, los problemas filosóficos llegan a ser pseudoproblemas. La teoría del significado, supone la primera parte del engranaje, ahora nos queda por ver la teoría del atomismo lógico.

I.1.1.6.4 El atomismo lógico.

La filosofía del atomismo lógico se le muestra a Wittgenstein a través de los trabajos de su maestro B. Russell. Conocido es el intento de éste último de reducir la matemática a la lógica. De llegar en última instancia a los átomos de carácter lógico.⁵⁰ El atomismo lógico se desprende de la concepción del mundo, su estructura y la concepción de los estados de cosas que hay en el *Tractatus*. En efecto, el mundo se define como todo aquello que es el caso, todo lo que acontece, lo que se traduce como el existir de estados de cosas, lo cual debe comprenderse como la forma en la cual se relacionan los objetos. La realidad entonces es el conjunto de

⁴⁹ Cfr. TLP, 6.4

⁵⁰ Cfr. Russell, 1981: 140 ss

hechos que efectivamente se da, y también de los que no se dan pero que son lógicamente posibles.⁵¹ Las posibilidades de los estados de cosas se hallan contenidas en los objetos, que son las partículas elementales, es decir, lo simple. De tal manera, que lo que forma la sustancia del mundo es el conjunto de los objetos.⁵² Sin embargo, la posibilidad de figuración a través del lenguaje, sólo puede darse si los nombres representan a los objetos en la proposición. La conexión última entre el pensamiento, a través del lenguaje y la sustancia del mundo sólo queda salvada mediante la adecuación de la forma lógica. Pero lo que se debe aclarar es que los elementos últimos de la proposición, los simples, son de una naturaleza lógica y son sus mismas propiedades lógicas las que determinan las posibilidades de configuración al interior de la proposición. Aunque no sepamos claramente en que consisten estos elementos simples o átomos lógicos, se debe presuponer que llegamos a ellos por medio del análisis lógico de las proposiciones y que tienen su correspondencia con los nombres en las proposiciones.

El sentido de las proposiciones se establece mediante el análisis de su forma lógica. A través de la reducción de la proposición a proposiciones elementales, y con la ayuda de las funciones veritativas, debe ser posible mostrar los estados de cosas que efectivamente pueden darse si es el caso. Entendemos una proposición cuando comprendemos sus partes constitutivas.⁵³ Con esta formulación, Wittgenstein reúne en un solo criterio de sentido, el requisito lógico y el empírico imprescindibles para comparar la forma lógica de lenguaje y mundo. Wittgenstein piensa que la forma externa del lenguaje ordinario no hace más que encubrir la forma

⁵¹ Cfr. TLP, 2.06

⁵² Cfr. TLP, 2.021

⁵³ Cfr. TLP, 4.024

lógica interna propia del lenguaje. Y esta, sería precisamente la causa originaria de la mayoría de los problemas filosóficos. En la medida, en que las proposiciones de la metafísica, no son capaces de cumplir con la adecuación que exige el criterio de sentido lógico-empírico del primer Wittgenstein, se establece la radical falta de sentido de éstas.

TLP. 4.0031 Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen.

Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen. (Sie sind von der Art der Frage, ob das Gute mehr oder weniger identisch sei als das Schöne.)

Und es ist nicht verwunderlich, daß die tiefsten Probleme eigentlich *keine* Probleme sind.⁵⁴

A partir de la década del treinta, los dos pilares sobre los que se ha construido el límite para la expresión del pensamiento a través del lenguaje, la teoría del significado y el atomismo lógico, comienzan a ser seriamente cuestionados por el propio Wittgenstein. Podemos situar aquí el comienzo de la transición desde los criterios lógicos a los pragmáticos.

Siguiendo con nuestro esquema nos corresponde realizar el mismo ejercicio de contextualización, aunque ahora con la tradición hermenéutica del ser.

⁵⁴ “La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sinsentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje (son de esta clase las cuestiones de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.) No hay que asombrarse de que los más profundos problemas *no* sean propiamente problemas.” (TLPE, 4.0031)

I.1.2 Antecedentes de la tradición Hermenéutica.

I.1.2.1. Marco Teórico.

El Término *Hermenéutica* tiene una larga data, es probable que su primera formulación sea posible situarla en Alejandría, poco antes del comienzo de la era cristiana, con la labor de interpretación de los textos de Homero. Dicha labor, se extendería luego sobre las escrituras bíblicas, en un intento por esclarecer ciertos pasajes especialmente crípticos.⁵⁵ Sin embargo, lo que realmente nos interesa aquí, es revisar la evolución histórica de este concepto, sin descuidar por cierto, el origen etimológico griego. Por tanto, luego de permanecer bajo la utilización de la teología cristiana, es Schleiermacher, durante el siglo XIX, en pleno apogeo del romanticismo alemán, quien resucita y le da un nuevo giro al término, con lo cual pretende establecer las condiciones para poder reconstruir el sentido y el contexto bajo los cuales una determinada obra fue concebida, con el fin de lograr una correcta interpretación, “(...) Hermeneutik sei die Kunst, die Gedanken eines Schriftstellers aus dessen Vortrag mit notwendiger Einsicht aufzufinden”, “(...) la hermenéutica es el arte de encontrar con una intuición necesaria los pensamientos de un escritor a partir de su exposición”⁵⁶. Y más tarde, Heidegger caracteriza de este modo el origen de la Hermenéutica:

Der Ausdruck “hermeneutisch” leitet sich vom griechischen Zeitwort ἑρμηνεύειν her. Dies bezieht sich auf des Hauptwort ἑρμηνεύς, das man mit dem Namen des Gottes Ἑρμῆς zusammenbringen kann in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Strenge der Wissenschaft. Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; ἑρμηνεύειν ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. Solches Darlegen wird zum Auslegen dessen, was schon durch die Dichter gesagt ist,

⁵⁵ Cfr. Apel (I), 1985: 268 ss.

⁵⁶ Schleiermacher, 1999: 58-9 (Edic. Bilingüe)

die selber nach dem Wort des Sokrates in Platons Gespräch ION (534e) Ἑρμηνεῖς εἰσὶν τῶν ζεῶν “Botschafter sind der Götter”. (UzS, GA 12: 115)⁵⁷

En términos de arte de interpretación, de los mismos poetas, la *Ἑρμηνευτική* ya era estudiada durante la época helenística en una relación directa con los estudios clásicos de gramática, retórica y dialéctica, especialmente a través del llamado “método alegórico”, que consistía en el análisis de los mitos recibidos por medio de la tradición, pasando por el esclarecimiento de la conciencia filosófica, en especial de la ética. Como señala Apel:

(...) la Hermenéutica representó primero una técnica comprometida en la praxis de mediación lingüístico-literaria de la tradición puesta particularmente al servicio de las religiones escritas. En los tiempos posteriores, la hermenéutica experimentaba una profundización teórica cada vez que las relaciones con la tradición sufrían una crisis y se instalaba en las conciencias la pregunta por la interpretación correcta del sentido de los textos transmitidos. Ello sucedió tras el nacimiento de la “alegoresis” y el cultivo, hermeneuticamente igual de relevante, de la “lógica del lenguaje” escolástica (...) sobretodo en la época del humanismo y la reforma.⁵⁸

De forma general, podemos señalar que la hermenéutica se caracteriza por una toma de posición con respecto al asunto de la verdad, del ser y de la comprensión que de ello podemos llegar a obtener.

⁵⁷ la expresión *Hermenéutico*, deriva del verbo griego Ἑρμηνεύειν, esto se refiere al sustantivo Ἑρμηνεύς, que puede aproximarse al nombre del dios Ἑρμῆς en un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; Ἑρμηνεύειν es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas – quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo Ion de Platón (534e) Ἑρμηνεῖς εἰσὶν τῶν ζεῶν, “Mensajeros son de los dioses”. (DA en DCH: 110)

⁵⁸ Apel, (I) 1985: 269

I.1.2.2. La relación entre el ser y el lenguaje.

La labor de interpretación de los textos que caracterizaba los primeros tiempos de la hermenéutica no ha sido del todo desechada, de hecho, es posible señalar que la hermenéutica contemporánea sigue siendo fiel a sus orígenes, en la medida en que aún continua considerando la verdad en tanto interpretación, porque, en esencia, el mundo del cual nos ocupamos, y las cosas y los hechos que se desarrollan en su interior, se comportan de una forma parecida al lenguaje escrito. La hermenéutica es el arte de la interpretación en cuanto ejercicio de transformación y comunicación y no sólo teoría como contemplación.⁵⁹ En la tradición hermenéutica, la prioridad del lenguaje exige que el modelo de interpretación de los textos se aplique a la comprensión del ser en general. A partir de aquí, es posible relacionarlo con la comprensión del ser del mundo humano que se encuentra presente en libros, obras de arte, instituciones o costumbres.

Cuando se alude al análisis del ser, de las cosas, o del ser humano, se hace referencia a un conjunto de entidades que se desarrollan en un contexto histórico determinado y de cosas que nos han sido transmitidas a través de la narración o en referencia a los textos. Por tanto, cuando intentamos comprender ese conjunto de cosas y hechos que llamamos realidad, o bien, cuando precisamente decimos que una cosa “es”, lo que hacemos es referirnos a ese todo que fluye y muta, que posee un origen y un destino, que cuenta con una variedad de narraciones y tradiciones. A todo ese conjunto, es a lo que la hermenéutica concibe bajo el nombre de *ser*. Para la hermenéutica, el ser es fundamentalmente lenguaje, ya sea en la forma de texto o en la narración y es tiempo en la medida en que ese decir se proyecta en un determinado momento histórico.⁶⁰

⁵⁹ Cfr. Ferraris, 1988: 5

⁶⁰ Ídem, p.6

I.1.2.3. El asunto de la precomprensión.

Bajo el modelo hermenéutico, la experiencia de la realidad que tenemos, se apoya en el supuesto de encontrarnos inmersos en un flujo de lenguaje o de forma más precisa en un flujo lingüístico–temporal. Por tanto, el ser, que viene a ser fundamentalmente lenguaje–tiempo, es aquello sobre lo cual ya nos encontramos siempre arrojados. Y precisamente, esto es lo que hace difícil nuestro distanciamiento de las cosas, puesto que siempre nos hallamos inmersos en medio de prejuicios o expectativas acerca de éstas. Esto sucede a través del lenguaje, que es el que en definitiva preorienta nuestro juicio acerca de la realidad. De hecho, el mismo Heidegger al comienzo de *SuZ*,⁶¹ cuando pretende reestablecer la pregunta por el ser, señala que a pesar de que no poseemos una respuesta contundente, al menos tenemos un cierto bosquejo de la dirección en la cual puede ir la respuesta, esto quiere decir, que nos encontramos en medio de una configuración lingüísticamente articulada, al modo de una precomprensión, que nos provee de las significaciones, aunque no siempre seamos conscientes de ello. Esta idea de la precomprensión, se opone radicalmente a la idea de un conocimiento objetivo y neutro de la realidad. A través de ella, ocurre nuestra primera toma de contacto con aquello que nos circunda. Así entonces, de la misma forma que cuando formulamos una pregunta ya tenemos una cierta idea de la respuesta, comprendemos las cosas que de alguna manera ya conocemos. Este hecho, ha llevado a formular las principales críticas hacia el modelo de la interpretación, sin embargo, para la hermenéutica, esta paradoja es sólo aparente, puesto que en la medida en que se da el fenómeno de la comprensión existe una suerte de circularidad natural. Este círculo, aparentemente vicioso, va de lo incomprendido a lo

⁶¹ Cfr. *SuZ* § 1

comprendido y viceversa. Interpretar, comporta el hecho de manejarse en esa circularidad, intentando comprender el todo a partir de sus partes y viceversa. El círculo hermenéutico es la base del conocimiento interpretativo, y a diferencia del conocimiento científico y de las leyes de la lógica clásica, no pretende establecer una verdad última y objetiva.

En el proceso interpretativo, lo primero que surge ante ese dato que es el texto, es una pregunta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo, ya sea una hipótesis o una tesis, la cual se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa. La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión.⁶²

La interpretación es un evento que se encuentra condicionado por su contexto histórico, de allí deviene su carácter esencialmente transitorio. Y nosotros mismos, en la medida en que formamos parte de ese entramado histórico-lingüístico, tampoco podemos aspirar a una comprensión cabal y cerrada de la realidad. El ser histórico comporta por naturaleza la inacabada labor de la interpretación. Y en la medida en que se encuentra inmerso en el círculo, posee inevitablemente cierto tipo de relación con aquello que pretende describir, podemos decir que de algún modo participa de él. Esta característica del sujeto, que efectivamente participa de la experiencia, y que lo hace irreductible al modo de ser de los objetos, sumado a su propia singularidad, dada por los distintos modos del existir, son sellos distintivos de la hermenéutica.

I.1.2.4. Marco histórico.

Antes hemos señalado que la hermenéutica tiene su origen histórico en el Renacimiento, durante la reforma protestante. Sin embargo, es con Schleiermacher, durante el romanticismo, cuando se le asigna un rol clave

⁶² Beuchot, 2002: 19

a la labor interpretativa en la existencia humana. Aunque, ha sido Dilthey quien ha sentado las bases de lo que luego sería la hermenéutica contemporánea.⁶³ De hecho, en plena crisis epistemológica de la filosofía, entre finales del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve, es Dilthey quien establece el objeto y los métodos para las denominadas “ciencias del espíritu” (ciencias de la sociedad y de la historia). Dilthey estableció que una de las diferencias básicas entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, radicaba en el hecho de que mientras que en aquellas era posible establecer la separación entre el sujeto y el objeto de investigación, en las segundas esta distinción se hacía difusa, fundamentalmente porque el ser que indaga pertenece a lo indagado, el ser que indaga forma parte de la sociedad y de la historia. A partir de esta diferencia objetual, se sigue también una diferencia en el método, puesto que para las ciencias de la naturaleza se establece la explicación de tipo causal, mientras que para las del espíritu, el procedimiento es el de la comprensión hermenéutica.

Comprender, tomado en la amplia extensión que vamos a dar ahora, es el procedimiento fundamental para todas las demás operaciones de las ciencias del espíritu.⁶⁴

Dilthey reafirma para las ciencias del espíritu el procedimiento de la experiencia vivida, de la *Erlebnisse*. Para comprender los asuntos del espíritu es necesario revivir las experiencias.⁶⁵ Aquí radica el origen de la tesis de la participación del sujeto en la constitución de los objetos de la experiencia, pero a diferencia de las ciencias de la naturaleza los resultados son aquí singulares. Y además, se extrapola el modelo

⁶³ Cfr. Dilthey, 2000: 25 ss.

⁶⁴ Ídem p.87

⁶⁵ Cfr. D'Agostini 2000: 338

interpretativo de los textos, a todos los ámbitos en los cuales se desenvuelve el espíritu. Dilthey fue el primero en delimitar la comprensión al círculo interpretativo y la pertenencia del sujeto a su ámbito histórico.⁶⁶

Es precisamente esta hermenéutica de corte Diltheyana, que pretende llevar el método de interpretación al análisis de la existencia, la que influiría de forma decisiva en el joven Heidegger, provocando un giro, desde sus primeros escritos con orientación teológico-escolástica del ser, hacia la nueva formulación del análisis de la facticidad de la vida, para llegar a través de ésta, a la pregunta hermenéutica fundamental por el ser.⁶⁷ En su primer período, Heidegger se mantiene en la línea de la más pura tradición escolástica, así queda de manifiesto en *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), en ésta, que fue su tesis doctoral, sólo basta con advertir que la doctrina de las categorías es el nombre clásico -que proviene de Aristóteles- para realizar el examen del ser de lo existente, en tanto que la significación debe entenderse como el intento por relacionar el habla con el ser.⁶⁸ Sin embargo, aquí conviene detenerse y observar que ambos asuntos, a saber, el habla y el ser se constituyen como pilares fundamentales de todo el recorrido de pensamiento heideggeriano, y quizás la diferencia clásica que han establecido los estudiosos de su pensamiento entre la analítica de la existencia y la vuelta (*Kehre*) a la originaria pregunta por el ser (escritos posteriores a 1930) no sea más que de forma. Tal vez, aquí se encuentra el origen de la oposición del propio Heidegger a esta separación de etapas. En efecto, el error más grave se produce si se intenta la lectura de Heidegger como si fuera una obra completa, sistemática y acabada.

⁶⁶ Cfr. Dilthey 2000: 124 ss.

⁶⁷ Pöggeler, 1986: para este asunto véase especialmente todo el capítulo segundo

⁶⁸ Cfr. GA 1: 193 ss.

Ich weiss nur dies eine: Weil die Besinnung auf Sprache und Sein meinen Denkweg von früh an bestimmt, deshalb bleibt die Erörterung möglichst im Hintergrund. Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches "Sein und Zeit", dass ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe. (UzS, GA 12: 88-9)⁶⁹

Volviendo al hilo conductor de la herencia hermenéutica, cabe señalar, que es incluso en la obra cúlmine de esta primera etapa, *Sein und Zeit* (1927), en donde es posible hallar un expreso agradecimiento hacia el mismo Dilthey y el Conde de Yorck.

(...) Das Problem der Differenz zwischen Ontischem und Historischem kann als Forschungsproblem nur ausgearbeitet werden, wenn es sich durch die fundamentalontologische Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zuvor des Leitfadens versichert hat. So wird deutlich, in welchem Sinne die vorbereitende existenzial – zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke Diltheys zu dienen. (*SuZ* p. 404)⁷⁰

Podemos decir que Heidegger, adapta a su medida el método hermenéutico y reemplaza el análisis de la vida comprendida dentro del círculo hermenéutico de vivencia y expresión, por el análisis del *Dasein* o ser ahí humano, en donde el ser está llamado a su propia comprensión. Esta es la perspectiva, que le permite la vuelta a la más originaria pregunta por el ser de corte platónico-aristotélico, el ser del ente (el clásico $\delta\nu \eta \delta\nu$). De este modo, la clásica formulación, se realiza ahora, sobre el horizonte interpretativo del *ser-ahí* del hombre, quien en su

⁶⁹ "Sólo sé una cosa: la meditación acerca del habla y del ser determina desde el comienzo mi camino de pensamiento; por esto el examen de su lugar permanece relegado a un segundo plano. Quizás el defecto fundamental de mi libro *Ser y Tiempo* sea que me haya atrevido a ir demasiado lejos demasiado temprano" (DCH: 86)

⁷⁰ "(...) El problema de la diferencia entre lo óntico y lo histórico sólo puede ser elaborado como un problema digno de investigación si ha llegado a asegurarse previamente el hilo conductor por medio de la aclaración ontológico–fundamental de la pregunta por el sentido del ser en general. De esta manera se aclara el sentido en que la analítica tempóreo–existencial y preparatoria del *Dasein* está resuelta a cultivar el espíritu del Conde de Yorck, a fin de servir a la obra de Dilthey. (*SyT* p.418)

mundaneidad, en tanto disposición afectiva, comprensión e interpretación, sería capaz de ver el *ser-para* y de este modo comprender de un modo no explícito el ser de todos los demás entes que no tienen la esencial historicidad del Dasein. En principio, la nueva formulación de la pregunta ontológica fundamental debe concebirse como una radicalización de la hermenéutica. Esto completa su forma, cuando se observa la consideración que hace Heidegger del lenguaje como instaurador de la verdad del ser y esta entendida como algo que acontece, como el evento apropiador (*Ereignis*)⁷¹. Concepción que difiere bastante, de cualquier consideración de la verdad del ser como algo universal y transtempóreo, tal como es entendida en la tradición metafísica occidental, desde Platón en adelante. El *ser-ahí* es comprensión y aclaración (*Lichtung*) del ser.

Dada la cantidad y complejidad de los términos del lenguaje heideggeriano, antes de seguir adelante, se ha pensado necesario realizar una revisión de sus conceptos fundamentales. En los capítulos subsiguientes, dichos conceptos, serán asumidos en tanto comprendidos por el lector y, la mayoría de las veces, no nos detendremos en su explicación.

I.1.2.5 Heidegger, fenomenología, neokantismo y existencialismo.

El recorrido de pensamiento heideggeriano también debe concebirse como el intento por conciliar posiciones filosóficas aparentemente opuestas, de hecho, esto es lo que ocurre en su apuesta por conjugar la tradición hermenéutica, antes mencionada y la fenomenológica. La fenomenología aparece como una reorientación del pensamiento formulado desde la *prima philosophia* hasta el modelo de ciencia

⁷¹ Vid. *Infra*. IV.2.2 y 2.3

instaurado durante la Edad Moderna. En principio, se muestra como una antítesis del positivismo, naturalismo, psicologismo e incluso del Historicismo Diltheyano.

Uno de los rasgos fundamentales que mostraba el método científico en la Edad Moderna, y que había sido desarrollado desde el Renacimiento, era la reducción óptica, es decir, el intento de explicar la presencia de un ente por otro. Dicha reducción, también era aplicada a las llamadas ciencias del espíritu. Esta forma de desarrollo del método científico, encontró su máxima expresión en la llamada explicación analítico-causal, cuya motivación estaba dada por el dominio y control de la naturaleza. Dentro de este contexto, los únicos fenómenos dignos de ser estudiados, son únicamente aquellos que pueden ser comprendidos dentro de una relación mecánica de corte cuasi newtoniana. La correlación perfecta del método de la reducción óptica, en el campo de las ciencias del espíritu, se encontraba en la psicología asociacionista inglesa, que se constituía como el correlato ideal de la más pura tradición empirista inglesa, especialmente a partir de David Hume.

Tras el ocaso de los grandes sistemas idealistas -(Kant, Fichte, Hegel)-, la idea de progreso hubo de adueñarse de las ciencias del espíritu, sin embargo, aunque no se quiera reconocer, en estos sistemas también influyó de manera decisiva el asunto de la reducción causal, prueba de ello, es la famosa distinción kantiana entre noumeno o cosa en sí y fenómeno, dicha distinción admite la existencia de un mundo exterior, aunque nuestra relación con él se ve mediatizada a través de las categorías de causalidad, a saber, cantidad, cualidad, relación y modo. La fenomenología intenta reapropiarse de la exigencia del idealismo alemán, es decir, de la constitución de orden y sentido del mundo por medio de las estructuras trascendentales del entendimiento, aunque este intento se hará desde una nueva perspectiva: la intencionalidad. La novedad se

caracteriza porque el intento ya no se remite a un sujeto trascendental, sino a un yo empírico y a la fundamental aportación de Brentano de la estructura de la intencionalidad. La relación de conocimiento del yo con el mundo exterior no es mirada en términos causales, sino como el estudio de la estructura básica de la intencionalidad de la conciencia. Aunque, sin lugar a dudas, el legado más importante de la corriente fenomenológica al pensamiento heideggeriano, se constata en el hecho de que aquella no realiza la reducción óptica con respecto al ser, de hecho, ésta se constituye como una de las máximas de la fenomenología: la no reducción del ser al ente, el mundo a lo que se presenta intramundamente, y el sentido o la esencia, a los hechos. Esta distinción puede verse aquí y allí en *SuZ*, incluso ya desde la primera línea del trabajo se halla una exhortación a esclarecer la distinción entre ser y ente, “Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort “seiend” eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen”. “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente” ? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser”.⁷² Heidegger considera que las diversas denominaciones que ha recibido el ente, a través de la historia, no han hecho más que ocultar el ser, este asunto vendría sucediendo desde los comienzos de la historia de la metafísica, en concreto, desde la elaboración del mundo de las ideas de Platón hasta la formulación del eterno retorno de Nietzsche. Esta es la razón principal, por la cual Heidegger, intenta concebirse como el primer pensador post-metafísico, alejado de la tradición de pretender instaurar una verdad apodíctica para el ente. Así lo resume Rorty:

⁷² *SuZ*, p.1 / *SyT*, p. 23 (para este asunto véase especialmente el capítulo primero de la introducción)

La visión final del último Heidegger fue la concepción de Occidente como un único don del Ser, un único *Ereignis*, un cáliz con un asa denominada “Platón” y la otra “Nietzsche” completa y perfecta en sí misma -y por ello, quizás, susceptible de dejarse a un lado.⁷³

La antítesis que muestra la primera fase de la fenomenología, está dada fundamentalmente, por la distinción que realiza Husserl entre las significaciones de tipo eidético-platónico y los contenidos lingüísticos que funcionarían como actualizadores de los primeros. El lenguaje aparece aquí como un medio, que cumple la función de actualizar aquello que permanece eterno e inmutable como constitución del sentido del mundo, por tanto, la realidad susceptible de ser explicada estaría constituida por la realidad psicofísica. En tanto, Heidegger rescatará del método fenomenológico, la idea de ir a las cosas mismas, pero rechazará de plano cualquier intento de justificación de entidades suprasensibles de tipo platónico para dar cuenta de la realidad que circunda al Dasein. Heidegger concibe la fenomenología como ἀποφαίνεσθαι τὰ θαινόμενα, es decir, como un hacer ver originario desde sí mismo aquello que se muestra, y pretender mostrarlo tal como se muestra. El sentido más puro para su formulación fenomenológica se encuentra en la expresión “Zu den Sachen selbst!”, “¡A las cosas mismas!”⁷⁴. Aquí Heidegger, establece la línea divisoria entre la fenomenología y cualquier otro tipo de ciencia, pues de ningún modo fenomenología podría significar el estudio de un determinado tipo de objeto, sino más bien, un método propio y específico de ir a las cosas mismas, el carácter del λόγος sólo puede ser establecido a partir de la cosa que debe ser descrita. La formulación fenomenológico-heideggeriana sólo atiende a la mostración del ente tal como se muestra en sí mismo. Y puesto que la primacía de la consideración sobre el ente ha

⁷³ Rorty, 1993:80

⁷⁴ *SuZ*, p. 34/ *SyT* p. 57

mantenido en oscuridad al ser, lo que se pretende en último término es el estudio, a través del método fenomenológico, del ser del ente. Heidegger considera a la fenomenología como el modo de acceso al tema de la ontología, es por ello, que la ontología sólo puede ser posible en tanto fenomenología. En efecto, desde la perspectiva fenomenológica, la labor primordial de *SuZ* es la aclaración del ser del ente, sin embargo, la pregunta ontológica fundamental está orientada a aclarar el ser que es ontológicamente privilegiado, a saber, el Dasein. El sentido de la descripción fenomenológica, al menos en la primera sección de *SuZ*, es el de la interpretación de la realidad que circunda el proyecto arrojado del Dasein. Para Heidegger, el estudio del Dasein, tiene el carácter del interpretar (*Ερμηνεύειν*), a través del cual, le son anunciados el auténtico sentido y las estructuras fundamentales de su propio ser. La síntesis entre hermenéutica y fenomenología se encuentra magistralmente resumida en la siguiente aseveración del propio Heidegger, *Die Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik*, “La fenomenología del Dasein es hermenéutica”.⁷⁵ La labor de la hermenéutica queda delimitada al establecimiento de las condiciones de posibilidad bajo las cuales será posible la interpretación del Dasein, dicha interpretación será realizada sobre la base de la aclaración del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein, el cual por el hecho de poseer primacía ontológica sobre los demás entes, lleva a la hermenéutica hacia el más importante de sus destinos, a saber, el de constituir el sentido de la analítica de la existencialidad de la existencia.⁷⁶ Heidegger pretende que la hermenéutica se constituya como la metodología de las ciencias históricas del espíritu.

⁷⁵ *SuZ*, p. 37/ *SyT*, p. 60 (véase especialmente § 7 y en particular el apartado C, en donde Heidegger aborda su concepto preliminar de fenomenología).

⁷⁶ *Ibidem*

Para Heidegger, el tema fundamental de la filosofía es el ser, pero éste no debe buscarse en ningún ente en particular, sino que está más allá de cualquiera de ellos, y la verdad fenomenológica, que es la apertura del ser, acaba siendo la verdad trascendental, pero no en un sentido metafísico, sino que más bien, dicha apertura, busca situar la comprensión del ser en un horizonte extático-tempóreo de interpretación, en donde acontece el evento apropiador de la verdad del mismo (*Ereignis*). Tanto la fenomenología, como la ontología, coinciden en su objeto de estudio, el ser, ambas disciplinas se constituyen como la labor filosófica propia, es decir, que la filosofía debe entenderse como ontología fenomenológica universal, cuyo origen se encuentra en la hermenéutica del Dasein, y su hilo conductor se encuentra en la analítica de la existencia.

El intento de dar con las “cosas mismas”, se debe fundamentalmente, a los años que Heidegger pasó en Freiburg familiarizándose con la doctrina fenomenológica, bajo la atenta dirección de Husserl. En efecto, las investigaciones lógicas mostraron una nueva dirección al joven Heidegger, sin embargo, éste jamás pretendió adherir a algo así como la “corriente fenomenológica de pensamiento”, más bien, intentó aprehenderla como posibilidad.

Sabemos a través de numerosos testimonios que Husserl veía en Heidegger a su discípulo por antonomasia, al único que podía continuar su filosofía llevándola a cotas más altas (...) nunca puso en duda que su sucesor en Friburgo debía ser Heidegger.⁷⁷

La influencia del neokantismo también se hizo sentir en las obras de Heidegger previas a *SuZ*, dentro de este periodo podemos destacar su tesis doctoral, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913), en donde se aborda un tema corriente para la época, a saber, la reivindicación de las

⁷⁷ Ott, 1992: 194

leyes de la lógica, por sobre la tendencia psicologista que les reducía a leyes empíricas sobre el funcionamiento de la mente humana.⁷⁸ Además, está su tesis de docencia privada y libre *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), en la cual, como ya hemos señalado, se produce el desarrollo del discurso de la autonomía del mundo de las significaciones y en donde Heidegger insiste en el hecho de que la filosofía no puede dejar de plantear el problema de la validez de las categorías, es decir, de la lógica, tanto desde la óptica de la conciencia, como de la importancia para la conformación del objeto. Sin embargo, ya en la conclusión de este estudio se nos plantea una cuestión interesante, a saber, la problemática de fundar la validez de las categorías en la vida de la conciencia, esto llama nuestra atención en la medida en que la conciencia es afectada tanto por la temporalidad como por la historicidad, caracteres por los cuales precisamente se justificaba en el primer escrito la irreducción de la esfera lógica a la psíquica.⁷⁹ Lo que Heidegger plantea no es una vuelta al psicologismo, sino más bien, el enlace tanto de la historicidad del espíritu con la validez supratemporal de las leyes de la lógica. De este modo, podemos encontrar aquí una primera crítica a la filosofía de corte neokantiano, en la medida en que niega el hecho de que el discurso pueda mantenerse a un nivel puramente trascendental considerando a las categorías como meras atribuciones de la conciencia. Este hecho, sumado a la reivindicación de la necesidad de ir más allá de la lógica, son dos elementos que más que constituirse como críticas al neokantismo, se nos aparecen como configuradores del particular estilo de filosofar heideggeriano. Para Heidegger, se hace imposible pensar en un sujeto puro que se encuentre a la base de cualquier consideración de tipo trascendental, para él la historicidad del espíritu viviente es una

⁷⁸ Cfr. GA 1: 64 ss

⁷⁹ Cfr. Vattimo, 2000: 14

característica fundamental a la hora de abordar problemas como el conocimiento o la existencia misma del sujeto. En los años que preceden a la primera guerra mundial, en la misma medida en que se produce un alejamiento del neokantismo, observamos un acercamiento a la fenomenología de corte husserliana, lo que se manifiesta de forma explícita en el hecho de que *SuZ* esté dedicado precisamente a Husserl, lo que seguramente mostraba que Heidegger pretendía extender su discurso hacia la historicidad de lo concreto. El neokantismo imperante a fines del diecinueve y principios del veinte, establecía el método científico-matemático como única forma válida de conocimiento del mundo exterior a la conciencia, en cambio, para Husserl, el acto cognoscitivo del conocimiento se resuelve en lo que él denomina la *Anschauung*, es decir, la intuición de las esencias, cuestión que no se reduce en lo absoluto al método científico, sino que más bien puede ser caracterizado someramente, como un encontrarse con las cosas de forma inmediata y efectiva, de hecho, el mismo concepto de fenómeno utilizado por Heidegger en *SuZ*, se remite precisamente a esta concepción husserliana de la intuición. Dicha interpretación heideggeriana, ya no se refiere al fenómeno como aquello contrapuesto a la cosa en sí, sino que más bien se entiende como un mostrarse de la esencia misma de la cosa.⁸⁰ El establecimiento de la *Anschauung*, como forma de ir a las cosas mismas, sustituyendo a la ciencia y su construcción matemática del mundo de la experiencia, puede ser interpretado como un primer paso hacia la liberación de los límites del trascendentalismo neokantiano.

Educado en el apriorismo neokantiano de Rickert, que fue desarrollado por Husserl en su fenomenología entendida como neokantiana, el joven Heidegger introdujo, sin embargo, precisamente la otra tradición “hermenéutica”, la de las

⁸⁰ Cfr. *SuZ*, p. 28 ss./ *SyT*, p. 51 ss.

ciencias del espíritu, en las cuestiones fundamentales de la filosofía contemporánea.⁸¹

Como ya hemos señalado, otra influencia decisiva durante los años que preceden a la publicación de *SuZ* es Dilthey, particularmente en la consideración, de que cualquier tipo de analítica existencial debe ser realizada sobre el horizonte de la temporalidad. La *Sorge* heideggeriana, - (que literalmente quiere decir “cura” o “cuidado” en el sentido de preocupación por algo o por alguien)- está constituida por la totalidad de las estructuras que constituyen el ser del hombre, y su sentido ontológico está dado por la temporalidad. Para el Heidegger de *SuZ*, el problema de las ciencias históricas no es de corte metodológico sino más bien ontológico, para él la refundación de la historicidad y la historiografía sólo puede realizarse sobre la base de un nuevo replanteamiento de la problemática del ser. La historicidad debe ahora remitirse necesariamente a una filosofía de la vida, en donde la temporalidad asuma un lugar preeminente.⁸² La constitución fundamental del fenómeno de la historicidad y de la “vida” -(asuntos que se le muestran a través del ya mencionado Dilthey y del conde de Yorck)-, son aquellos que le imponen a Heidegger la exigencia de un nuevo replanteamiento ontológico, la exigencia de un replanteamiento del ser. Este hecho, puede ser visto a través de todo el recorrido de *SuZ*, en donde el tema del tiempo y la historicidad tienen un carácter central, sin embargo, también es posible rastrear la raíz de este asunto en los análisis preparatorios que realiza Heidegger en los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial. Dichos estudios, están orientados al esclarecimiento de las estructuras de aquel ente cuya principal problemática es el ser, es decir, el hombre, es aquí en donde se le presenta la problemática de la historicidad

⁸¹ Gadamer, 2003: 61

⁸² Cfr. *SuZ* capítulos cuarto y quinto

del espíritu viviente y en donde se produce un madurar por la preocupación de la efectividad y lo concreto de la vida. Dicho análisis, se produce a través del estudio del pensamiento cristiano, en particular, a través del estudio de los trabajos de Kierkegaard. De hecho, en *SuZ* Heidegger atribuye a Kierkegaard la idea de la consideración del problema de la existencia en tanto problema existencial, es decir, la formulación de aquel problema tal cual como se plantea en el seno de la existencia misma, como si se tratara de uno más de los problemas concretos con el cual nos encontramos en el cotidiano.⁸³ A partir de esta consideración, Heidegger realiza la distinción existencial, refiriéndose ésta exclusivamente a las estructuras que constituyen al Dasein, entendiendo por tales, principalmente, el análisis del ser en el mundo, la mundaneidad del mundo, el estar en el mundo como coestar y el estar en como tal. Sin embargo, también le reprocha a Kierkegaard el hecho de que en lo relativo a sus consideraciones ontológicas, se mantenga cautivo de las representaciones conceptuales de la filosofía antigua que le son dadas a través de Hegel. Podemos afirmar, que el neokantismo, la influencia directa de Husserl, el trabajo de Dilthey y el análisis de la existencia, el tiempo y el concepto de angustia, a partir de la temática religiosa, se constituyen como hilo conductor que configura el horizonte conceptual sobre el cual se va a desarrollar la redacción de *SuZ*. En una de sus obras posteriores, Heidegger reconoce el marcado interés que en sus primeros años manifestaba por el tema religioso,⁸⁴ precisamente en el curso estival de 1921 sobre *San Agustín y el neoplatonismo*, Heidegger pone de manifiesto la insuficiencia del aparato conceptual neoplatónico para expresar adecuadamente la vivencia religiosa al modo como la pretendía san Agustín, es decir, que ni éste ni tampoco Kierkegaard,

⁸³ Cfr. *SuZ*, p. 339 ss/SyT, p. 355 ss

⁸⁴ Cfr. UzS GA 12: 91 ss

fueron capaces de romper el esquema de la ontología clásica antigua.⁸⁵ Para Heidegger, la insuficiencia de éste entramado conceptual hace imposible un verdadero análisis filosófico. En este asunto, la originalidad de Heidegger, se expresa en poner de manifiesto el hecho de que los esquemas conceptuales heredados de los griegos, que con distintos ropajes se nos han presentado a través de la historia y que aún nos determinan, se nos aparecen como insuficientes para abordar la problemática del Dasein. La insuficiencia de este aparato conceptual metafísico, que en líneas generales se mantiene desde Parménides hasta Nietzsche, consiste fundamentalmente en concebir el ser, en lo que Heidegger va a denominar en *SuZ*, en tanto *Vorhandenheit*, es decir, como simple presencia.⁸⁶ Para Heidegger, es esta concepción la que hace imposible el pensar de forma adecuada la existencia del Dasein y la historia. Esta concepción del ser como simple presencia, se encuentra presente tanto en el neokantismo como en la fenomenología husserliana, aunque Heidegger tardará un tiempo en notarlo claramente.

Tanto la polémica del neokantismo contra el psicologismo, en torno a la cuestión de la validez del conocimiento, como el acercamiento a los grandes temas de la metafísica tradicional, a través del problema de la verdad y de la aplicación de las categorías al objeto, y su originaria formación religiosa, en donde se manifiesta un claro interés por los temas del nuevo testamento, en especial por los padres de la iglesia, además del problema de la historicidad y de la *Leben*, que le llevan a poner directamente en tela de juicio conceptos claves como las nociones de validez, de realidad y sobretodo la concepción del ser heredada de la metafísica tradicional, constituyen el marco conceptual en el que Heidegger desarrolla la redacción de *SuZ*. Sin embargo, no debemos

⁸⁵ Véase, GA 60: 244 ss

⁸⁶ Cfr. *SuZ*, p. 42 / *SyT*, p. 67

olvidar que la problemática central del trabajo de Heidegger, no es otra que la del ser y que cuando se utiliza la palabra existencialismo para referirse a la obra del alemán, debemos entender que el problema de la existencia es planteado sin ambages, debido principalmente a la incapacidad de la tradición filosófica de pensar de forma clara y directa tanto la historicidad, como la vida en su efectividad. Para Heidegger, todo filosofar acerca de la existencia, que parta de la base de la concepción del ser, en tanto simple presencia, es insuficiente para aclarar dicho asunto. Tanto el diálogo con el neokantismo, como la utilización del método fenomenológico y el llamado existencialismo deben ser mirados como esfuerzos sucesivos para concretar el aparente carácter abstracto del problema del ser . En la estrecha conexión que se establece entre el problema de la existencia y el problema del ser, se encuentra la originalidad del planteamiento filosófico de Heidegger, tanto frente al neokantismo como a la fenomenología y a todo el pensamiento del siglo veinte. “El ser - arrojado (*Geworfenheit*) y el proyecto (*Entwurf*) representan la constitución homogénea de la existencia humana.”⁸⁷

Especialmente representativo de este primer período, es un escrito intitulado *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen* (1919), en donde Heidegger analiza el objetivo principal de Jaspers, que no es otro que el de hallar una psicología como unidad, como totalidad, que nos muestre realmente qué sea el hombre, es decir, que nos proporcione un baremo bajo el cual realmente podamos medir los límites de la vida anímica, y de este modo sea posible ganar un horizonte claro y completo para la totalidad de lo anímico.⁸⁸ Con estas anotaciones, Heidegger pretende que fijemos nuestra mirada

⁸⁷ Gadamer, 2003: 63

⁸⁸ Cfr. AKJ, GA 9: 5 ss/ APVM: 15ss

especialmente en los motivos histórico-espirituales generadores de sentido, que fundan los ideales filosóficos de conocimiento e intentar comprobar si se satisface el motivo originario y fundamental de la labor filosófica, o bien, revisar si dichas estructuras generadoras de sentido se hallan presas de una tradición ya obsoleta y que se encuentra ajena a la apropiación originaria. Para Heidegger, la pretendida agudización de la conciencia que busca Jaspers, no se solventa de ninguna manera bajo la invención de un nuevo programa filosófico, sino que dicha agudización debe comenzar con la destrucción histórico-espiritual de la tradición que orienta esto de un modo determinado. La idea heideggeriana central que se vislumbra aquí, es el intento por la vuelta atrás, por la explicación de las situaciones originarias y fundamentales desde donde brotan las experiencias filosóficas.

(...) Dabei bleibt die Überzeugung lebendig, dass solche Gewissensschärfung nicht erledigt und in echter Weise überhaupt nicht angesetzt ist mit der “Erfindung” eines “neuen” philosophischen Programms, sondern dass sie sich ganz konkret zu vollziehen hat in bestimmt gerichteter, geistesgeschichtlicher Destruktion des Überlieferten, welche Aufgabe gleichbedeutend ist mit der Explikation der motivgebenden ursprünglichen Situationen, denen die philosophischen Grunderfahrungen entspringen, als deren theoretische Ausformungen jene Idealsetzungen zu verstehen sind.(AKJ, GA 9: 3)⁸⁹

Para Heidegger, llegar a ver aquello que “hace falta”, tiene que ver con el hecho de abandonar conscientemente las aspiraciones tradicionales de

⁸⁹ (...) Con todo, sigue viva la convicción de que esa agudización de la conciencia no se solventa y ni siquiera se inicia de modo auténtico mediante la “invención” de un “nuevo” programa filosófico, sino que tiene que llevarse a cabo de modo muy concreto en la destrucción histórico-espiritual de la tradición orientada de un modo determinado, una tarea que equivale a la explicación de las situaciones originarias y motivadoras de las que brotan las experiencias filosóficas fundamentales, respecto a las cuales aquellas posiciones ideales deben ser entendidas como sus elaboraciones teóricas. (APVM: 17)

un filosofar de tipo creativo, cuya base de sustento se encuentra en la tradición. Esta crítica heideggeriana, está hecha a partir de la fenomenología, es decir, a partir de la crítica de los supuestos bajo los cuales descansa una determinada orientación.

Aparte de la constitución de la psicología como un todo, Jaspers también pretende la aportación de aclaraciones y posibilidades como medio para lograr la automeditación. En la medida en que sea posible establecer límites a lo anímico, será posible una meditación sobre ello, y sólo a partir de allí se generará una auténtica visión de mundo. Observamos que en la obra de Jaspers no existe el intento por generar un programa nuevo, sin embargo, el trabajo descansa sobre el objetivo de intentar ofrecer aclaraciones y posibilidades como auténticos medios de automeditación. En la pregunta misma acerca de qué es el hombre se hallan implícitas varias cuestiones, la primera de ellas es que la pregunta presupone el sentido del ser de la totalidad de la existencia anímico-espiritual, la otra es que la dilucidación de la esencia del hombre también trae consigo el hecho acerca de cómo debe vivir la vida este ente que es el hombre y cuáles son las posibilidades que puede explorar. Precisamente es éste el hecho sobre el cual pretende ahondar Heidegger, a saber, la anticipación en base a la cual se realiza esta pregunta. Explorar los motivos, el sentido y el alcance de la dirección tomada. Reconocer los principios que guían la experiencia, puesto que cualquier problemática acerca de la anticipación lo es también acerca del método. Lo objetual que se encuentra y constituye en un momento determinado, sólo lo es en base al método utilizado. Lo que interesa revisar aquí, es si esta filosofía de la vida utiliza los medios que le son dados a través de la tradición o bien utiliza argumentos originales.

Parece pertinente señalar que en estas anotaciones sobre el trabajo de Jaspers, aparte de ser uno de los primeros escritos en los cuales Heidegger señala críticas hacia la tradición metafísica, también esboza cuestiones interesantes a las cuales dará desarrollo en sus trabajos ulteriores, en efecto, uno de estos asuntos tiene que ver con el análisis que realiza acerca de las dos posibles direcciones que puede tener la vida en sentido amplio, a saber, la vida entendida como configuración y esfuerzo creativo y la otra es la concepción de la vida como vivencia, como un experimentar. En cuanto a la primera, es posible detectar claramente un esbozo de la vida como un poder ser, como aquel proyecto arrojado y eternamente inacabado que es el Dasein. Y en cuanto a la segunda consideración, el hecho de la vivencia tiene que ver con el ulterior desarrollo del Dasein, que se desenvuelve en un determinado contexto en relación a aquello que tiene a la mano (*Zuhanden*). Heidegger insiste en señalar, que la esencia de la vida espiritual reside en el hecho de que es un camino para la realización de las cualidades, lo cual pareciera decirnos que nuevamente insiste en la proyección del ser o más bien en la idea del ser como proyecto.

El apartarse de la tradición precedente, también tiene como objeto salirse de todo el aparataje conceptual que ella trae consigo, es precisamente por esta razón, que Heidegger introduce a lo largo de su obra numerosos neologismos, aunque la consecuencia más clara es la crítica al hecho de la aprehensión conceptual, entendido éste como un enclaustramiento de la posible realización de las cualidades de la vida. El sentido por excelencia de la vida tiene que ver con el movimiento, movimiento hacia algo, búsqueda de, referencia a, es esto lo que acaba confiriéndole sentido a la totalidad de la existencia, dicho movimiento continuo hacia un determinado fin requiere necesariamente de la lucha del

ente que se desenvuelve en el ahí, cuyo ser se caracteriza por un manifiesto proyectarse que sólo se acaba con la muerte del mismo.

Heidegger ve en las antinomias kantianas, y en el concepto de absoluto de Kierkegaard -limpiado por cierto de cualquier resabio religioso-luterano-, los antecedentes que Jaspers utiliza para la formulación de la psicología de las visiones de mundo, y mas específicamente para tratar el asunto de la anticipación. Por tanto, la experiencia del ser, en tanto sentido del “es”, es tratada a partir de estos filtros, toda experiencia que pretenda ser objetivadora es realizada a partir de estos supuestos. La intención última es mostrar que cualquier fenómeno de índole existencial, sólo es posible de ser analizado fuera de la conceptualidad que propone la tradición. En este escrito, además es posible situar la primera vez en que Heidegger utiliza el término Dasein,⁹⁰ aunque no con la madurez en que lo hará años más tarde en *Sein und Zeit*.

I.1.2.6 Nuevas estructuras para el análisis del Dasein: Ser en el mundo, mundanidad del mundo y el carácter existencial del Dasein.

Como ya hemos señalado, las dificultades con que se topa la metafísica tradicional a la hora de abordar el tema de la existencia en su concreción, pueden ser perfectamente resumidas en el hecho de la consideración del ser en tanto simple presencia (*Vorhandenheit*). Aunque, también podría ser caracterizada como objetividad, es decir, como aquello que subsiste, aquello que se da, que está presente. A esto habría que agregar que tampoco es casualidad, el hecho de que el ser por excelencia de la metafísica, Dios, sea caracterizado a través de la tradición metafísica occidental por su presencia absoluta. Sin embargo, lo que obliga a Heidegger a examinar la noción del ser es precisamente la idea del ser

⁹⁰ Cfr. AKJ, GA 9: 37-8

histórico, pero es justamente esta noción, la que ha sido pensada, a través de la tradición, por la idea del ser en tanto presencia. Por tanto, la novedad de Heidegger aquí está ligada a la consideración del ser en su concreción histórica en relación a la temporalidad. Y para esto, Heidegger comienza el análisis desde aquel ser, que en su seno mismo, tiene por particular característica el preguntarse explícitamente por el sentido del ser. Conviene tener en cuenta, que en el análisis del Dasein con el cual comienza *SuZ*, no existe un aspecto de éste más importante que otro, lo cual quiere decir, por ejemplo, que el tema del conocimiento no sería de mayor importancia, como si podría ocurrir dentro del ámbito neokantiano.

Heidegger inicia *SuZ* con el análisis de ese ente que se pregunta explícitamente por el sentido del ser, dicho ente es constitutivamente histórico, por tanto, la indagación misma del sentido del ser va a implicar necesariamente un sentido historiográfico. *SuZ* se compone de una introducción, en la que Heidegger explica el porque de la necesidad de volver a instalar la pregunta por el ser. La primera parte está dedicada a la interpretación del Dasein con referencia a la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser, a su vez, esta parte primera se subdivide en tres secciones, a saber, el análisis fundamental del Dasein en su momento preparatorio, Dasein y temporalidad y tiempo y ser, aunque esta última nunca llegó a publicarse. La segunda parte, en principio, estaría dedicada a las líneas fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología a la luz de la problemática de la temporalidad, a su vez, con tres subdivisiones que estarían dedicadas a Descartes, Kant y Aristóteles, sin embargo, el trabajo se interrumpió en la tercera parte de la primera sección, aunque cabe aclarar que el diálogo con Descartes, al menos de forma parcial, está realizado en la parte b de la primera sección.

Como se ha dicho, lo primero que llama la atención a diferencia de los anteriores análisis del hombre, es que Heidegger pretenda mostrar a este ente como una totalidad compuesta por diferentes elementos, pero en donde uno no tiene preeminencia sobre otro, además tampoco pretende mostrarlo como una totalidad acabada, sino más bien, siempre en construcción. Esta forma de imparcialidad, que Heidegger hereda de la fenomenología, le conduce a plantear el problema del ser del hombre, desde lo que él va a denominar *Alltäglichkeit*, *cotidianidad*, que es sin duda uno de los conceptos metodológicos fundamentales de *SuZ*, dicha formulación es utilizada para describir la forma en la cual el Dasein se desenvuelve de forma inmediata en la vida cotidiana, previo a cualquier teorización. “La cotidianidad media es, por así decirlo, el modo corriente y ordinario como el Dasein se vive a sí mismo. “Cotidianidad”, “medianidad” y “modo de ser inmediata y regularmente” expresan lo mismo.”⁹¹ Lo que esto indica, es el conjunto de los modos de ser reales o posibles del hombre, se refiere a las maneras en que los hombres individuales se determinan en el mundo. Forzando un poco, podríamos establecer una comparación entre la *Cotidianidad* y las *Formas de vida* de Wittgenstein, ya que éste último también asume que las formas de vida son lo dado, y son también formas en las cuales se resuelve el existir inmediato del hombre. Aunque el método fenomenológico le impida partir de supuestos, Heidegger decide asumir la *Alltäglichkeit* para comenzar el análisis del Dasein desde esta consideración, a través de la cual, se asume el hecho de que el ser del hombre se encuentra caracterizado por encontrarse en primera instancia en medio de un complejo de posibilidades que, por cierto, no llegarán todas ellas a realizarse. Este término, ha sido introducido con el objeto de conferir igual importancia a todas y cada una de las posibilidades en las cuales puede resolverse la

⁹¹ Cfr. SyT, nota del traductor p.41.

existencia humana. En efecto, el hombre se encuentra referido a su ser, como a su posibilidad más propia.⁹² Es precisamente, esta idea del ser como posibilidad, que se encuentra implícita en la problemática misma del ser del hombre, la que de forma significativa guiará todo el desarrollo de *SuZ*.⁹³ Comenzar el análisis del Dasein desde la idea del poder ser, significa iniciarlo desde su posibilidad más propia, desde la existencia misma, puesto que poder ser entraña como carácter específico del hombre la existencia misma. Señalar que la esencia del hombre es su existencia, no sería del todo inadecuado sino fuera por el manifiesto hecho de que cuando se habla de esencia o incluso de naturaleza, estamos aludiendo a la totalidad de las características de un determinado ente que se nos aparece como presente, completo y acabado en sí mismo. Sin embargo, decir que la naturaleza del hombre es poder ser, viene a ser el equivalente a señalar que el hombre no tiene esencia o naturaleza. Aún más complejo que lo anterior es el significado que Heidegger atribuye al concepto de existencia, puesto que existencia viene a ser entendida en la acepción tradicional como algo que se encuentra simplemente presente, es decir la concepción del ser en tanto *Vorhandenheit*, de la cual precisamente Heidegger pretende desligarse.⁹⁴ Pero el hombre no es un existente a la manera de la *Vorhandenheit*, más bien, debe entenderse bajo el prisma de que es un ser que está intrínsecamente referido a sus posibilidades y no como una realidad simplemente presente. Para Heidegger, el término existencia se refiere a su sentido etimológico, en la medida en que existir significa estar fuera de las causas que le han originado, pero además se halla referido a sus posibilidades. Entendido de esta forma, el término existencia sólo puede aludir al Dasein, puesto que aquí deja de concebirse como mera presencia (*Vorhandenheit*), que es la fórmula ocupada por la

⁹² Cfr. *SuZ* § 25

⁹³ Cfr. Vattimo, 2000: 25

⁹⁴ Cfr. Especialmente la discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del mundo en § 21

ontología tradicional. A partir de aquí, el análisis del ser del hombre no está pauteado por tal o cual conjunto de propiedades, sino más bien, por un conjunto de estructuras, bajo las cuales intentamos el análisis de un ser cuya particularidad es ser en tanto posibilidad. Para establecer la diferencia con las categorías, que tradicionalmente se han usado para determinar el ser del ente de las cosas que están simplemente presentes, Heidegger elabora un conjunto de estructuras para el análisis de la existencia del ser del hombre, llamadas *Existenzialien* (Existenciarios). Heidegger no se limitó a establecer la diferencia entre el ser del hombre y las cosas, ni tampoco el análisis se queda en la clásica distinción sujeto–objeto. A partir del desarrollo de las estructuras para el análisis del Dasein, el hecho de la consideración del ser del mismo en tanto simple presencia, se nos muestra insuficiente. Por tanto, la primera formulación de la analítica existencial es la concepción del hombre en tanto poder ser.

(...) la explicación del Dasein como “proyecto arrojado” se deriva de forma inmediata del hecho de que aquello que le está dado con antelación al Dasein son precisamente “posibilidades” en plural. Por un lado, al Dasein le están dadas determinadas posibilidades (lo que constituye el primer aspecto del “estado de arrojado”); sin embargo, por otro lado – precisamente porque se trata de “posibilidades” (en plural)- el Dasein no puede evitar proyectarse, en cada caso, a partir de ellas, es decir, elegir entre ellas (esto es lo que Heidegger entiende por “tener que ser”).⁹⁵

Si partimos de esta base, con la primera estructura que nos encontramos es con la del hombre en tanto ser en el mundo.⁹⁶ La particularidad de la esencia del hombre, radica en el hecho de estar referido a posibilidades, sin embargo, previo a esto se halla ya siempre el hecho de que irremediabilmente se encuentra entre otros entes, en medio

⁹⁵ Lafont, 1997: 77

⁹⁶ Cfr. *SuZ* § 12

de, ya sean estos objetos o personas. El análisis de Heidegger se inicia desde la cotidianidad (*Alltäglichkeit*), pero previo a esto se encuentra la consideración del hombre en tanto ser en el mundo, de hecho, el término alemán que Heidegger utiliza para expresar la existencia del hombre es *Dasein*.⁹⁷ La palabra *Dasein*, literalmente significa *ser el ahí*, existencia, sin embargo, Heidegger la utiliza para referirse exclusivamente al hecho de la existencia humana, con lo cual pretende atribuirle a esta última, la característica principal del estar en medio de otros entes, referida a sus posibilidades como su ser más propio. *Dasein* en la forma de existencia, y ser en el mundo, deben ser comprendidas como una alusión directa a que el hombre se halla situado en el mundo de una forma dinámica, es decir, en la forma del *proyecto*.

Es decir, lo mismo que el modo de hallarse “abre” el “ahí” del “ser ahí” como “ser fáctico”, el comprender lo “abre” como proyectar, como proyección (*Entwurf*) como el “ser posible” que es existencialmente, en cada caso, el “ser ahí”, si bien, dada la apuntada integración fenoménica de “caracteres de ser”, “el comprender no flota nunca en el vacío, sino que se halla siempre de algún modo”, “es siempre afectivo”; y, “en cuanto fáctico, es el “ser ahí” fáctico en la forma de ser del proyectar”.⁹⁸

Si el ser del hombre se caracteriza primeramente como ser en el mundo, ¿cuál es entonces el carácter que tiene el mundo?. Antes de cualquier aclaración, habría que señalar que para Heidegger, el fenómeno del mundo no es en absoluto una determinación opuesta al *Dasein*, sino que, por el contrario, es un carácter del mismo.⁹⁹ El mundo se constituye como un existencial del *Dasein* y las cosas mismas que se encuentran en él tampoco son consideradas como meras presencias en tanto objetividad, sino más bien, como instrumentos que adquieren relación con nuestra

⁹⁷ *SuZ*, p.7 ss/ SyT, p. 30 ss

⁹⁸ Rodríguez, 1991: 87

⁹⁹ Cfr. *SuZ*, p. 64 ss/ SyT, p. 92 ss

vida, en la medida en que influyen de alguna manera en la realización de nuestras posibilidades. Las cosas son para nosotros instrumentos que se caracterizan por su utilizabilidad, este es el sentido que da Heidegger al concepto *Zuhandenheit*. Este modo de concebir las cosas, comporta un carácter más originario que la mera concepción de éstas como realidades objetivas, esta es la forma en que en primer lugar se nos aparecen. Sólo a partir de esta manera de entender las cosas, es que adquieren una determinada significación en nuestra vida. De este modo, el Dasein se nos aparece como aquel ente que se halla en medio de otros pero que, sin embargo, está referido a sus posibilidades, en este estar referido a su proyecto las cosas sólo adquieren significado en la medida en que son incluidas o apartadas del mismo. Concebir las cosas en tanto instrumentos, conlleva el hecho de cuestionar el concepto mismo de realidad, ya que nos cambia la concepción de ésta en tanto simple presencia. Es ésta una crítica de fondo a la tradición, pero también es una forma radicalmente nueva de mirar las cosas, puesto que Heidegger se despoja del supuesto tan arraigado en filosofía de que el conocimiento de las cosas sólo se puede lograr a través de la mirada objetiva y desinteresada de la ciencia. Cuestión tan ampliamente celebrada y aceptada sobretodo a partir de la matematización del mundo de Descartes. Inclusive, la objetividad científica, es un modo de proceder del hombre que éste realiza con miras al cumplimiento de determinados fines, por tanto, la simple presencia se nos aparece como un modo derivado de la forma de ser de las cosas, que para Heidegger no es otro que el de la utilizabilidad (*Zuhandenheit*).

(...) Heidegger introduce el término técnico “ser a la mano” (*zuhandenheit*), que define de la forma siguiente: “lo que “es a la mano” ni es aprehendido teoréticamente, ni es de entrada temáticamente abarcable ni tan sólo para el “ver en torno”. Por

ello “el mirar las cosas sólo teóricamente carece del comprender de lo que “es a la mano”.¹⁰⁰

A partir de lo anterior, podemos entender porque para Heidegger el hecho de la simple presencia, (entendido a la manera de la ontología clásica), es absolutamente inadecuado tanto para la comprensión del Dasein, como para el ser de las cosas que le circundan. La simple presencia es sólo un modo incompleto y parcial del darse de las cosas, que sólo adquieren significado en su relación con el Dasein proyectante. Esta es la gran crítica al corazón de la ontología clásica, y sólo a partir de aquí se puede realizar una revisión completa del concepto de ser.

Contrario a la concepción de mundo entendida como la totalidad de cosas, Heidegger lo concibe como la condición para que las cosas individuales adquieran su significación. La totalidad de instrumentos, sólo puede darse en la medida en que existe alguien que los emplea y le atribuye significado. Por tanto, antes que el mundo, por cierto no en un sentido temporal, se encuentra el Dasein. La mundanidad del mundo sólo puede ser fundada sobre la base del Dasein, y no al revés, es por ello que el mundo es un carácter del Dasein.¹⁰¹

El verdadero carácter de las cosas, sólo puede manifestarse en la utilizabilidad que de él haga el Dasein, en medio de una totalidad de otros instrumentos, es por ello que siempre su constitución está en base al lugar que ocupa en relación con la totalidad. El instrumento tiene como carácter fundamental la referencia. La referencia, por ejemplo a la o las personas que le utilizan o bien al material del cual está hecho. Sin embargo, el instrumento no está propiamente hecho para proporcionar referencias, esta

¹⁰⁰ Lafont, 1997: 57

¹⁰¹ Cfr. Vattimo 2000: 30

función específica es atribuida por Heidegger a los signos. Heidegger atiende este asunto en el párrafo 17 de *SuZ*, aunque evite hablar expresamente del tema del lenguaje, la relación con este asunto parece obvia, e incluso lo que allí se dice, puede ser considerado como válido tanto para todo el desarrollo posterior a *SuZ*, en lo referente a la historia del ser, como para el tema mismo del lenguaje que le ocupará en sus últimos años.¹⁰²

El carácter fundamental del signo radica en su capacidad de estar referido a algo, el signo comporta de manera específica aquello que le es propia a todas las cosas intramundanas, es decir, la capacidad de referirse y estar en conexión con el todo de cosas intramundanas. Son los signos los que manifiestan la esencia de las cosas intramundanas. Resumiendo, podríamos decir que el hombre se halla primeramente en el mundo en medio de los entes intramundanos y que éstos adquieren su significado en relación a su ser proyectante. Pero, es a través de los signos, como aprehendemos el uso de las cosas. De esta forma, el lenguaje es visto aquí como otro instrumento, que a su vez nos proporciona la forma en la cual las cosas han de utilizarse. Nuestro ser en el mundo es estar en medio de otros entes, pero también el relacionarnos con una totalidad de significados.

Lo especial de un instrumento consiste pues en que remite, o hace referencia, a la existencia de una totalidad de instrumentos o, mejor dicho “pertenece a su ser” el estar “ligado” a una “totalidad de instrumentos”.¹⁰³

Incluso, el mismo Heidegger argumenta en *SuZ*, que la significatividad es aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal.¹⁰⁴ A través del lenguaje y de los signos, nos son dadas las formas en que de

¹⁰² Cfr. UzS, GA 12: 88 ss

¹⁰³ Lafont, 1997: 58

¹⁰⁴ Cfr. *SuZ*, p. 143/ SyT, p. 167

alguna manera las cosas valen para nosotros. Nos encontramos en el mundo, pero éste se nos abre por medio de los signos. El signo es un ente entre otros, que hace posible la manifestación de la totalidad de la estructura ontológica de la utilizabilidad.¹⁰⁵ Ser en el mundo, es a la vez tener una relación con una totalidad de instrumentos, pero sobretodo con una totalidad de significados dados a través del discurso. Es en esta conexión entre mundanidad y significatividad, en donde se le aparece a Heidegger la importancia capital del asunto del lenguaje.

2. Das Zeigen des Zeichen gehört als Zeugcharakter eines Zuhandenen zu einer Zeugganzheit, zu einem Verweisungszusammenhang. 3. Das Zeichen ist nicht nur zuhanden mit anderen Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zugänglich. *Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.* (SuZ, p.82)¹⁰⁶

A partir de aquí, observamos que las estructuras existenciales del Dasein, se encuentran determinadas por el hecho de que el modo de ser más propio de éste sea hallarse en el mundo. Es a esto a lo que alude Heidegger, con el análisis del Ser-en como tal, el cual precisamente se refiere a la definición de los existenciales. Es justamente en este asunto, en donde cobra importancia el hecho de la coincidencia entre el mundo entendido como la totalidad de instrumentos y el mundo entendido como la totalidad de significaciones. *Verstehen*, que puede ser traducido desde el alemán como comprensión, es el concepto que utiliza Heidegger para realizar el análisis en esta parte. El ser humano se encuentra en el mundo,

¹⁰⁵ Cfr. SuZ, p. 82/ SyT, p. 109

¹⁰⁶ “2. El señalar del signo pertenece, como carácter pragmático de un ente a la mano, a una totalidad de útiles, a un contexto remisional. 3. El signo no sólo está a la mano con otros útiles, sino que en su estar a la mano el mundo circundante se hace cada vez explícitamente accesible a la circunspección. *El signo está ónticamente a la mano y, en cuanto es éste determinado útil, desempeña a la vez la función de algo que manifiesta la estructura ontológica del estar a la mano, de la totalidad remisional y de la mundaneidad.*” (SyT, p. 109)

en medio de otros entes, y en medio de un cúmulo de significaciones, es por esto que ante todo se halla dispuesto en el modo de la comprensión. La totalidad de las relaciones que existen entre los instrumentos, y los signos que nos remiten a ello es la significatividad, y la *comprensión* de esto por parte del Dasein es la que permite mantener en forma de apertura las relaciones entre ellos.¹⁰⁷ El mundo entonces, no se le da al Dasein como un conjunto de objetos, sino que primariamente se le muestra como una reunión de significaciones, las cosas le son dadas provistas de una función, de un significado y sólo se le manifiestan en tanto cosas, cuando se hallan inscritas en una totalidad de significado que le otorgan sentido. Si bien es cierto que el mundo está primero, en tanto que es la posibilidad para que se den las cosas individuales, comprendidas estas como totalidad instrumental, no es menos cierto que antes de todo significado particular de este o aquel instrumento, nos hallamos ante la totalidad de significados en los cuales el mundo se resuelve. El mundo se nos aparece siempre, antes de cualquier experiencia particular, como un cúmulo de ideas a través del cual le interpretamos. Es este sustrato de ideas, el que se halla ya siempre presente cuando descubrimos las cosas. Sin embargo, no por ello se debe concluir que el Dasein dispone de un discurso completo y acabado en sí mismo acerca del mundo, puesto que el significado de las cosas depende de los fines hacia los cuales el Dasein pretenda proyectarse. Precisamente porque el Dasein se halla en el mundo en la forma del proyectarse, es que sus estructuras se encuentran originariamente en la forma de la apertura y la posibilidad. El modo de ser del proyecto, es el que define por excelencia la forma del Dasein, y esto se sustenta básicamente en dos sentidos, a saber, el de la comprensión, en tanto se entiende como un poseer de la totalidad de significados que constituyen el mundo previo a que en él se nos presenten las cosas

¹⁰⁷ Cfr. *SuZ* § 31

individuales, y la existencia misma del Dasein comprendida en tanto posibilidad. El Dasein sólo puede encontrar las cosas y atribuirles un sentido, en la medida en que las incorpora en su proyecto y sólo así puede comprenderlas como posibilidades abiertas.

Con este paso Heidegger sólo ha dicho que “si determinamos de esta forma el ser de lo “a la mano” (“conformidad-Bewandtnis) (...) como un plexo de referencias, éste –en tanto que ontológico- no puede ser, por supuesto, ninguna propiedad “óptica” del ente. Por ello –debido a esta preeminencia ontológica- ha de atribuirse al Dasein. Pero, como se expresa aquí claramente, la “totalidad de conformidades” (como “plexo de referencias”) se atribuye al Dasein sólo en tanto que a su “misma estructura de ser le es inherente la “mundanidad””.¹⁰⁸

Esta manera de entender las cosas, entraña el hecho de salirse de la clásica representación sujeto-objeto, que se encuentra a la base de cualquier teoría del conocimiento. Sin embargo, para Heidegger esta imposibilidad de salir de la precomprensión, que tenemos ya siempre del mundo y de los significados de las cosas que hay en éste, no se manifiesta como algo negativo sino que se constituye como la posibilidad misma de encontrarse con las cosas. En Heidegger, el conocimiento debe ser entendido como la articulación del comprender originario en la cual las cosas están ya descubiertas.¹⁰⁹ Dicha articulación del conocimiento, es lo que Heidegger denomina *interpretación, Auslegung*. Este ser en el mundo, no tiene nada que ver con el sujeto de la ontología clásica, puesto que aquí, no se produce la contraposición entre sujeto y objeto que entiende al ser como simple presencia. El Dasein no se nos aparece nunca como algo completo y cerrado en sí mismo opuesto al mundo, sino que es siempre relación con él. El conocimiento en tanto interpretación, es la articulación

¹⁰⁸ Lafont, 1997: 70

¹⁰⁹ Cfr. *SuZ* §§ 32 -33

de la relación con el mundo que constituye al Dasein, y esta interpretación es lo que Heidegger denomina como “círculo hermenéutico” .¹¹⁰

I.1.2.7 La disposición afectiva y la condición de arrojado.

Hasta aquí, hemos visto como el hecho fundamental del ser en el mundo, hace que el Dasein se encuentre en medio de una totalidad de cosas, que son consideradas en su carácter de instrumentos en la medida en que el mismo Dasein les asigna significatividad para el desarrollo de sus posibilidades en tanto ser más propio. El análisis de un primer grupo de existenciarios ha comenzado con la comprensión (*Verstehen*) de la totalidad del mundo de las significaciones, y la interpretación (*Auslegung*) de dicha totalidad, a través de la articulación del discurso (*Rede*), que se nos aparece como la concreción de esta última. A partir de aquí, Heidegger desarrolla un tercer existenciario, que es precisamente el que luego le va a permitir avanzar hacia el análisis de la condición de arrojado del Dasein (*Geworfenheit*). Este tercer existenciario se caracteriza por el modo de encontrarse o sentirse en el mundo. Es la forma afectiva en la que se halla el Dasein en medio de la totalidad de los entes. El Dasein se encuentra en medio de los entes, pero a la vez tiene siempre cierta disposicionalidad, vale decir, que las cosas tienen para él una doble significación, por un lado podríamos decir que poseen la teórico instrumental y por otro la carga emotiva. Heidegger no quiere privilegiar un aspecto por sobre otro, ni menos otorgar preeminencia, como ha sucedido a lo largo de la historia de la metafísica, a la valoración teórica o bien cognoscitiva del Dasein. El asunto de la afectividad debe considerarse con la misma seriedad e importancia que el resto de los existenciarios.

¹¹⁰ Cfr. Vattimo, 2000:35

Los estados de ánimo fijan las condiciones de posibilidad de nuestras acciones (incluso de nuestros actos reflexivos, pues ni siquiera la pura contemplación del mundo está exenta de tonalidad afectiva).¹¹¹

La elaboración y el desarrollo del concepto de la disposicionalidad es decisivo en el discurso heideggeriano, incluso la afectividad puede ser considerada como una especie de precomprensión más originaria que la comprensión misma.¹¹² De hecho, el mismo Heidegger señala que la disposicionalidad es la que abre al Dasein en su estado-de-yecto.¹¹³ Incluso, el encuentro mismo con las cosas desde el punto de vista de la sensibilidad, se encuentra condicionado por la disposición afectiva en la cual se encuentra el Dasein. La apertura al mundo del Dasein, que se produce a través de la comprensión y la articulación interpretativa, va siempre precedida de la disposicionalidad afectiva. Para Heidegger, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el encontrarse y sentirse en el mundo de una determinada manera, es la primera forma en la cual le aprehendemos, y que de alguna manera determina el hecho de la comprensión misma. En efecto, desde un punto de vista estrictamente ontológico, Heidegger confía el descubrimiento del mundo al estado anímico, puesto que la mera intuición, aunque penetrase en lo más íntimo del ser, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante.¹¹⁴ Advertimos aquí, nuevamente una intención polémica en contra de los planteamientos del neokantismo, en la medida en que reduce los atributos que le asigna Kant en la *Crítica* a la intuición pura. Tal vez, sea en este

¹¹¹ Escudero, 2009: 54

¹¹² Cfr. Vattimo, 2000: 37

¹¹³ Cfr. *SuZ*, p.181/ *SyT*, p. 203

¹¹⁴ Cfr. *SuZ*, p. 138/ *SyT*, p. 162

asunto en donde se puede ver con mayor nitidez la intención de Heidegger de alejarse de cualquier tipo de trascendentalismo.

Wird der “Kritik der reinen Vernunft” nicht durch sie selbst das Thema entzogen, wenn reine Vernunft zur transzendentalen Einbildungskraft umschlägt? Führt diese Grundlegung nicht vor einen Abgrund?
Kant brachte die “Möglichkeit” der Metaphysik im Radikalismus seines Fragens vor diesen Abgrund. Er sah das Unbekannte. Er musste zurückweichen. Denn das allein war es nicht, dass ihn die transzendente Einbildungskraft schreckte, sondern dass inzwischen die reine Vernunft als Vernunft ihn noch stärker in ihren Bann gezogen hatte. (KPM, GA 3: 167-8)¹¹⁵

El Dasein jamás se nos muestra en tanto sujeto puro. El mundo cobra sentido a través del proyecto del Dasein, no a través de la apertura de la razón. La afectividad no es un elemento accesorio, sino que determina la significación que le damos a las cosas en tanto instrumentos. Si bien es cierto que accedemos al mundo, a través de la comprensión del discurso de una serie de significaciones, también lo es el hecho, de que dichas significaciones se encuentran constitutivamente vinculadas a la disposición afectiva. Al nivel de la comprensión y la interpretación pudiera existir la tentación de comparar al Dasein con el sujeto puro kantiano, sin embargo, esto se disipa inmediatamente cuando en el análisis se incluye la disposición afectiva.

En la disposicionalidad, se pone de manifiesto el carácter de proyecto lanzado o posibilidad arrojada.¹¹⁶ El mundo se le presenta siempre al Dasein bajo una determinada disposicionalidad, ya sea esta de alegría,

¹¹⁵ “¿Acaso la *Critica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental?

¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo?

Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la “posibilidad” de la metafísica al borde de este abismo. Vió lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza.” (KPM, p.144)

¹¹⁶ Cfr. *SuZ* § 31

terror o angustia. Las cosas sólo le pueden ser dadas al Dasein a través de una determinada disposición afectiva. La disposicionalidad afectiva constituye el modo mismo en que las cosas se nos dan. Sin embargo, como no somos capaces de dar razones de los estados de la disposicionalidad, también se debe reconocer que tampoco somos capaces de fundamentar nuestro originario modo de captar y comprender el mundo.

El Dasein hace posible al mundo en virtud de su apertura, sin embargo, no es el sujeto puro kantiano. El ser en el mundo del Dasein no es una estructura de tipo trascendental, sino más bien, un hecho concreto y determinado para cada uno, este hecho se manifiesta en la afectividad como aspecto que constituye el proyecto individual de cada Dasein. El Dasein se constituye como un proyecto arrojado y finito, puesto que él no maneja ni la disposicionalidad afectiva ni tampoco posee estructuras de tipo trascendental que a su vez le constituyan. Esta posibilidad arrojada o proyecto lanzado es lo que Heidegger pretende señalar con el concepto de *Faktizität* o *efectividad* de la existencia.¹¹⁷ Tanto la efectividad como el estado de yecto (*Geworfenheit*) son conceptos que pretenden poner de manifiesto la relación entre comprensión e interpretación a la que antes hemos aludido. El conocimiento se nos aparece entonces como la articulación de la relación entre comprensión e interpretación en la cual el Dasein ya se encuentra siempre en una determinada situación afectiva, es esta la finitud constitutiva del Dasein. El Dasein históricamente situado reemplaza al sujeto puro neokantiano. “Heidegger considera a Kant enclavado en la tradición metafísica, especialmente en la metafísica moderna que comienza con Descartes”.¹¹⁸

¹¹⁷ Cfr. *SuZ*, p. 175 ss/ *SyT*, p. 197 ss

¹¹⁸ Berciano, 1990: 88

I.1.2.8 El estado de yecto

A través del concepto de estado de yecto, Heidegger realiza la crítica radical tanto a la concepción del ser como mera presencia, como a la idea del hombre concebido como un ojo vuelto hacia el mundo. Si bien es cierto que la apertura del mundo del Dasein comienza con el estar en el mundo, tampoco lo es menos el hecho de que la *Geworfenheit* (estado de yecto) y la finitud son aquellos que circunscriben el proyecto del Dasein a un determinado tipo de entes (instrumentos). El estado de yecto es la efectividad (*Faktizität*), es decir, el hecho de que el Dasein comprende siempre un cierto modo de habérselas con el mundo y de comprenderlo, modo que está relacionado de forma directa tanto por la disposicionalidad como por la comprensión.¹¹⁹ Sin embargo, esta comprensión global del mundo por parte del Dasein, que se inicia en la analítica existencial, a partir de la cotidianidad media, para Heidegger siempre comporta la característica de realizarse de forma acrítica y llena de prejuicios en un determinado momento histórico. Que el Dasein tenga ya siempre una comprensión, si se quiere preliminar del mundo, significa que a éste se le ha abierto su mundo a la luz de determinadas ideas que ha absorbido en su momento histórico. El hombre aprende el uso de los instrumentos, en la medida en que ve como los demás le utilizan, pero también, y quizás más importante que lo anterior, es el hecho de que asimila el discurso que de ellos se hace. Bajo la idea del mundo como totalidad de instrumentos se pone de manifiesto el hecho del estar con (*Mitdasein*). El Dasein es ante todo, el mundo que lo ocupa, sin embargo, dicha identificación posee la característica negativa del extravío del Dasein.¹²⁰ El Dasein al estar con otros, tiene la tendencia a dejarse llevar por la opinión común, a

¹¹⁹ “El término Faktizität emerge en el contexto de discusión neokantiano para distinguir entre la logicidad (Logizität) de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y la facticidad (Faktizität) de lo que es temporal, individual y accidental” (Escudero, 2009:88)

¹²⁰ Cfr. *SuZ* § 38

permanecer dentro de los esquemas del *se (Man)*. Para Heidegger, en el mundo de la existencia inauténtica, en el mundo del *se*, lo que domina es la habladuría, y los prejuicios sin fundamento, en este estado, el Dasein sólo tiene la ilusión de comprenderlo todo.¹²¹ En esta situación no se ha producido la apropiación del Dasein, sino más bien, una mera repetición de lo que ya se ha dicho. El Dasein se halla siempre en estado de yecto en el mundo del “*se*”, por tanto, originariamente, la existencia del Dasein sería inauténtica. Es inauténtica la existencia del Dasein, en la medida en que estando en medio de los entes se deja llevar por la habladuría. Por el contrario, la existencia auténtica (*Eigentlichkeit*) se caracteriza por el hecho, de que el Dasein se apropia de sí mismo en la medida en que es capaz de proyectarse sobre su posibilidades.¹²²

Si el Dasein inauténtico es incapaz de apropiarse de sí, ¿cómo se produce entonces el conocimiento de las cosas que le rodean (instrumentos)?, ¿cómo se llega entonces a la máxima fenomenológica de ir a las cosas mismas?. Antes de cualquier aclaración, se debe recordar que para Heidegger el hecho del conocimiento se encuentra fuera de la lógica dualista sujeto–objeto. Es en la articulación de una determinada comprensión, de la cual el Dasein ya siempre dispone en su relación con el mundo, en donde se produce el fenómeno del conocimiento. Sin embargo, podría alegarse que en la habladuría también se produce una cierta comprensión, podría hasta decirse que en la esfera de lo que Heidegger llama el *se (Man)* es posible encontrar un “proyecto”, pero en este asunto específico Heidegger le atribuye a la interpretación (*Auslegung*), el hecho de no dejarse imponer, ni en términos de disposición ni tampoco cognitivos, todo aquello que provenga desde la opinión común, sino que, por el contrario, aquella debe hacerlas surgir

¹²¹ Cfr. *SuZ* §§ 35, 36 y 37

¹²² Cfr. *SuZ* especialmente §§ 37 y 54

desde las cosas mismas. Aunque esto, no debe entenderse en el sentido en que las cosas se nos den como simple presencia sino que es la relación con ellas la que nos abre el mundo en su comprensión originaria. El Dasein auténtico se caracteriza por el hecho de la apropiación de las cosas al entrar en relación directa con ellas y no mediada por la habladuría. Esta apropiación cuenta con la característica de un habérselas con las cosas mismas, pero incluso, aquella quedaría incompleta, si el Dasein no la incluye dentro del proyecto de su propia existencia. De esta forma, se comprende mejor el hecho de que el proyecto del *se* (si es que nos es permitido llamarle así), sea inauténtico en la medida en que las cosas no se encuentren dentro de un proyecto que es elegido por alguien, sino que son conocidas a través de terceros. Sólo cuando se produce la elección de un proyecto, se sucede la apropiación de las cosas en tanto instrumentos. En el mundo del *se*, del Dasein inauténtico, las cosas se nos presentan desligadas de un proyecto, desligadas de su ser como posibilidades, se nos aparecen en tanto objetos, sólo como mera presencia. Aquí radica el núcleo, de la crítica radical de Heidegger a la concepción tradicional del conocimiento, en tanto relación sujeto– objeto, y a la consideración del ser sólo en tanto presencia.

Podríamos señalar que cuando Heidegger llega al análisis de las ideas de caída (*Verfallen*) y estado–de–yecto, se radicaliza la concreción de aquel yo (Dasein) que el trascendentalismo neokantiano concebía como un yo puro. Sólo en la medida en que el Dasein se encuentra situado y definido, puede producirse la elección de un proyecto finito y es al interior de éste en donde se produce la apertura de las cosas. Lo que hace la idea de estado–de–yecto (*Geworfenheit*), es mostrar que el proyecto del Dasein se encuentra históricamente definido y que por tanto posee finitud. La *Geworfenheit* nos muestra que sólo en cuanto lanzado, el Dasein puede ser proyecto, por tanto, aquella se nos aparece como el núcleo central del

conjunto de las estructuras trascendentales del ser ahí. Bajo esta consideración ya no es posible pensar el Dasein en tanto mera presencia, porque esencialmente es un proyecto arrojado.

El Dasein es un *geworfener Entwurf* (“proyecto arrojado”). En cuanto determinado ontológicamente por la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), presenta los aspectos de la receptividad, la necesidad, la pasividad y la facticidad; en cuanto constituido cooriginariamente por la comprensión (*Verstehen*), muestra los caracteres de la espontaneidad, la posibilidad, la actividad y el proyecto. La *Geworfenheit*, pues, indica la facticidad del Dasein, el hecho de que existe ya antes de tomar conciencia de sí.¹²³

I.1.2.9 El análisis del Dasein a la luz de la temporalidad

Poner de relieve la relación ser–tiempo es, sin duda, uno de los objetivos de Heidegger en esta etapa, para lo cual se vale de la constitución temporal del Dasein. Sin embargo, habría que aclarar que Heidegger también se refiere al asunto de la totalidad del Dasein, para abordar el asunto de la temporalidad del mismo. En efecto, ¿cómo es posible hablar de la totalidad del Dasein, si el mismo Heidegger insiste en el hecho de considerarle como un proyecto arrojado que sólo se acaba con la muerte?. No es posible considerar al Dasein como totalidad, puesto que éste es posibilidad siempre abierta. Sin embargo, es posible señalar que el Dasein no es siempre un proyecto arrojado, puesto que cuando le acaece la muerte éste ya no es más. Que no sea más no quiere decir que sus posibilidades se hayan concretado en su totalidad, por el contrario más allá de ser un todo ya no es más.

En la primera parte de *SuZ*, Heidegger insiste en el hecho de considerar a los existenciales como posibilidades y no como meras presencias, a

¹²³ Escudero, 2009: 105-6

partir de aquí, es necesario revisar cuál es el carácter de la muerte en cuanto posibilidad cierta del proyecto que es el Dasein. En efecto, la muerte a diferencia de otras posibilidades se caracteriza fundamentalmente por el hecho de que más allá de ella no puede darse ninguna otra posibilidad. Más allá de ella, nada le es posible al Dasein en tanto proyecto arrojado. La muerte se caracteriza por ser la auténtica imposibilidad del Dasein, es la posibilidad más propia y a la vez insuperable del mismo.¹²⁴

La muerte es entonces posibilidad auténtica en la medida en que es la posibilidad más propia del Dasein, pero a la vez es también auténtica posibilidad por cuanto el Dasein nunca llega a experimentarla. Sin embargo, la muerte lejos de cerrar las posibilidades del Dasein, lo que hace es abrirlas de un modo radical y originario en la medida en que aquel es capaz de asumirla como su más propia posibilidad. Precisamente a esto se refiere Heidegger, con el hecho de la toma de conciencia por parte del Dasein de la anticipación de la muerte, dicha anticipación comporta el comprender a todas las demás posibilidades precisamente como tales. La anticipación se nos muestra como el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades de la vida se nos aparece en tanto definitiva. Bajo esta consideración, es posible el proyectarse continuo del Dasein, puesto que al anticiparse a la propia muerte, el Dasein asume las diversas posibilidades dentro de un proceso abierto de desarrollo que está siempre destinado para la muerte. En el anticipar de su propia muerte, el Dasein hace posible su propia historia, más allá de la dispersión de las posibilidades aisladas.¹²⁵

¹²⁴ Cfr. *SuZ*, p. 259/ *SyT*, p. 278

¹²⁵ Cfr. Vattimo, 2000: 50

La anticipación de la muerte es la que constituye al Dasein como un todo auténtico, en la medida en que sólo a través de ella es posible la apropiación de las cosas en tanto posibilidades.

Sin embargo, tal vez el problema radique aquí en el hecho de saber, si realmente el Dasein se proyecta siempre sobre la base de que es un ser para la muerte, o bien pretende un poder ser auténtico que se funda en la anticipación. Con el objetivo de mostrar la anticipación de la muerte como una posibilidad existencial, Heidegger conduce la analítica a la elaboración de conceptos tales como conciencia y culpa. La problemática parece ser como mostrar el paso decisivo, desde la existencia inauténtica que se da en la cotidianidad media en el estado de yecto, a la existencia efectivamente auténtica. En primer lugar, tendríamos que señalar que el hecho de la anticipación de la muerte exige de alguna manera, el tomar a las cosas en tanto posibilidades y esto a su vez, comporta el deber de desprendernos de los intereses mundanos de la cotidianidad. Para Heidegger, este hacerse auténtico le viene dado al Dasein, a través de lo que podríamos denominar la llamada de la conciencia, que es la que insta al Dasein a asumir una posibilidad concreta como su posibilidad más propia. Si el Dasein habita ya desde siempre, en la dispersión e inauténticidad de la cotidianidad, es la llamada de la conciencia la que le hace explícita esta culpa originaria. La culpa no sólo pone de manifiesto el hecho de la caída, sino también, y fundamentalmente, el estado de yecto en el cual se encuentra habitualmente el Dasein. La llamada de la conciencia hace explícito el estado de yecto en el cual está fundada la inauténticidad de la cotidianidad. Sin embargo, el estado de yecto es en el que se encuentra el Dasein sin haberlo elegido es, por tanto, de tomar conciencia de esta culpa originaria de lo que se trata.

Responder a la llamada de la conciencia, sólo es posible a través de la auténtica apropiación de las posibilidades, esto significa salir del

anonimato del se, para decidir apropiarse del proyecto existencial. Esto quiere decir, elegir las cosas como posibilidad verdadera, pero en relación con la posibilidad más propia que es la muerte.

Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht- mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen vertieft. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äusserste. Als Seinkönnen Verlag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.(*SuZ*, p. 250)¹²⁶

La autenticidad del Dasein, no se verifica sólo en el asumir de sus responsabilidades respecto a una determinada posibilidad existencial, sino en la decisión que anticipa la muerte. Sólo a través de la decisión anticipante de la muerte, es que puede vincularse el concepto heideggeriano de temporalidad comprendido en tanto sentido mismo del ser del Dasein. Como ya hemos señalado, esto posibilita auténticamente las posibilidades mismas, en la medida en que aquí se proyecta un porvenir, y por otro lado, la misma decisión anticipante de la muerte es la que posibilita la salida del estado de inautenticidad. Sin embargo, esto sólo puede producirse en la medida en que el Dasein reconoce el estado de culpabilidad en el cual se halla desde siempre. El reconocimiento de la

¹²⁶ “En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser más propio, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda enteramente remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable.(*SyT*, p. 270-1)

anticipación de la muerte es el que proporciona que las posibilidades se le presenten como tal al ser.

El tiempo, la muerte, el “ser total” quedan así arrebatados de la comprensión vulgar que se puede tener de ellos en el lenguaje gramatical y atrapados en la fusión del lenguaje de la analítica de *Sein und Zeit* con el supuesto hablar originario que comprende la muerte, atrapados, pues, en el círculo hermenéutico.¹²⁷

Si bien es cierto que la totalidad de las estructuras existenciales finalmente se fundan en la temporalidad, debemos señalar que esta consideración también se sale del marco referencial de la consideración del ente, o del Dasein en tanto simple presencia. Por tanto, es sólo según el modelo del Dasein, (y no del ente intramundano considerado en tanto mera presencia), en donde pueden encontrarse las bases para la adecuada concepción del tiempo. Por el contrario, la metafísica tradicional siempre obvió este asunto al concebir el ser en tanto mera presencia.

Por otra parte, el tiempo se presenta como el verdadero sentido del discurso acerca del Dasein. La totalidad de las estructuras existenciales comprendidas en la *Sorge* se fundan en la temporalidad. La temporalidad es aquella que se revela como el sentido auténtico de la *Sorge*.¹²⁸ La decisión anticipante sólo es posible en tanto hecho temporal, esto es lo que hace que el Dasein esté constituido fundamentalmente por la temporalidad.

¹²⁷ Benedito, 1992: 45

¹²⁸ Cfr. *SuZ* §§ 80 -81

Capítulo II. Hermenéutica del ser y filosofía analítica como críticas hacia la tradición metafísica occidental

En el capítulo primero, se ha intentado mostrar los orígenes diversos que tienen tanto la tradición analítica como la tradición hermenéutica, en el contexto de la historia de la filosofía. El objetivo ahora, es intentar mostrar si es posible enlazar ambas tradiciones en base a los trabajos de sus dos figuras claves respectivas, a saber, Wittgenstein y Heidegger. En efecto, se parte del supuesto de que a estas alturas no existe discusión, en el hecho de que el trabajo de ambos pensadores representan momentos claves dentro de la historia de la filosofía del pasado siglo.¹²⁹ La novedad radica en el intento por buscar puntos de correlación entre dos tradiciones que siempre se han comprendido como opuestas. Bajo el peso de la costumbre, nos hemos acostumbrado a leer ontología fundamental por un lado y filosofía analítica por otro. Hemos comprendido a Wittgenstein ligado a la más pura tradición del análisis lógico del lenguaje, alejado de cualquier intento metafísico y casi como un representante de la mentalidad del mundo anglosajón. Y por otra parte, Heidegger pareciera querer dialogar con la más pura tradición metafísica pero superándola (“Die Metaphysik ist in allen ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein Einziges(...) (UM, GA 7:75))¹³⁰. El mismo lenguaje utilizado para las estructuras de la analítica de la existencia, da cuenta de la idea de que el aparato conceptual que proviene de la exigencia de certeza lógico-matemática, tan propia de la ciencia moderna, no le es válido para la superación de esa misma metafísica. No le es idóneo para replantear el problema del ser y su

¹²⁹ “Wittgenstein y Heidegger, los mayores filósofos del siglo (o los que parecen tales en este momento), llevan a cabo una crítica radical de la teoría que pone en cuestión tanto a la lógica y la filosofía, según se las ha venido practicando desde la antigüedad, como a la ciencia moderna” (Cordua, 1992: 283)

¹³⁰ “La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad (...)” (SM: 69)

diferencia con el ente. puestas así las cosas, no es difícil advertir que el análisis lógico del lenguaje, pudiera parecer superficial y vacío, a un pensamiento especulativo alemán habitualmente inclinado a buscar consideraciones filosóficas que contribuyan a formar una cosmovisión. Baste para ello, a modo de ejemplo, la referencia a las obras de Hegel o Kant.

Sin embargo, es precisamente esta crítica radical hacia cualquier consideración metafísica, expresada en el *Tractatus*, entendido casi como síntesis perfecta de la tradición del nominalismo inglés, lo que permite unir no sólo al primer y al segundo Wittgenstein sino también enlazarle con el trabajo de Heidegger.¹³¹ En efecto, el Wittgenstein del *Tractatus* rechaza las consideraciones de tipo metafísico por considerarles básicamente carentes de sentidos. En esta etapa, el sentido descansa en la adecuación entre los hechos y la forma lógica del lenguaje. En tanto, en las PU, la metafísica también es descartada a favor de las circunstancias en las cuales se desenvuelven los juegos de lenguaje. También en Heidegger existe la crítica radical hacia la tradición metafísica, expresada en el error manifiesto que significa pensar el ser en tanto mera presencia (*Vorhandenheit*), lo que trae consigo el olvido de la diferencia fundamental entre ser y ente.

(...) la corriente más profunda que une las filosofías de Heidegger y Wittgenstein hay que buscarla en el subsuelo de lo que viene llamándose “crisis de la razón”, en la crítica a un modo de perfilar el *Logos* en el que nuestra historia se reconoce. En particular, es posible descubrir una comunidad de fondo en la forma en que ambos autores han enfrentado, no sólo la modernidad cartesiana, sino, más allá, la tradición occidental entera con la que ésta mantiene vínculos fraternales: digamos, para simplificar, la filosofía *representativa* o *de la presencia*.¹³²

¹³¹ Cfr. Apel,(I) 1985: 219

¹³² Sáez, 2002: 279-0

Tendríamos entonces, por un lado, la crítica radical de Wittgenstein hacia la metafísica condensada en el supuesto de la carencia de sentido de sus proposiciones y, por otro, la crítica de Heidegger hacia la misma, sintetizada en el olvido fundamental de la diferencia entre ser y ente. El objetivo es comparar los trabajos de Heidegger y Wittgenstein, tomando como punto de referencia el hecho de la crítica radical de ambos hacia la metafísica occidental. A partir de este referente, se intenta enlazar al Wittgenstein del *Tractatus* con el Heidegger de *SuZ* y el trabajo de las *Untersuchungen* con la hermenéutica del ser. Además de esto, en el capítulo anterior también se ha dejado en claro la filiación kantiana que permanece en los primeros trabajos de ambos. Dicha herencia también se va a constituir como referente al momento de confrontarles. Sin embargo, antes de entrar de lleno en su comparación, daremos un vistazo a sus respectivas biografías y a la separación entre analíticos y continentales.

II.1 Wittgenstein y Heidegger: Dos vidas paralelas.¹³³

Sin temor a equivocarnos, podemos señalar que en filosofía, el siglo veinte fue el siglo de Heidegger y de Wittgenstein. En efecto, ambos fueron coetáneos, nacieron en el mismo año de 1889, mientras Wittgenstein nacía en abril, Heidegger lo hacía cinco meses más tarde. No tenemos evidencias de que se hayan conocido, sólo sabemos, a través de la biografía de Monk, que Wittgenstein le dedicó a Heidegger una de las sesiones de reunión con el Círculo de Viena en 1929. Ambos desarrollaron sus carreras en el convulsionado siglo veinte, siglo que fue testigo de las dos guerras mundiales, la caída de Wall Street, el comienzo de la carrera espacial y el desmoronamiento de los regímenes totalitarios, entre otras cosas. Sin embargo, ambos vivieron dichos acontecimientos desde trincheras muy

¹³³ Para este breve apartado tenemos a la vista las excelentes biografías de Ray Monk, Wittgenstein, el deber de un genio y la de Hugo Ott, Martin Heidegger: en camino hacia su biografía.

distintas, mientras Wittgenstein seguramente retocaba el *Tractatus* como prisionero de la Gran Guerra en Como (Italia), Heidegger, a partir de 1916, comienza a trabajar en Friburgo junto a su maestro E. Husserl. Aunque previamente, a la edad de veintiséis años, ya se había doctorado con un trabajo acerca de las categorías y el significado en la obra de Duns Scoto, cuestión que le había permitido comenzar a dictar clases en la Universidad Granducal Badense Albert-Ludwig de Friburgo de Brisgovia. Heidegger tiene una procedencia que bien podríamos calificar como católico-rural, puesto que nació en Messkirch, un pequeño pueblo en el sudoeste de Alemania, y a través de sus padres le fue legada la formación religiosa de índole católica. De hecho, antes de los quince años ingresa en un internado católico (Konradihaus), con el objetivo de comenzar a preparar una futura carrera sacerdotal. Sin embargo, al parecer sería la decisiva lectura del trabajo de Franz Brentano acerca del significado múltiple del ente en Aristóteles y las primeras lecturas de Husserl, lo que le haría cambiar de rumbo.

Wittgenstein arriba a la filosofía de una manera muy distinta. De familia acomodada, hijo del rico industrial metalúrgico Karl Wittgenstein, desde una edad muy temprana se ve en él una hábil capacidad para reparar y construir todo tipo de artilugios, lo cual llevó a sus padres a pensar que la mejor decisión era que ingresara a la *Realschule* de Viena, en donde se le adiestraría en sus capacidades prácticas en detrimento de otras más intelectuales. No tenemos noticias de que en esta época haya considerado seriamente el estudio de la filosofía, probablemente el conocimiento de la obra de Schopenhauer, que le llegó a través de su hermana Gretl, y la profundización en los problemas de matemática y lógica le condujeran al giro radical. No podemos señalar que Wittgenstein haya tenido una sólida formación en filosofía, ni mucho menos comparable a la erudición de

Heidegger, más bien, siempre contó con el atrevimiento del genio que se atreve a enunciar novedosas ideas con originales argumentaciones. Pareciera ser que su estancia en Manchester con la intención de proseguir su formación como ingeniero aeronáutico, le llevó a un primer contacto con B. Russell, lo que fue determinante para el curso de los acontecimientos posteriores.

A comienzos de la década del veinte, se ve de forma cada vez más evidente, el alejamiento de Heidegger desde sus preocupaciones religiosas, y el acercamiento a la temática historicista a través de la fenomenología. Producto de ello, en 1927 se produce la publicación de *SuZ*, con lo cual se sucede la ruptura filosófica con Husserl y en 1928 es nombrado profesor titular de la Universidad de Friburgo. Previamente, en 1922, Wittgenstein había logrado publicar el *Tractatus* (en 1921 en versión alemana y en 1922 la versión inglesa), no sin que aquello estuviera exento de polémicas con los editores.¹³⁴ Tanto el *Tractatus* como *SuZ*, son obras filosóficas fundamentales del primer periodo de ambos y de todo el siglo veinte en general. En ellas quizás es en donde mejor podemos ver las diferencias de estilo. Mientras, en más de cuatrocientas páginas, el desarrollo de *SuZ* está plagado de referencias a los grandes filósofos de la tradición clásica occidental, escrito en un estilo propio de los grandes eruditos alemanes, el *Tractatus*, aparentemente, hace gala de una simpleza llamativa. En poco más de setenta páginas, haciendo escasa referencia a otros pensadores y escrito en un estilo aforístico, despliega Wittgenstein su solución para salir de una vez por todas de los (pseudo) problemas filosóficos. El denso estilo heideggeriano, cargado de historia, origen etimológico de los conceptos y neologismos, contrasta con la claridad aforística de Wittgenstein. Las diferencias se profundizan aún más si consideramos que Wittgenstein

¹³⁴ Cfr. CRKM, 1979: 75

poseía un carácter sanguíneo y dominante, cuestión que le hizo acreedor de una fama nada despreciable entre la siguiente generación de filósofos. En cambio, Heidegger poseía las maneras propias de un maestro de universidad, formalidad y discreción en las formas. En Wittgenstein se funden filosofía y vida, para ello sólo nos basta con revisar la edición de sus llamados *Diarios Secretos*, en donde tenemos abundante evidencia acerca de los tormentos y de la pasión con la cual vivía la existencia.¹³⁵ La vida de Wittgenstein, o al menos lo que de él nos llega a través del material biográfico, parece tener el tono del héroe trágico, cuestión que se alimenta de episodios como su participación en la primera Guerra Mundial, su alejamiento temporal de la filosofía, su trabajo de jardinero en un convento o de maestro en una escuela rural o la ya famosa anécdota del atizador con Popper. Todo lo cual ha servido de inspiración para creadores de diversos ámbitos, como para el dramaturgo vienés Tomás Bernhard con su obra *El sobrino de Wittgenstein*, o para el film *Wittgenstein* de Derek Jarman. En cambio Heidegger, salvo en 1933 cuando asume el rectorado de la Universidad de Friburgo y se afilia al partido nacionalsocialista, dedicó casi la totalidad de su tiempo a escribir y dictar cátedras.

Con respecto a las obras de ambos autores es necesario señalar, que aparte del estilo y la respectiva relación con la tradición, también les distancia el hecho de la publicación. En efecto, las únicas obras publicadas en vida por Wittgenstein fueron el *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1922), el *Wörterbuch für Volksschulen* (1926) y *Some Remarks on Logical Form*. Todo el resto se halla condensado en su *Nachlass*, el cual está acargo de sus albaceas literarios. Además, los nombres por los que hoy en día conocemos el resto de sus obras, han sido asignados por otros, generalmente en

¹³⁵ Véase *Diarios Secretos*, edición a cargo de Wilhem Baum y con traducción de A. Sanchez Pascual en Alianza edit, 2000. El asunto de la vida tormentosa de Wittgenstein puede verse desde el cuaderno primero en adelante.

relación a las notas que el mismo Wittgenstein escribió en sus cuadernos. Sus obras publicadas se encuentran en las *Werkausgabe* de Suhrkamp en ocho volúmenes, más otro que contiene la conferencia sobre ética y otros escritos. Sin embargo, existe un cuantioso número de notas y pasajes incompletos que aún no han sido publicados, por lo que aún se nos podrían mostrar novedades en una obra que no se muestra acabada. Por el contrario, Heidegger consiguió publicar un número importante de sus obras en vida, que no es menester detallar aquí, obras que están editadas en las *Gesamtausgabe* de V. Klostermann, que ha proyectado 102 volúmenes de los cuales ha publicado 70.

Con este brevísimo excursus biográfico solo se pretende mostrar que, pese a observar diferencias notables tanto en sus vidas como en sus obras, es posible encontrar más de un punto de contacto entre ambos, asunto que esperamos se resuelva al lector en los subcapítulos que continúan. Aunque antes, también de forma breve, revisaremos las características principales de una división, que tanto Wittgenstein como Heidegger, de forma inconsciente, ayudaron a fomentar, a saber, la contienda entre analíticos y continentales.

II.2 Analíticos y Continentales.

Con este apartado no se pretende repetir lo que ya se ha dicho de cada tradición en el capítulo primero, sino más bien comenzar la indagación de los asuntos que les acercan.

La división entre analíticos y continentales surge fundamentalmente a partir de la segunda década del siglo veinte. Es una distinción establecida desde el mundo anglosajón. En efecto, para los filósofos de la tradición analítica, el análisis filosófico sólo es genuinamente tal si se establece

como análisis lógico, quedando al margen de esta denominación cualquier intento de otra índole, intentos que quedarían agrupados, a su vez, bajo la denominación de filosofía continental. La filosofía analítica se concibe a sí misma como uno de los grandes paradigmas filosóficos de nuestro tiempo y se distancia, a su vez, de lo que ellos denominan como un tipo de proceder especulativo en filosofía, cuyos objetivos se centran en la búsqueda de los fundamentos metafísicos de la totalidad de lo existente.¹³⁶

De forma general, podemos decir que la filosofía analítica se caracteriza por el prescindir de la tradición y por ocuparse directamente de los problemas filosóficos. Tal como hemos señalado en el capítulo anterior, bajo la denominación de lo analítico se agrupan varios estilos que a veces sólo comparten características elementales en el modo de hacer filosofía. Es cierto que el objetivo wittgensteniano de pretender buscar la forma lógica de la proposición fue un impulso decisivo en el origen de la división entre analíticos y continentales. Sin embargo, no es posible dejar fuera a filósofos de la talla de Frege, Russell o Moore. El testimonio de toda esta primera etapa, es recogido por los filósofos neopositivistas, entre los que encontramos a Carnap, Ayer y Schlick. El análisis lógico evoluciona aquí desde el interés de Russell por arribar a los átomos lógicos, hacia el descubrimiento del método de verificación para cada enunciado. La nueva generación de filósofos analíticos se va a subdividir entre aquellos que se preocupan del lenguaje ideal y aquellos que lo hacen del lenguaje ordinario, estableciendo en la conexión entre oraciones su principal objetivo. Sin embargo, a estas alturas, para filósofos como Rorty, la filosofía analítica no pasa de ser un mero rótulo que denota la adscripción a una tradición.¹³⁷ A pesar de lo anterior, la distinción entre analíticos y

¹³⁶ Cfr. Rorty, 2003:50

¹³⁷ Cfr. Rorty, 1985: 91 ss

continentales aún subsiste, aunque se percibe de ambos lados una tímida e incipiente voluntad para acercar posturas.

Por primera vez en dos siglos existe una coincidencia real y creciente en los problemas, aunque no en la jerga, de algunas de las más importantes figuras de la filosofía anglosajona y de la filosofía continental. Es como si los alumbramientos de los filósofos germanos, que los filósofos ingleses y norteamericanos nunca pudieron tolerar, hubieran sido abstraídos por ese hombre taciturno que nunca se sintió cómodo en ninguna de las dos culturas. El condujo rápidamente a nuestra filosofía a través de muchas transformaciones que habían sido elaboradas en otras partes.¹³⁸

A estas alturas, podemos señalar que el giro lingüístico del siglo veinte no sólo pertenece a la tradición analítica, sino también a la hermenéutica, en la medida en que esta última también pone el acento en la idea de que un lenguaje debe ser la base de una filosofía honesta y también en el reconocimiento de que cualquier acceso al mundo está mediado por la interpretación que se articula en el lenguaje.

La primera década del siglo veinte también fue especialmente fecunda para la hermenéutica, puesto que en ella encontramos el desarrollo de pensamientos tan importantes como el de Dilthey y Husserl. Sin embargo, a partir de la segunda mitad de dicha centuria, se muestra patente que aquello que se hace en el continente y en el mundo anglosajón, no es diametrialmente opuesto y que ambos persiguen objetivos similares aunque con distintos métodos.

¹³⁸ Hacking, 1975: 217

El hermeneuta trata de volver a experimentar las palabras antiguas en términos de su propia vida y de sus propios problemas, descubriendo de tal manera los significados profundos y ocultos que yacen detrás del texto. Debe tenerse en cuenta que la filosofía seria de la hermenéutica – la que aparece en la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) – es coetánea con el apogeo de los significados.¹³⁹

De aquí en adelante, concordamos con filósofos como Rorty cuando señala que:

Mi sospecha y mi esperanza es que, en cuanto haya pasado el próximo siglo, la distinción que acabo de usar – a saber, la distinción entre filosofía analítica y no analítica – les resultará más bien fútil a los investigadores de la historia del espíritu. Seguramente los filósofos del año 2100 leerán y yuxtapondrán sin más en sus lecturas a Gadamer y a Putnam, a Kuhn y Heidegger, a Davidson y Derrida.¹⁴⁰

Lo que nos corresponde ahora es indagar de forma progresiva tanto los asuntos que puedan acercar como aquellos que puedan alejar a ambas tradiciones. Dicha indagación será realizada a partir de los análisis de sus dos figuras más relevantes: Heidegger y Wittgenstein.

¹³⁹ Hacking, 1975: 207

¹⁴⁰ Rorty, 2003: 46

II.3 El Wittgenstein del Tractatus y el Heidegger de Sein und Zeit.

El objetivo del joven Wittgenstein del Tractatus es trazar un límite a la expresión de los pensamientos. Dicho límite sólo puede ser trazado en el lenguaje y lo que se encuentre más allá de él será considerado simplemente absurdo. El Tractatus parte de la base de que todos nuestros problemas filosóficos derivan del mal uso que hacemos del lenguaje, por tanto, el objetivo es clarificar a través de la lógica, el empleo de este último. Los supuestos del atomismo lógico, heredados de su maestro B. Russell, se hallan condensados en las dos primeras tesis: “Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge”. “El mundo es la totalidad de los hechos, y no de las cosas.”¹⁴¹, y “Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalt”. “Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos”.¹⁴² Y luego, en Tract. 4.01 agrega: “Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit”. “La proposición es una figura de la realidad”. Aquí es donde se produce la delimitación: el lenguaje sólo puede referirse a los hechos a través de las proposiciones. De esta forma es como Wittgenstein funda la relación entre el lenguaje y el mundo. Bajo este modo, pensar es figurar, es decir, representar el mundo a través del lenguaje. Sin embargo, esta representación sólo es posible en la medida en que existe una correspondencia mutua entre la forma lógica de lenguaje y mundo. El objetivo es, como bien señala Wittgenstein, mostrar la estructura lógica del lenguaje.¹⁴³ De esta forma, pretende liberarle de aquellos signos que carecen de referencia, hasta llegar a variables lógicamente puras que puedan ser establecidas con la máxima claridad dentro de una proposición.

A partir de estos supuestos, se comprende fácilmente que el acento de la filosofía analítica recaiga directamente sobre el cuestionamiento del sentido

¹⁴¹ TLP, 1.1

¹⁴² TLP, 2

¹⁴³ Cfr. TLP, 2.171 ss

lingüístico de los textos teológicos y metafísicos. Para Wittgenstein, la aparición de cualquier proposición metafísica se funda en la no comprensión de la forma lógica del lenguaje, la cual en cuanto supuesto válido a priori del mundo describible, fundamenta toda posibilidad de comprensión.

Intentemos ahora el primer acercamiento entre Heidegger y la crítica analítica del lenguaje. Heidegger toma como objetivo primero de *SuZ*, la repetición de la pregunta fundamental de la metafísica occidental, a saber, la pregunta por el sentido del ser. “Die Frage nach dem Sinn des Sein soll gestellt werden”, “La pregunta por el sentido del ser debe ser planteada”¹⁴⁴. La clásica pregunta por el ser del ente (el $\text{óv} \tilde{\eta} \text{óv}$), nos sitúa ante la primera confrontación entre la crítica analítica del lenguaje y la hermenéutica heideggeriana. Heidegger parte del supuesto de que desde los inicios del pensamiento occidental, la pregunta por el sentido del ser ha sido planteada de forma errónea. Tiene la sospecha de que los errores han surgido a partir de intentar pensar tanto al ente como al ser como si se tratara de cuestiones parecidas. Sin embargo, a diferencia de lo ente, el ser no se deja representar ni producir como un objeto, por lo tanto, jamás puede ser susceptible a la reducción óptica, es decir, ser explicado haciendo referencia a otro como su creador. El error de la metafísica tradicional se expresa, según Heidegger, en la forma misma de la pregunta fundamental de la metafísica, a saber, ¿por qué hay ente y no más bien nada?¹⁴⁵. Lo que esta pregunta busca de fondo, es dar respuesta a la causa última de la totalidad de lo existente, es decir, la causa suprema de todo lo ente. La pregunta no está encaminada en modo alguno a dilucidar la comprensión del ser, sino que se pregunta por un ente determinado cuya presencia debe

¹⁴⁴ *SuZ*, p.5./ *SyT*, p. 28

¹⁴⁵ Cfr. *EM*, *GA*, 40: 3

ser explicada a través de las leyes naturales. A partir de aquí, según Heidegger, se nos muestra de forma patente la constitución ontoteológica de la metafísica tradicional, que no ha sido capaz de pensar al ser en términos diferentes del ente. No ha sido capaz de establecer la diferencia óntico-ontológica, sino que se ha limitado a intentar probar la existencia de Dios como el ente supremo y causa de todo lo existente.¹⁴⁶

Es aquí, en donde observamos como, tanto el Wittgenstein del *Tractatus* como el Heidegger de *SuZ*, cada uno a su manera claro está, trascienden de forma crítica los presupuestos de la metafísica tradicional como ontología. Allí donde Heidegger ha mostrado el error fundamental en el planteamiento de la pregunta por el ser, Wittgenstein ha recurrido a la falta de sentido de las proposiciones de la metafísica.

La coincidencia no sólo se establece en el distanciamiento de ambos de la metafísica tradicional, sino que también tiene su alcance en la idea misma de lo que debe significar la labor filosófica. En efecto, ninguno de los dos pretende el establecimiento de la filosofía en tanto ciencia teórica, cuyo objetivo fuese el dictamen de proposiciones lógicamente demostrables o empíricamente verificables. Para Heidegger, el proyecto filosófico debe estar al servicio de la comprensión del ser. De esta forma, el ser histórico, que se nos presenta en cada caso como evento (*Ereignis*), se instala en su morada que es el lenguaje.¹⁴⁷ Y en el caso de Wittgenstein, la labor de la filosofía debe ser el esclarecimiento de las proposiciones de la ciencia y no una doctrina.¹⁴⁸ («Für mich hat die Theorie keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts»; (WWK, WA 3:117))¹⁴⁹. Si forzamos la lectura, podemos señalar que la comprensión del ser que habita en el lenguaje, de forma soterrada en cada tiempo histórico, puede ser comparada con la

¹⁴⁶ Cfr. SG, GA 10

¹⁴⁷ “Die Sprache ist das Haus des Seins”. BH, GA 9: 313

¹⁴⁸ Cfr. TLP, 4.111 y 4.112

¹⁴⁹ “Para mí, la teoría carece de valor; la teoría no me da nada.” (WCV: 104)

«forma del mundo», válida a priori, que está incluida en los supuestos del atomismo lógico que hereda el Wittgenstein del *Tractatus*. Por otra parte, toda la analítica existencial desplegada en *SuZ*, leída en clave lógico-lingüística, puede ser vista como el intento por establecer las condiciones de posibilidad del discurso acerca del ser del ente. De esta forma, observamos que tanto el Wittgenstein del *Tractatus* como el Heidegger de *SuZ*, aún continúan bajo cierta influencia de la filosofía trascendental kantiana, en la medida en que ambos, en primera instancia, se preguntan por las condiciones que deben darse para poder establecer los juicios sintéticos a priori. Es la clásica pregunta por la posibilidad de establecer enunciados universales y necesarios. Wittgenstein intenta salvar esto, reemplazando los juicios sintéticos a priori por la «intuición a priori acerca de las posibles formas que se podrían dar a las proposiciones de la ciencia».¹⁵⁰ Cuando Wittgenstein se refiere a los juicios sintéticos a priori como «la intuición a priori acerca de las posibles formas que pueden darse a las proposiciones», lo que hace es disolver el giro copernicano y el sujeto trascendental kantiano en el sistema semántico del atomismo lógico, argumentando que esto no se refiere al hecho de creer a priori en una determinada ley, sino que, lo que podemos conocer a priori es la posibilidad de una forma lógica.¹⁵¹ Nótese el hecho de que cuando Wittgenstein habla de «intuición a priori», sitúa en estrecha relación la crítica de la razón pura kantiana con su crítica del lenguaje puro.

Por su parte, Heidegger no pretende que el replanteamiento de la pregunta por el ser, se transforme en la excusa perfecta para sustituir la ontología clásica por una ontosemántica de tipo trascendental. Más bien, lo que busca, es que la comprensión del ser sea realizada por el *Dasein*, es

¹⁵⁰ Cfr. TLP, 6.34

¹⁵¹ Cfr. TLP, 6.33

decir, por el ser-ahí humano y no por un sujeto trascendental de tipo kantiano. Heidegger intenta superar la reducción kantiana de la pregunta por el ser a la pregunta por la conciencia trascendental, por la pregunta por el ser que el mismo Dasein, en tanto ser-en-el-mundo, pueda resolver e instaurar en la articulación lingüística. La hermenéutica heideggeriana se expresa a cabalidad en el cambio de la respuesta a la pregunta por el ser, en tanto mediada por las categorías de la razón, a la respuesta que se genera a partir de la autocomprensión que realiza el Dasein, el cual se concibe de modo absolutamente lingüístico y social. Sin embargo, cuando Heidegger pone de manifiesto que el sentido de los útiles que nos rodean, nos es dado en primera instancia por otros, a partir de la precomprensión lingüísticamente articulada, como si ella misma fuera un acontecimiento destinal que se nos impone en nuestro poder-ser, se ve forzado a hablar del ser mismo, en términos de predicado real, como si de un objeto se tratase. El esfuerzo heideggeriano, de intentar pasar desde la representación del ente, al pensamiento de la verdad del ser, trae consigo, el hecho de la representación misma del ser. Esto sucede, como el mismo Heidegger lo aclara, porque la dificultad esencial para poder realizar correctamente este paso se encuentra en el lenguaje. Las lenguas occidentales, cada una a su manera, se encuentran orientadas por la forma ontoteológica del pensamiento metafísico tradicional.¹⁵²

En este asunto, el lenguaje heideggeriano podría convertirse en blanco fácil de la crítica analítica del lenguaje. Si se considera al ser en tanto predicado real, se puede entender al ente en tanto concepto genérico, lo cual, bajo la óptica del primer Wittgenstein puede ser visto como una pseudoproposición de carácter metafísico, o bien, se la podría considerar como una tautología que en sí misma no aporta nada. Sin embargo, esta dificultad es salvada por Heidegger cuando atribuye al hombre la primacía

¹⁵² Cfr. EWM, GA 9: 369 ss

ontológica entre la totalidad de los entes. Sólo el hombre es capaz de experimentar, por medio del llamado del ser, que el ente sea.¹⁵³

Heidegger se niega rotundamente a considerar el ser en tanto predicado real. La consideración para poder pensar el «ser» y el «es» no puede estar guiada por la visión óptica de las cosas.¹⁵⁴ El hecho de que un árbol esté frente a nosotros no significa que automáticamente le podamos atribuir el «es». El «ser» de ese árbol sólo puede ser conferido por el Dasein, en base a la relación que se establece con éste, en tanto útil a la mano, dentro del círculo hermenéutico de interpretación.

Bajo los supuestos del atomismo lógico del Wittgenstein del *Tractatus*, una tesis como la anterior, sería considerada manifiestamente absurda, puesto que dicha proposición no parece satisfacer el criterio de la forma lógica del lenguaje ni tampoco el principio de verificación empírica. No satisface el criterio de la forma lógica del lenguaje que establece que en un enunciado se atribuye a un objeto un predicado real. Y carece también, del requisito exigido para un enunciado existencial, a saber, el de que a una función proposicional se le asigne únicamente un objeto.

La consideración de Heidegger acerca del ser, tampoco satisface el criterio empírico de verificación, puesto que la evidencia de que algo sea no se encuentra fijada en ningún dato sensible que legitime tal afirmación.

Sin embargo, desde la perspectiva heideggeriana, ambos criterios de sentido, tanto el lógico como el empírico, carecen de validez, puesto que permanecen dentro del ámbito de la metafísica. En la medida en que dichos supuestos no logran dar cuenta de su propia justificación exhiben su intrínseca carencia de sentido. Es la conocida idea wittgensteniana que

¹⁵³ Cfr. NWM, GA 9: 310

¹⁵⁴ Cfr. KTS, GA 9: 452 ss

señala que de la forma lógica no es posible hablar, sólo puede ser mostrada.¹⁵⁵ Para Heidegger, la crítica analítica del lenguaje se mantiene dentro de la más pura tradición metafísica, en la medida en que desde el principio, se ha limitado a poner los entes a disposición de un modo técnico-instrumental. Entendido como un ente más, el hombre se transforma en otro objeto disponible. Con respecto a esto, la hermenéutica heideggeriana pretende establecer la diferencia entre aquello que puede hacerse disponible lógicamente o empíricamente y aquello que ha de ser liberado de esta forma, entendiendo por ello la preocupación fundamental por el ser, el «por mor de» propio del Dasein, el ser, que a través de la interacción comunicativa, comprendemos y articulamos en el lenguaje. Para Heidegger, el modo de ser propio del hombre es el de la ec-sistencia, es decir, el modo que en su más íntima forma de ser, le asigna la preocupación por la tarea fundamental de la comprensión del ser. Los objetos son pero no existen, no al menos de la forma particular que sólo le corresponde al Dasein, «Noch wartet das Sein, dass es selbst dem Menschen denkwürdig werde» (BH, GA 9:322).¹⁵⁶

En este asunto, la crítica del filósofo analítico, estaría encaminada a mostrar que el argumento que sostiene que el ser del hombre es diferente del ser de los demás entes, tiene cuando menos, una cierta influencia de carácter metafísico. Y además, aunque Heidegger se niegue a admitirlo, en la distinción del «es» para los entes y el «ser» para el hombre en tanto existencia, pareciera haber un uso como predicado real para la palabra «ser». Frente a esto, seguramente Heidegger alegraría, que los modos del ser que él distingue no pueden nunca ser subsumidos bajo el concepto de *realitas*. Es decir, que jamás pueden ser representados como objetos al modo como lo ha hecho la metafísica tradicional. Para Heidegger, sólo el

¹⁵⁵ Cfr. TLP, 4.12 ss

¹⁵⁶ “El ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre.” (CH: 266)

modo de ser de las cosas fácticas puede ser asumido como predicado real, y sólo en la medida en que son objeto de las proposiciones científicas. En efecto, en clave heideggeriana, el rasgo fundamental de la presencia, ha ocupado distintos ropajes a través de la historia del pensar, a saber, *μοῖρα* en Parménides, *λόγος* en Heráclito, *ἰδέα* en Platón o *ἐνεργεία* en Aristóteles, sin embargo, esta última, *ἐνεργεία*, será traducida al latín, en la Edad Media, pasando a ser *actualitas*, con lo cual queda el camino servido para la transformación de la *actualitas* en *realidad efectiva (realitas)* y esta en objetividad.¹⁵⁷ Por tanto, a partir de este momento, la lógica del lenguaje y la gramática se hallan orientadas por las categorías de la objetividad. La comprensión del mundo que se realiza a través de la atribución de enunciados, implica la referencia a la relación de representación entre una cosa y sus propiedades (sustancia y accidentes). De esta forma, la filosofía orientada onto-lógicamente, subsume el hablar acerca del hombre bajo las categorías de las cosas fácticas, estableciendo aquí, la dificultad que implica sustraer al hombre de toda puesta a disposición objetivante. Desde este punto de vista, la novedad que supone *SuZ*, no radica en la comprensión del mundo expresada a través de predicados reales que el hombre pueda formular acerca del ente, sino más bien, en el “es” que ya no asume la función de enunciado existencial ni tampoco de cópula entre sujeto y predicado. El modo del hombre es esencialmente distinto en base a su capacidad para habérselas con el ser. A partir de su particular relación con el ser, el hombre puede asombrarse de que el ente “es”, incluso sin establecer el qué, o el cómo del mismo.

¹⁵⁷ Cfr. SA, GA 5: 371

II.4 Hermenéutica del ser y el Wittgenstein de las *Untersuchungen*.

Hemos señalado que es la constante crítica a la metafísica occidental lo que permite unir al Wittgenstein del *Tractatus* con el de las *Untersuchungen*. Para el segundo Wittgenstein, los pseudoproblemas metafísicos se originan a causa del desconocimiento de la función normal de las palabras en el contexto de las circunstancias del juego lingüístico. A partir de esta correspondencia entre la fenomenología hermenéutica de Heidegger y la crítica analítica del segundo Wittgenstein podemos establecer un nuevo referente.

Para Wittgenstein, la raíz de los (pseudo) problemas característicos de la teoría del conocimiento de la época moderna, se encuentran en el intento cartesiano de considerar como real a la conciencia y a todos los elementos que pueda albergar.

La novedad estuvo en la idea de un solo espacio interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas (“ideas confusas del sentido y la imaginación”, como diría Descartes), las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos depresivos, y todo el resto de lo que llamamos mental.¹⁵⁸

Al considerar el espacio interior de la conciencia, como un cuasi-receptáculo con existencia real, pueden surgir problemas como los siguientes: ¿Está todo en la conciencia o existe algo fuera de ella? (problema del realismo e idealismo), si existe algo fuera de la conciencia, ¿cómo es posible que ella llegue a conocerlo? (problema de la teoría del conocimiento). Aparte de esto, también es mérito de Wittgenstein, explicitar el manifiesto sinsentido del solipsismo metodológico

¹⁵⁸ Rorty, 1995: 54-5

promocionado por Descartes.¹⁵⁹ También aquí, podemos ver con relativa facilidad un punto de encuentro entre el Wittgenstein de las *PU* y la fenomenología hermenéutica, en la medida en que ambos entienden, que no pueden pasar por alto el asunto de la interacción comunicativa como instancia desde la cual se genera el sentido.

Antes hemos señalado, que el asunto de la comprensión hermenéutica del ser, puede ser visto, desde el punto de vista de la filosofía trascendental kantiana, como la pretensión por establecer las condiciones de posibilidad para el conocimiento del ser, a través del establecimiento de las estructuras de la analítica de la existencia. Desde la óptica del segundo Wittgenstein, este asunto puede equipararse a la diferencia entre la gramática superficial y la gramática profunda señalada en las *Untersuchungen*.¹⁶⁰ Según Wittgenstein, en el uso de una palabra es posible distinguir entre una gramática superficial y una profunda. Lo que de forma inmediata aprehendemos es el uso de una palabra, esta sería la parte de la gramática superficial. En tanto, la segunda, un poco más compleja, incluye tres aspectos, a saber, el uso antes mencionado, la praxis comportamental y la comprensión del mundo. Nótese que aquí se incluyen los tres criterios distintivos de la tradición analítica, a saber, sintáctico, semántico y pragmático. A esto se refiere Wittgenstein, cuando señala que la esencia viene expresada en la gramática y cuando comprende las proposiciones válidas a priori como proposiciones gramaticales.¹⁶¹ Si bien es cierto que frente a cualquier crítica acerca del uso de la palabra ser y su comprensión, la hermenéutica heideggeriana salva el problema a través del principio de la “diferencia ontológica”, por medio del cual establece una regla tanto para el uso de la palabra ser como para el uso de la palabra ente. Esto trae consigo,

¹⁵⁹ Vid. *Infra*. IV.1.3

¹⁶⁰ Cfr. *PU* § 664

¹⁶¹ Cfr. *PU* § 371

como hemos visto, el peligro de la atribución de predicado real en el uso de aquella palabra, sin embargo, el no establecimiento de un criterio de este tipo puede ocasionar otras dificultades. Cuando Wittgenstein se refiere a la gramática profunda de un determinado juego de lenguaje, no está hablando de otra cosa mas que de la precomprensión del mundo que hay en ese juego lingüístico, esta es la “forma válida a priori”, bajo la cual se concibe el mundo dentro de ese contexto. Entonces, dicha precomprensión del mundo, válida a priori, entendida como las condiciones de posibilidad bajo las cuales se realiza un determinado juego de lenguaje, podría ser equiparada con la hermenéutica comprensión del ser, más específicamente con el supuesto válido a priori, del establecimiento del principio de la diferenciación en el uso de la palabra ser y el uso de la palabra ente. Sin embargo, el Wittgenstein de las *PU* no aceptaría de ningún modo una reducción de este tipo. Dado que de este modo, su trabajo sería puesto en el mismo orden que una metafísica de carácter nominalista, que no resistiría ella misma el ataque del segundo Wittgenstein, en la medida en que éste considera que cualquier argumento que pretenda reducir lo universal a simples cuestiones perteneciente al lenguaje (conceptos, significados) es absolutamente carente de sentido, puesto que estaría dejando de lado precisamente una de las características esenciales que definen al Wittgenstein de las *PU*, a saber, el uso lingüístico.

Si bien es cierto, que la intención del Wittgenstein de las *Untersuchungen* es precisamente el no establecimiento de teoría ontológica alguna, “Wir wollen nicht das Regelsystem für die Verwendung unserer Worte in unerhörter Weise verfeinern oder vervollständigen”. “No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras” (*PU* § 133). Sino como el mismo aclara, la labor de la filosofía se puede comparar a una terapia para sanar

una enfermedad.¹⁶² Sin embargo, y a pesar de lo anterior, cuando establece el origen de los pseudoproblemas metafísicos como consecuencia de la no comprensión de la relación manifiesta entre uso del lenguaje, forma de vida y comprensión del mundo es inevitable que nos provoque la impresión de estar frente a una nueva teoría de carácter ontológico. Pero, en defensa de Wittgenstein, habría que aclarar que es a través del proceso de educación y socialización, el modo en el cual los seres humanos captan el uso lingüístico, la comprensión del mundo y la forma de actuar en él. De manera que las conductas generadas, operan en base a costumbres como si de instituciones de carácter público se tratara. Y esto, por sí mismo, se diferencia de la formula tradicional de la ontología clásica.

Con la teoría de los juegos de lenguaje, Wittgenstein avanza hacia el pragmatismo, despidiéndose explícitamente de la pretensión de certeza en la representación tan propia del *Tractatus*. Es dentro del contexto de las circunstancias de los juegos de lenguaje en donde se genera el sentido de los usos lingüísticos acerca del mundo. Esto, en principio, nos faculta para establecer un paralelo con la “cura” del Dasein de *SuZ*, puesto que a partir de ello, Heidegger establece toda comprensión del ente, en base a la significatividad de la situación del ser-en-el-mundo. Aún más profunda se expresa la afinidad, si consideramos que en los juegos de lenguaje se requiere, de forma implícita, un acuerdo intersubjetivo entre los hablantes acerca de la comprensión del ser que emerge de su mismo ser en el mundo. Sin embargo, Wittgenstein da por supuesto este acuerdo intersubjetivo, mientras que Heidegger profundiza en el estudio del mismo, a través del análisis de la comprensión del círculo hermenéutico de interpretación. Este problema no es menor, si se considera la pregunta de cómo es posible que desde un juego de lenguaje practicado sea posible comprender otro muy distinto y con una forma de vida ajena al primero. En la respuesta a esta

¹⁶² Cfr. PU § 255

pregunta, debieran estar expresadas las condiciones mismas de posibilidad para el establecimiento del paso desde las justificaciones que provienen desde una razón cerrada en sí misma, al estilo de la filosofía moderna, a los argumentos, hablando en clave posmoderna, que puedan ser generados a partir del acuerdo intersubjetivo. La posible respuesta del segundo Wittgenstein es que la filosofía no puede en modo alguno interferir ni fundamentar el uso efectivo del lenguaje, sino que sólo puede describirlo y dejar todo como está.¹⁶³ Lo cual tiene un asombroso parecido con la explicación que da para justificar los supuestos del atomismo lógico del *Tractatus*:

Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie -auf ihnen- über sie hinaufgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. (TLP. 6.54)¹⁶⁴

Sin embargo, la respuesta del segundo Wittgenstein parece mucho más honesta y consistente que la del primero, en la medida en que admite un posible dirección, acerca de hacia donde debiera encaminarse una respuesta sobre los lenguajes metafísicos especulativos. Dichos lenguajes, que utilizan hipostatizaciones metafísicas como la “conciencia” o el “ser”, no adquieren su sentido al interior de los juegos lingüísticos institucionalizados que se desarrollan en la praxis vital de una comunidad determinada, mas bien, se nos aparecen como construcciones ficticias

¹⁶³ Cfr. PU § 124

¹⁶⁴ “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas – sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.” (TLPE. 6.54)

repletas de términos cerrados en sí mismos. Por el contrario, los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein, se caracterizan por el eterno diálogo intersubjetivo, desde donde adquieren su más propio significado. Cuestión que, como ya hemos señalado, le emparenta con la hermenéutica del ser.

El asunto del significado, e incluso el fundamento de nuestras normas, no puede ser buscado en ninguna entidad de tipo espiritual, más bien, debe hacer referencia a nuestra conducta en un contexto determinado. De paso, esto desecha también, cualquier intento de establecimiento de un criterio único, con el cual poder establecer el asunto del sentido. Este es el ocaso de la voz unívoca de la razón moderna instrumental, de índole lógico-matemático, como criterio único para el establecimiento de la comprensión y el sentido de proposiciones, normas y conductas. De hecho, el seguimiento de una regla, tiene que ver para el segundo Wittgenstein, con la instauración de una costumbre en su uso, costumbre que es seguida por la mayoría de los hablantes que pertenecen a una comunidad lingüística. No es posible, que sólo una persona, siga una regla, una vez en su vida. El sentido, descansa en el uso y no en la racionalidad de la regla.

“Darum ist “der Regel folgen” eine Praxis”. “Por tanto “seguir la regla” es una práctica” (*PU* § 202).

(...) Se comprende que el punto de encuentro álgido entre Wittgenstein y Heidegger se localiza en el episodio pragmático de la trayectoria del primero.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Sáez, 2002: 288

II.5 Los trabajos de Wittgenstein y Heidegger como apertura de la Posmodernidad.

Lo que interesa establecer en este capítulo, es que tanto Wittgenstein como Heidegger, varían la forma de hacer filosofía que se ha dado desde el comienzo de la modernidad. Ambos dejan de lado el sujeto pensante cartesiano, y la razón calculadora-objetivante como fundamento de nuestro sentido, y en último término de nuestras normas y conductas.

(...) La filosofía moderna entendió el lenguaje desde el paradigma de la conciencia como signo con el que podemos referirnos a las cosas y que es el que representa a las cosas. El lenguaje signo es el que nos hace presentes las cosas. La presencia y la representación es el modo peculiar como la razón calculadora de los modernos y sobretodo de la Ilustración lleva a cabo el saber en la época de la técnica. La razón calculadora ejecuta la objetividad que es la forma suprema de la re-presentación y de la presencia. La objetividad como forma suprema del conocer de la razón calculadora se cumple acabadamente en la definición que se dice en el juicio. La teoría del saber que corresponde a este tipo de razón viene dada en la lógica y en su teoría de los juicios, como una teoría de la derivación o deducción a partir de unos principios primeros entre los que destaca el principio de razón suficiente.¹⁶⁶

Precisamente, el proyecto de la modernidad se funda en la certeza del conocimiento en cuanto representación, dicha representación, a su vez, se encuentra asegurada por las leyes de la lógica que gobiernan la razón. Y es precisamente, conforme a estos ejes que gobiernan la modernidad – razón, conocimiento como certeza en la representación, progreso- frente a los cuales reaccionan tanto Wittgenstein como Heidegger. La época moderna se caracteriza por la consumación de la técnica, como último eslabón de un proceso que comienza con lo que Heidegger denomina razón calculadora, y cuyo afán último es el dominio de la naturaleza. El

¹⁶⁶ Flores, 1990: 204

producto de esta razón, es la ciencia moderna, cuyo fundamento se encuentra en la serie de enunciados acerca de la naturaleza y cuya verificación es realizada a través del método experimental. Frente a la lógica del fundamento de la ciencia moderna, Heidegger, como ya hemos señalado, propone el retorno a la pregunta por el ser.

La filosofía moderna debe ser entendida –según Heidegger– como culminación de este proceso, en el que alcanzan plenitud el subjetivismo y la propensión fundamentadora, la voluntad de “dar razón” del ente en su totalidad.¹⁶⁷

Por su parte, Wittgenstein también va a criticar la consideración unívoca del lenguaje, en tanto representación de un estado de cosas. En efecto, el primer Wittgenstein aún puede considerarse como heredero de la tradición que inmediatamente le precede, en tanto que aún considera que todos los problemas filosóficos derivan de la ambigüedad del lenguaje, y que por tanto, la actividad filosófica debiera limitarse al esclarecimiento de las proposiciones de la ciencia. Para el primer Wittgenstein, el lenguaje debe ser capaz de reflejar con claridad un determinado estado de cosas y aquél sólo debe limitarse a hablar acerca de cosas, de las cuales pueda hablarse con claridad. A partir de aquí, se desprenden las críticas hacia la metafísica por considerar que el lenguaje comienza a enunciar acerca de cuestiones que carecen de referencia y por tanto de sentido.

El rebasamiento heideggeriano de la fenomenología husserliana y el antimentalismo de Wittgenstein, que es ingrediente constante en sus dos etapas emblemáticas, constan como los más firmes embates a la filosofía moderna del

¹⁶⁷ Sáez, 2002: 281

sujeto.(...) Y es que, a pesar de todo, el mentalismo de Frege es combatido por el *Tractatus* con un cariz semejante al del reto heideggeriano frente a la filosofía de la conciencia de Husserl. En ambos casos es indirectamente, Descartes el que se sienta en el banquillo.¹⁶⁸

Aún teniendo en cuenta diferencias considerables, una línea de afiliación enlaza esos vuelcos filosóficos con los intereses básicos de los románticos. Todos van encaminados a combatir la sujeción que las categorías mecanicistas-utilitaristas ejercen sobre nuestras vidas; todos deben algo a las filosofías del vitalismo y el expresivismo: de Wittgenstein a Schopenhauer, de Heidegger a Dilthey. Y todos se aproximan a aspectos de la conciencia modernista en su rechazo de la hegemonía de la razón desvinculada y el mecanicismo.¹⁶⁹

Como bien resume Rentsch con respecto a la relación de nuestros dos autores con la crítica a la filosofía moderna:

- 1) Heidegger y Wittgenstein realizan la destrucción de una ontología de la presencia y de una semántica de la presencia respectivamente.
- 2) La destrucción se encuentra posibilitada por la radicalización de la crítica de sentido: por una parte, por el devenir cuestionable del ser y por otra por el cuestionamiento hacia las condiciones que posibilitan el sentido y el significado lingüísticos.
- 3) Dicho movimiento de destrucción de los criterios de sentido lleva tanto a Heidegger como a Wittgenstein a una profunda crítica anticartesiana de la filosofía de la conciencia clásica,

¹⁶⁸ Idem, p.282

¹⁶⁹ Taylor, 2006: 625

del dualismo entre el mundo privado interno y el mundo externo público, y de todo pensar centrado en el sujeto.

- 4) En el lugar de la ontología, filosofía de la conciencia, filosofía trascendental y semánticas clásicas, en ambos se da un recurso a la insuperable praxis cotidiana del mundo de la vida y el saber de trasfondo implementado en ella. Con este recurso se asocian elementos centrales del pragmatismo y del análisis pragmático de la constitución de sentido, respectivamente.
- 5) Los elementos pragmáticos (“Zuhandenheit”, “Sorge”, “Bedeutung”), llevan a un holismo, que sirve como crítica a las concepciones tradicionales de verdad. La destrucción de la teoría figurativa del significado opera por la destrucción del representacionalismo y de la teoría de la verdad como adecuación. Las proposiciones verdaderas son tal en un contexto remisional. En el caso de Heidegger en un contexto completo de ejemplificación y en Wittgenstein en el contexto de la totalidad de los juegos de lenguaje, que sólo adquieren significado en la concreción de las formas de vida.¹⁷⁰

Si el concepto mismo de racionalidad moderna, basado en las leyes de la lógica y en la certitud de la representación es socavado, parece legítimo preguntarse, por ejemplo, en donde reside entonces el fundamento de nuestras leyes o de nuestras normas morales. Lo que se pretende en el siguiente capítulo es mostrar tanto a Heidegger como a Wittgenstein como iniciadores de la posmodernidad, en tanto que ambos propician la

¹⁷⁰ Cfr. Rentsch, 2003: 15-6

salida del discurso único y totalizante de la razón calculadora. Además, hemos de preguntarnos si, inevitablemente, aquella salida desemboca en el escepticismo nihilista. Sin embargo, antes de ello, parece aconsejable realizar una revisión de las características generales que se muestran en el paso desde la modernidad a la posmodernidad.

Capítulo III. Modernidad, Posmodernidad y nihilismo

Una vez que hemos establecido, en la crítica hacia la tradición metafísica occidental, el punto de convergencia de los trabajos de Wittgenstein y Heidegger, surgen dos asuntos importantes. Si la razón moderna objetivante, con afán de dominio sobre la naturaleza y discurso totalizador, es radicalmente puesta en duda, entonces, ¿En dónde radica la justificación, supuestamente racional, que debieran tener nuestras máximas morales, normas o conductas?. Y el segundo, que se desprende del anterior, señala: si no somos capaces de dar razones de nuestras prácticas morales o conductas epistémicas, ¿significa esto, que nos vemos irremediabilmente conducidos hacia el nihilismo?.

No se pretende reducir la posmodernidad al nihilismo como su característica fundamental. El objetivo general del capítulo, sólo pretende mostrar que tanto Wittgenstein como Heidegger, nos ponen frente a la evidencia del mismo.

En III.1.1 y III.1.2, el objetivo es mostrar los aspectos fundamentales que caracterizan el paso desde la modernidad a la posmodernidad. Mientras que, en III.1.3 nos centramos específicamente en el ocaso de la racionalidad moderna, en tanto causa fundamental que puede conducir al nihilismo (III.1.4).

El segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger, pueden ser interpretados como respuestas frente al nihilismo, pero esta será materia del capítulo tercero.

III.1 Modernidad y Posmodernidad.

III.1.1 Antecedentes.

Tanto la modernidad como la posmodernidad no son asuntos cuya definición pueda buscarse en el diccionario más próximo, sin embargo, con la perspectiva que nos proporciona el tiempo, parece un poco más fácil que nos adentremos en ciertos caracteres de la modernidad que, a estas alturas, ya nadie parece poner en duda. En efecto, a primera vista, la modernidad se nos aparece como un proyecto universalista de civilización basado en el progreso ilimitado, cuyos fundamentos pueden encontrarse en la fe absoluta en el avance científico y tecnológico y en el decurso unidireccional de la historia. Hablar de la modernidad, significa remontarse al siglo XVI, al ocaso de la Edad Media y al inicio del Renacimiento, una época marcada por grandes cambios de índole político, científico y técnico que ya vislumbran una nueva era. Los siglos XVII y XVIII serán testigos del surgimiento de la filosofía cartesiana y la Ilustración. El cambio desde un sistema feudal a uno monárquico, y el florecer del método científico, en particular en las ciencias naturales, como la física, -que comienza a mostrar las primeras aplicaciones de la ciencia en cuanto a tecnología-, hacen reverdecir todos los fundamentos de la modernidad.

La revolución francesa también se nos aparece como un hecho imprescindible a la hora de abordar la modernidad, puesto que a través de ella, se produce el arribo del estado burgués moderno, con la consiguiente puesta en marcha del sistema constitucional y su organización burocrática. El constante desarrollo de la ciencia, al que antes hemos hecho mención, será causa directa de cambios en la composición social, al afectar directamente la producción, se sucede un nuevo orden en la división del

trabajo, lo que trae consigo una alteración tanto en las costumbres como en la cultura tradicional. Esto va a provocar que las luchas sociales se transformen en movimientos masivos, sobretodo a partir de la segunda mitad del siglo XIX y gran parte del XX. A este hecho, han de sumarse elementos tales como, la concentración urbana, la explosión demográfica, el aumento de la esperanza de vida, el surgimiento de la aviación comercial y el tremendo desarrollo de los medios de comunicación de masas. En base a todos ellos, cuyo sustento se encuentra en la constante innovación, es el modo en el que se va produciendo la amalgama ideológica de la modernidad. Dicha amalgama, la encontramos en la conjunción de la importancia de la conciencia individual como autodeterminadora y la trascendencia abstracta del estado, ambas reunidas, a través del cemento de lo científico-técnico y la visión del tiempo en tanto lineal, cronométrico e histórico.

Sin embargo, todo este culto a la razón también tiene su declive, que se caracteriza esencialmente, por la pérdida de fundamento en los pilares que sostienen la idea misma de modernidad, a saber, progreso, razón o la misma idea de ciencia. Llegados a este punto, es difícil precisar cuando comienza la crisis de estos conceptos, y el comienzo de lo que se ha dado en llamar condición posmoderna, aunque aventurando una fecha, me parece que no caemos en error si situamos este comienzo en la segunda guerra mundial. Es claro, que aquí se establece la introducción de nuevas tecnologías en la guerra con el objetivo de aniquilar poblaciones civiles completas, lo que además conlleva, la caída de los ideales preconizados por la modernidad, ideales que en todo orden, ya sea político, científico o artístico, no tenían otra finalidad que la emancipación misma del hombre. Parece claro, que a partir de este momento, se señala cierta ruptura con los fundamentos de la modernidad, y de este modo, el mentado siglo de las

lucos se vería reducido a un complejo militar-industrial-científico alejado de sus propios fundamentos. Aunque a estas alturas también parece claro, que la *posmodernidad filosófica* ya se había iniciado un tiempo antes con los trabajos de Feuerbach, Kierkegaard, Marx y especialmente Nietzsche.

El paso decisivo para establecer la conexión entre Nietzsche, Heidegger y el posmodernismo, es el descubrimiento de que lo que este último trata de pensar con el prefijo post, es precisamente la actitud que, en diferentes términos, Nietzsche y Heidegger trataron de establecer al considerar la herencia del pensamiento europeo, que ambos pusieron radicalmente en tela de juicio, aunque se negaron a proponer una superación crítica por la buena razón de que eso habría significado permanecer aún prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese mismo pensamiento.¹⁷¹

Según Vattimo, el primer filósofo que habla en términos de *Verwindung*, aunque naturalmente no usa esta palabra, no es Heidegger, sino Nietzsche. Se puede sostener legítimamente que la posmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche.¹⁷²

La tesis fundamental del mundo antiguo, puede resumirse en el hecho de que la búsqueda de soluciones de los problemas del mundo eran buscadas en un contexto ultraterreno, dentro de esto podemos enmarcar el pensamiento mítico, el griego e incluso el cristiano. Por el contrario, la modernidad surge bajo la égida de la razón unida a la idea del sujeto autónomo y el progreso histórico que promete un final brillante, pero aquí, en la tierra. El desarrollo de este pensamiento puede, a su vez, dividirse en dos etapas. El primero de ellos va desde el comienzo del Renacimiento a la Ilustración y puede resumirse en la afirmación de que todos los

¹⁷¹ Vattimo, 1986: 9-10

¹⁷² Cfr. ídem, 145

hombres son, por naturaleza, idénticos entre sí. El segundo lo encontramos desde el Romanticismo hasta la crisis del marxismo, aquí el sujeto ya no es la tesis fundamental, sino más bien, la historia, es decir, el sujeto aquí es pensado bajo categorías colectivas, como nación, cultura o clase social. Es precisamente dentro de este contexto, donde aparecen los dos grandes relatos históricos del siglo XX, a saber, nacionalismo y socialismo. Ambos, que son irreconciliables entre si, encuentran en la idea de progreso, la mediación entre el sujeto y la idea de historia, sin embargo, aquí encontramos dos cuestiones absolutamente contradictorias: la promesa de liberación y la coacción de la dominación. Cuando se produce el estallido de la contradicción de esta situación, es el momento más intenso de la crisis de la modernidad. Este es el momento en el cual se produce la caída de los pilares bajo los cuales se había edificado la vida en sociedad. Este es el fin que marca el comienzo del nihilismo, en tanto se pone en cuestión, la idea misma de racionalidad que existía bajo los conceptos de progreso y de la misma Ilustración. Es la constatación de la desconfianza total en la idea de la razón instrumental, plasmada en la ciencia, en tanto que ésta nos haría salir de la barbarie y pasar a una civilización, surge la época de la indiferencia y el vacío.¹⁷³

III.1.2 La situación posmoderna.

Quien primero introduce el término posmodernidad en el campo de la filosofía, es el francés J. F. Lyotard. En la primera página de su libro *La condición posmoderna*, aclara que la palabra es usada en el continente americano por sociólogos y críticos, y con ella se alude fundamentalmente, al estado de la cultura a partir de los cambios que ésta ha sufrido principalmente en los campos de la ciencia, la literatura y las

¹⁷³ Lypovetsky, 2003: 49 ss

artes, a partir de fines del siglo XIX.¹⁷⁴ Para Lyotard, las sociedades modernas se caracterizan esencialmente por fundamentar, tanto los discursos de verdad como los de justicia en los grandes relatos meta-histórico y en la ciencia. Por el contrario, en las sociedades posmodernas, es precisamente la legitimación de lo verdadero y lo justo lo que se halla en cuestión. Lyotard advierte de la total crisis de confianza que atraviesa la fundamentación de la modernidad, y que tal vez, la nueva época necesite de nuevos tipos de argumentos que fundamenten la nueva sociedad. Esto, por cierto, se enmarca dentro de un proceso de cambio histórico, en donde se ven las fisuras del antiguo modelo y el nuevo aún no acaba de consolidarse. Nótese, que desde la aparición del término ha transcurrido una generación y la nebulosa aún no se disipa. Es más, la posmodernidad aún comete el error de definirse a partir de la modernidad, como totalmente opuesta, pero sin tener aún la contundencia de su predecesor. Se nos aparece como un síntoma de cambio total, de algo más profundo que subyace a lo visible.

Posmoderno indica simplemente un estado de alma, o mejor un estado de espíritu. Podría decirse que se trata de un cambio en la relación con el problema del sentido: podríamos decir, simplificando mucho, que lo moderno es la consciencia de la ausencia de valor en muchas actividades. Si se quiere, lo que es nuevo sería el no saber responder al problema del sentido.¹⁷⁵

Precisamente, esta es la problemática central que asume este trabajo, puesto que cuando Wittgenstein y Heidegger critican la tradición metafísica que les precede, lo que de fondo atacan es la justificación

¹⁷⁴ Lyotard, 2000: 7 ss

¹⁷⁵ Cfr. Lyotard, 1983: 69 ss

racional implícita que blindada las nociones de progreso, conciencia y norma moral entre otras, y esto remite finalmente a la idea de sentido, lo que podría traer consigo la idea de un nihilismo escéptico radical.

Es interesante ver que lo que Lyotard propone no es la superación o ruptura total con la modernidad, sino un diálogo y específicamente un interrogar a la misma, con el objeto de intentar explicar las causas de los sucesos que estamos viviendo. Este interrogar tiene la característica de un *mea culpa*, en la medida en que se realiza a partir de los errores que han impedido llevar a cabo los objetivos de emancipación de la humanidad que en principio se encontraban en el proyecto de la modernidad. Para Lyotard, el análisis de la posmodernidad, debe realizarse a partir del intento de encontrar caminos ocultos, a través de los cuales se desvió la idea original. Antes hemos señalado, que aún habrá de pasar un tiempo considerable antes de que seamos capaces de apreciar con nitidez los caracteres que definen a esta nueva sociedad en la que vivimos, sobretodo a partir de fines de los ochenta, sin embargo, ya nadie duda de algunos elementos que comienzan a aparecer en la mayoría de los análisis, a saber, la consideración de la sociedad en tanto sistema técnico, vale decir, la primacía total de lo tecnológico o bien como sociedades occidentales en tanto que postindustriales y la hegemonía de la productividad y la tecnocracia. Todos estos cambios, que se reflejan en la producción y en el establecimiento de un nuevo orden económico, por supuesto que acaban generando la emergencia de nuevas formas culturales y nuevas formas de agrupamiento social. Estamos frente a la sociedad de los medios de comunicación masivos, del consumo de masas y del capitalismo transnacional.

Gilles Lypovetsky, otro pensador de la posmodernidad, sitúa los años sesenta como clave en este cambio de estructuras, en donde se acentúan los rasgos del hedonismo y el radicalismo cultural y político. Aunque sin duda, es el creciente proceso de personalización como prolongación de la modernidad misma, y en igual medida, la disminución del proceso disciplinario, lo que para Lipovetsky caracteriza esencialmente la situación posmoderna.¹⁷⁶ Dicha situación, se desprende de la caída de los grandes metarelatos históricos. Ahora ya no existe la personificación de la autoridad ligada a un partido o un dirigente, sino que cada uno constituye su propia autoridad.

Lo posmoderno también se caracteriza, en el ámbito filosófico, por la pérdida de la característica de “lo nuevo”, esto es precisamente lo que pareciera llevarnos al sentimiento del “fin de la historia”, en la medida en que ésta deja de considerarse como una línea continua en la cual siempre se van sucediendo nuevos acontecimientos. A este respecto se pronuncia Heidegger, cuando invoca el retorno hacia los orígenes del pensamiento europeo, en la medida en que después de ello las diversas consideraciones acerca del ser, inevitablemente desembocarían en el pragmatismo, la hegemonía de la técnica moderna y el acaecer del nihilismo.

Lo que caracteriza en cambio el fin de la historia en la experiencia posmoderna, es la circunstancia de que mientras en la teoría la noción de historicidad se hace cada vez más problemática, en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica la idea de una historia como proceso unitario se disuelve y en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas -no sólo la amenaza de la catástrofe atómica, sino también sobre todo la técnica y el sistema de la información- que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Lypovetsky, 2003: 8 ss

¹⁷⁷ Vattimo, 1986: 13

A juicio de Vattimo, Nietzsche, Heidegger y toda la tradición de la ontología hermenéutica son los responsables de la constitución de una imagen de la existencia en condiciones que están fuera de la historicidad, o como él mismo llama de “posthistoricidad”. La elaboración y el asentamiento de nuevas estructuras que hacen salir al sujeto de la historicidad, es aquello que puede otorgar sentido a la totalidad del discurso posmoderno en la medida en que acalla las voces que le consideran sólo como una moderna moda pasajera y no como una real superación de la historia entendida en términos de progreso.

El acaecer de la caída de los grandes relatos de emancipación de la modernidad tiene fechas precisas. Auschwitz vendría a dejar invalidada la sentencia moderna que señala que todo lo real es racional y viceversa. La doctrina materialista histórica, que reza que todo lo que es proletario es comunista y todo lo que es comunista proletario, es desacreditada por los sucesivos alzamientos de los trabajadores contra el Partido (Checoslovaquia 1968, Polonia 1980). El mismo mayo del 68 refuta la tesis del liberalismo parlamentario, según la cual, todo lo que es democrático es para el pueblo y viceversa. Incluso en teoría económica, la tesis de la oferta, la demanda, la mano invisible y el enriquecimiento general se ven refutadas por la crisis de entreguerras.

Por otra parte, es posible observar en la filosofía francesa actual, que ha sido etiquetada como pensamiento de la diferencia, de la singularidad, y también de postestructuralista en la medida en que este último adjetivo se relaciona con posmoderno, como ha cobrado importancia el hecho de pensar las particularidades en oposición al pensamiento generalizador y totalizante de la modernidad. Especialmente utilizado en la filosofía francesa es el concepto *Deconstrucción*, a través del cual se hace

referencia al ejercicio de desmontar la modernidad a partir del presente. Es una crítica a los orígenes, que no pretende un retorno a éstos. La posmodernidad, en tanto movimiento de deconstrucción de la modernidad, se entiende a partir de la realización del desenmascaramiento de la razón ilustrada en tanto pilar fundamental de la tradición. El movimiento de deconstrucción expresa un rechazo de tipo ontológico hacia la filosofía occidental y un compromiso con las minorías, tanto de tipo político, como de lenguaje o sexo. En definitiva, el movimiento de deconstrucción pareciera ser el intento de reordenar las jerarquías, tanto en el ámbito del conocimiento como en el de los valores, en general, de todo aquello que contribuye a la formación de sentido.

III.1.3 Ocaso de la racionalidad moderna.

Otra forma de abordar la posmodernidad, es mirarla como una cierta rebelión en contra de las figuras centrales del pensamiento moderno, a saber, Descartes, Locke y Kant. Esto sucede por la pérdida de consistencia de los conceptos claves que edificaron la modernidad, dichos conceptos como, libertad, igualdad o justicia, vienen a sumarse a la apatía que generan las nociones de razón, historia, progreso o emancipación. Pareciera ser que el tiempo de las grandes concepciones objetivas y rigurosas, han cedido el paso a las visiones escépticas y fragmentadas de la realidad, visiones que apuestan por la diferencia o lo discontinuo. En este escenario nos encontramos con dos alternativas, una que apuesta por la crítica radical hacia la razón ilustrada, por considerar que la universalización que trae consigo se encuentra al servicio de un disciplinamiento generalizado, y la otra opción es la defendida por teóricos como Habermas, en la cual también se da la crítica a la razón ilustrada, pero sin caer en lo que denominan el proceso de estrechamiento

de la razón, en la cual cae la visión anterior, por considerar que esto sería una traición al proyecto de la razón ilustrada de la modernidad y una práctica a todas luces neoconservadora.

Lo que de fondo se debate entre estas dos visiones, es la fundamentación de nuestras acciones por la razón. La pregunta es si los seres humanos realmente nos encontramos en posesión de la capacidad para fundamentar, de una forma racional, una praxis comportamental que privilegie pretensiones humanas justas y racionales. Esto quiere decir, si somos capaces de dar cuenta racionalmente de que una acción justa es mejor que una injusta, de que la verdad es mejor que la falsedad, o bien, es que simplemente nos hallamos absolutamente configurados por las circunstancias y el régimen del poder.

Con respecto a esto, Lyotard afirma que nos encontramos inmersos en una pluralidad de contextos, en donde cada uno de ellos expresa sus reglas, y por tanto no existe la posibilidad de encontrar un denominador común o una regla que sea universalmente válida para todos ellos. Para Lyotard, el objetivo de buscar reglas universales es una buena causa, sin embargo, sus argumentos no lo son.¹⁷⁸ Aunque tampoco es menos cierto, como lo es para los pensadores que expresan la crítica radical hacia la noción de razón, que la misma búsqueda de estas reglas universales de consenso, esconde tras de sí, la pretensión de dominación total propia de los regímenes totalitarios. Lo que se ha impuesto es la sujeción a consensos locales, a contratos temporales, por sobre la regla racional universalizadora.

¹⁷⁸ Cfr. Lyotard, 2000: 115 ss

Sin embargo, si no poseemos ningún criterio universal racional de orden ético, ¿cómo es posible argumentar frente a la arbitrariedad del poder?, ¿cómo podría objetarse al torturador, señalándole que él realmente está traicionando algo que es intrínseco a la naturaleza humana, si ese “algo” realmente no lo poseemos?. Por otra parte, pareciera ser que de la misma resistencia hacia los metarelatos uniformadores y al proyecto corrompido de la modernidad florece una realidad comprendida a partir de la pluralidad de formas de vida con sus correspondientes juegos de lenguaje, lo que en su seno mismo conlleva la posibilidad del diálogo sin presiones con el objetivo de buscar el mejor argumento. Tal vez, ésta sea la confirmación de que una sociedad en la medida en que es desarrollada, libre y justa se base en la discusión y en la comunicación.

El pretendido pensamiento fuerte, cuyas bases se encuentran en la pretensión objetiva de saber cabalmente qué es la realidad y en la búsqueda de un fundamento estable para sus afirmaciones, encuentra su correlato opuesto en la carencia de fundamento que exhibe el “pensamiento débil” de Vattimo.¹⁷⁹ El pensamiento fuerte, propio de la modernidad, esconde en sí -como hábilmente lo demostró Nietzsche- el afán de poder y dominación. Este pensamiento objetivador, sirviéndose del dominio de la ciencia, a través de la técnica aplicada al control de la naturaleza, e incluso encarnándose en la burocracia estatal, tiene el poder de extender sus redes en ámbitos tan variados como la educación, la política o las relaciones personales. La vía que propone el pensamiento débil, es el abandono de la razón fundamentadora objetivante por el goce de lo permanente nuevo que nos trae la profundidad de la vida.

¹⁷⁹ Vattimo, 1986: 33 ss

La idea del adiós al progreso y sentido de la historia, es un elemento que se encuentra presente en la mayoría de los pensadores posmodernos. Quizás sea Lyotard quien haya puesto de relieve el hecho de despedirse de la filosofía de la historia de corte marxista, para comenzar un proceso que el mismo ha denominado como re-escritura, cuestión que tiene que ver con el hecho de hacerse testigo de aquello que hace que valga la pena el pensar mismo, es un proceso, que a diferencia de los grandes metarelatos de la historia, no busca fundamento alguno para el sentido y finalidad de la historia, sino que, se sustenta en una exploración continua acerca de los hechos de la modernidad. Incluso para el mismo Vattimo, al carecer de fundamentos, la historia se nos aparece en clave relativista, a falta de fundamentos no hay verdades últimas, sólo nos quedan las aperturas históricas.¹⁸⁰ Nos encontramos entonces en una sociedad que ha dejado de creer en un tipo lineal de historia que se encamina hacia un fin determinado, ya sea la salvación en el caso del cristianismo, la racionalidad científica en el caso del proyecto de la modernidad o la salida de la alienación y el arribo a una sociedad sin clases en el caso del marxismo, todo ello ha sido sustituido por una multiplicidad de formas de vida con sus consiguientes juegos de lenguaje, sistemas de valores y criterios de legitimación. Vattimo propone tomar como propio el fin de la filosofía de la historia y buscar en esa misma pérdida de sentido un camino, en medio de la multiplicidad de horizontes de sentido. Entonces pareciera que el fin del sentido de la historia y el fin de la ética en tanto falta de fundamento para nuestras prácticas morales se ven irremediabilmente unidos. A partir de aquí, ¿cómo es posible entonces considerar unos valores más justos que otros?. Podría alegarse con justa razón que la postura de Vattimo, deja a la historia a merced de la evolución. Posición que contribuye a dejar al sujeto a voluntad del

¹⁸⁰ Vattimo, 1986: 145 ss

imperativo técnico, en donde claramente el individuo tiende a diluirse en un proceso impersonal de selectividad contingente.

El pensamiento posmoderno, ya sea como crítica radical hacia la metafísica objetivadora o a los grandes metarelatos emancipadores, nos deja en una posición de desamparo si pretendemos distinguir entre una situación circunstancial o una situación a la cual se ha llegado tras un consenso racional. Carecemos realmente de criterios para establecer cuando el actuar es fruto de las circunstancias y la estrategia del momento, o bien cuando apela al cumplimiento de ciertos valores que deseamos proteger. En este estado de cosas, se hace difícil sostener argumentos que justifiquen la democracia, e incluso el mantenimiento de ciertos principios que nos sirvan para alegar a favor de la justicia social.

III.1.4 Aproximación histórica al nihilismo.

Las páginas precedentes han contextualizado el terreno en el cual se mueve el pensamiento posmoderno. Lo que ahora se pretende, es analizar el tránsito desde la modernidad a la posmodernidad, utilizando como referente único el abandono del proyecto emancipatorio de la modernidad al nihilismo. Esta característica posmoderna, nos deja huérfanos de un referente racional en donde justificar la vigencia de ciertos valores y la legitimidad de determinadas acciones. Y además, se constituye como eje fundamental que nos va a permitir mostrar, en el tercer capítulo, los posibles caminos para salir de esta situación. Si las críticas fundamentales hacia la tradición metafísica nos pueden conducir al nihilismo, los trabajos de Heidegger, a partir de los años treinta (la llamada época de la historia del ser), y el Wittgenstein de las *Untersuchungen* nos muestran caminos de salida a ello. Con este objetivo en mente, comenzamos con una

aproximación a la figura de Nietzsche en la medida en que fue él quien introdujo el término nihilismo en el vocabulario filosófico.

III.1.4.1 Heidegger y Nietzsche

Cuando aparece la palabra nihilismo, parece inevitable tener que referirnos a Nietzsche. En efecto, es en los trabajos de Nietzsche en donde encontramos las primeras semillas de lo que puede significar el nihilismo, además de ser él quien introdujo el término en el vocabulario filosófico y él quien parece darle la bienvenida, “ “Nihilismus” als Ideal der höchsten Mächtigkeit des Geistes, des überreichstens Lebens: teils zerstörerisch teils ironisch.” “ “Nihilismo” como ideal del supremo poderío del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructivo, en parte irónico”.¹⁸¹ Nietzsche, a contracorriente de la mayoría de los filósofos que pretenden escapar a la amenaza que supone el nihilismo, avanza hacia él y sus trabajos pretenden ser una verdadera consumación para provocar el colapso. En efecto, para él todo el proceso del nihilismo se resume en la muerte de Dios y en la desvalorización de los valores supremos. Como ya hemos apuntado, el término nihilismo se nos aparece en *Der Wille zur Macht*, en especial, en las primeras dos partes del libro primero, intituladas *Nihilismo e Historia del nihilismo europeo* respectivamente. El problema que ha de advertirse es que este escrito fue editado a partir de una recopilación de notas que luego se transformarían en un libro, pero que verdaderamente fueron escritos en varios momentos y estados mentales distintos y lo cierto es que el mismo Nietzsche nunca autorizó tal publicación. Estos escritos fueron publicados en 1901 por su hermana, un año después de su muerte y doce luego del episodio de Turín.

Dada la forma de escribir del mismo Nietzsche, es posible que al

¹⁸¹ Nietzsche, 1998: libro primero, secc. 14

momento de interpretar se sucedan gran cantidad de errores, en efecto, él mismo se procuró de escribir de una forma distinta a los filósofos que fundamentaron la modernidad, en especial, tanto de Descartes como de Kant. Es un tipo de redacción basada en el estilo aforístico, y que da lugar a las más variadas interpretaciones, alejándose a su vez de la pretensión de validez y certeza universal que caracterizaban a las obras que le precedieron. Por tanto, aparece aquí el primer problema relacionado con su obra, a saber, la cuestión de cómo debe interpretarse correctamente su lectura o cómo debe comprenderse un trabajo que pareciera estar hecho intencionadamente alejándose de las pautas tradicionales de los trabajos de filosofía. En tanto, el segundo problema, tiene que ver con el asunto de si realmente debemos considerar los pensamientos recogidos en *Der Wille zur Macht* como pensamientos legítimamente nietzscheanos, tomando en cuenta los problemas de edición que antes hemos mencionado. Probablemente, haya quien le ha leído como un filósofo más, que expone su punto de vista acerca de ciertas nociones importantes en filosofía, como puede ser valor, mente o razón, de una forma original y contrastando e incluso discutiendo contra otros filósofos. Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa es la lectura que Heidegger hace de Nietzsche en clave metafísica, puesto que a partir de ella se nos muestra de una forma más clara la relación entre ambos con respecto al asunto del nihilismo. Dicha lectura realizada en clave hermenéutica, considera a *Der Wille zur Macht*, como un tratado más de metafísica y pareciera ser que los comentarios acerca del asunto del nihilismo están hechos sobre esta base.

Es quizás Heidegger, en la medida en que le ha leído como el último gran pensador metafísico de occidente, el responsable de que el pensamiento de Nietzsche se asuma como comprendido e incluso superado. La clave de la lectura heideggeriana de Nietzsche, se encuentra en la consideración de éste

como el último gran pensador metafísico, que fue capaz incluso de invertir las ideas que se encuentran a la base de la metafísica occidental. Es claro, que para Heidegger la metafísica se constituye como la esencia de la filosofía, esto se muestra en el hecho de que cualquier filósofo que se precie de tal, lo primero que hace es ofrecernos una ontología de orden general, es decir, un conjunto de aclaraciones en donde se nos muestra la realidad del ser bajo todas sus formas y manifestaciones. De este modo, para Heidegger, la historia de la filosofía de occidente puede ser mostrada en base a las diversas cosas que se le han proporcionado al ser, y los diversos acomodos y detalles que le han hecho desde Platón, las sucesivas concepciones metafísicas.

Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen heisst von altersher "Metaphysik". Jedes Zeitalter, jedes Menschentum ist von je einer Metaphysik getragen und durch sie in ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden im Ganzen und damit auch zu sich selbst gesetzt. (N II: 33-4, Neske 1961)¹⁸²

Entonces, para Heidegger, si Nietzsche es realmente un filósofo, debe ser posible hallar en la esencia de su pensamiento un enunciado que caracterice la verdad del ser en su conjunto. Y precisamente, para Heidegger, dicho comentario se encuentra en *Der Wille zur Macht*. El filósofo de la selva negra, ve en estos comentarios la inversión de la metafísica platónica que ha dominado desde sus inicios el pensamiento de occidente.

La esencia de la metafísica platónica se constituye a partir de la distinción entre el mundo sensible y el suprasensible. Dicha separación, conlleva también la doble distinción ontológica y epistemológica, además de la atribución de valor de un mundo por sobre el otro. Para Platón, el

¹⁸² "La verdad sobre el ente en su totalidad lleva desde antiguo el nombre de "metafísica". Cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta por ella en una determinada relación con el ente en su totalidad y por lo tanto también consigo misma." (N II E: 35)

mundo sensible en el cual habitamos no nos proporciona la ansiada pretensión de certeza en el conocimiento, más bien, en él sólo somos capaces de tener experiencias efímeras que captamos a través de los sentidos, pero la esencia de las cosas, sólo es capaz de ser captada por el alma, en su viaje transmigratorio por el suprasensible mundo de las ideas. Para Nietzsche, es precisamente la oposición platónica entre un “mundo real” y un “mundo aparente” lo que caracteriza la historia de la cultura occidental.¹⁸³

Para Heidegger, es en cada época de la metafísica en donde se nos va haciendo visible un trozo de camino en el cual el destino del ser le va ganando terreno a lo ente. En este contexto, Heidegger considera que el análisis nietzscheano se constituye como el estadio final de la metafísica, en la medida en que es invertida por aquel, de esta manera a la metafísica sólo le quedaría pervertirse y desnaturalizarse. La destitución de lo suprasensible como fundamentador de lo sensible, acaba en lo carente de sentido, surge el nihilismo. De hecho, el sustento de la metafísica nietzscheana, se fundamenta sobre la base de que Dios ha muerto. Ya en el temprano escrito *Die Geburt der Tragödie* (1870), vemos a Nietzsche señalando el hecho de creer en la palabra de los primitivos germanos cuando estos señalan que todos los dioses tienen que morir,¹⁸⁴ aunque la formulación *Dios ha muerto* no aparecería hasta la publicación de *La gaya Scienza*.¹⁸⁵ Para Nietzsche, el hecho de la pérdida de fe en el Dios cristiano se constituye como el asunto más relevante de los últimos tiempos en Europa. En efecto, a partir de la muerte de Dios, se desencadena el hecho de la pérdida de credibilidad en cualquier mundo de tipo suprasensible y, a partir de aquí, puede afirmarse

¹⁸³ Cfr Nietzsche, 1973: 51-52

¹⁸⁴ Cfr. Nietzsche, 2000:240 ss.

¹⁸⁵ Cfr. Nietzsche, 2001: véase especialmente el tercer libro, secc. 108.

que la metafísica y la filosofía occidental en tanto platonismo han llegado a su fin. Si los fundamentos del mundo suprasensible han sido socavados, minando de este modo toda su fuerza, al hombre ya no le queda un sitio seguro al cual aferrarse, comienza entonces el reino de la nada, el tiempo del nihilismo. Ya en el prólogo al *Zaratustra*, se cuenta que éste encontró a un anciano anacoreta alabando a Dios, luego de lo cual, comenta para sí, el hecho de que el pobre anciano aún no se ha dado cuenta de que Dios ha muerto.¹⁸⁶ Esta es la gran verdad que debe anunciar Zaratustra, a saber, la constatación del hecho mismo de que Dios ha muerto. Ha muerto el Dios garante de la cultura. Ha muerto aquella “araña universal” que se ubica en el centro de la telaraña de la razón.¹⁸⁷ Sin embargo, lo primero que acerca a Heidegger y Nietzsche, es el hecho de que este último también se revela contra las grandes identificaciones que se han articulado en el lenguaje, es por ello que sus escritos buscan la pluralidad de sentido a través de la interpretación y no la identificación unívoca tan propia de la tradición que le precedía.

Una vez que Nietzsche constata la muerte de Dios, se abre el horizonte al superhombre. Con el superhombre, parece referirse al hombre de la Edad Moderna, que es capaz de otorgarle un sentido a la tierra a través de su ilimitada voluntad de poder, voluntad que se plasma en el eterno retorno de lo mismo. Nietzsche grafica esto con la sucesiva transformación del camello en león, el cual es capaz de negarse a aceptar los valores que ya han sido creados, y el león a su vez se transforma en niño, lo cual marca el inicio del nuevo comienzo,¹⁸⁸ asunto que parece tomar prestado Heidegger cuando éste señala la intención de la vuelta (Kehre) a la originaria pregunta por el ser. Para Nietzsche, tanto la ciencia como la filosofía moderna pertenecen al entramado de la razón del sujeto, en tanto vestigios de aquel Dios muerto.

¹⁸⁶ Cfr. Nietzsche, 1972: en especial los párrafos uno y dos del prólogo.

¹⁸⁷ Cfr. Nietzsche 1972: 152 ss.

¹⁸⁸ Idem p. 50 y ss.

La consecuencia fundamental de la muerte de Dios es que a partir de aquí se nos ha borrado el horizonte. Ya no existe un sentido, sino mas bien un errar en cualquier dirección, es un permanecer en la nada. Si Nietzsche constata la muerte de Dios en favor del sujeto como garante de sentido, Heidegger destruye la ontología de las estructuras del sujeto trascendental y afirma la escucha del lenguaje como legitimación de las prácticas. En ambos constatamos el abandono de la razón moderna de carácter instrumental y la negación a cualquier intento de carácter trascendente como justificación.

El Dios de la tradición judeo-cristiana, que ha sido expropiado de la metafísica platónica y utilizado por el cristianismo, es el que ha venido a ser garante de todos los entramados metafísicos de occidente. Son los metafísicos los que han tejido las diversas redes con un único centro que es Dios, noción expropiada de la idea de bien supremo en Platón. Este es el origen de la constitución ontoteológica de la metafísica que ha encubierto la correcta formulación de la originaria pregunta por el ser. Es lo que Heidegger denomina la confusión entre lo óntico y lo ontológico.

Si bien es cierto que la muerte de Dios abre un horizonte nuevo, no lo es menos que con ella se hace patente la pérdida de sentido y la consiguiente aparición del nihilismo.

Heidegger interpreta el nihilismo como un movimiento histórico, puesto que ha sido dicho acaecer el que ha conducido a los pueblos de la tierra hacia el ámbito de poder de la Edad Moderna. Y en este sentido, es que le considera, pensado en su esencia, como el movimiento fundamental de la historia de occidente. Es precisamente la idea del progreso histórico la que ha venido a sustituir la huida del mundo hacia lo suprasensible. Nietzsche ve en la tradición judeo-cristiana, en su idea de mundo, de historia y en sus valores, nada más que una expropiación y acomodación de lo que han sido

los fundamentos del platonismo en el comienzo de la metafísica occidental. Por tanto, nihilismo viene a significar la caída de los valores supremos que han reinado prácticamente dos milenios. Dichos valores han perdido toda su legitimidad en la medida en que han dejado de garantizar los medios que habrían de llevarnos a la verdadera realización de los fines en ella planteados. El proceso de desvalorización de los valores supremos, ha de suceder en la medida en que va tomando forma la idea de que el mundo ideal, luego adaptado y acomodado por el cristianismo, no puede llegar a realizarse jamás dentro del mundo real. Nietzsche también comprende el nihilismo como lógica interna misma de la historia de occidente, puesto que en la medida en que van cayendo viejos valores se van instaurando unos nuevos, esta es la lógica de la transvaloración de los valores. El nihilismo total en su completa consumación, elimina incluso el lugar de los valores, suprime lo suprasensible en cuanto ámbito, y se decide a disponer los valores de otra forma en la medida en que los transvalora.

La posibilidad misma del superhombre como aquel que se procura a sí mismo sus valores, sólo puede ser comprendido a partir de uno de sus rasgos fundamentales, a saber, la voluntad de poder. Dicha voluntad de poder se desprende a partir de la conciencia del Dios muerto. El lugar del Dios muerto es asumido por el superhombre y su campo de acción es la tierra a la cual éste último le otorga sentido a través de su voluntad de poder. El hombre creador se identifica con la energía creadora de la tierra, con su voluntad de poder. Sólo sobre la base de la muerte de Dios se constituye la libertad creadora del superhombre en tanto voluntad de poder.¹⁸⁹ En Nietzsche, la voluntad de verdad tan propia de la modernidad es cambiada por la voluntad de poder del superhombre sobre su ámbito que es la tierra. “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad

¹⁸⁹ Cfr. Nietzsche 1972: 102 ss.

de ser señor”.¹⁹⁰ Justamente porque la vida es voluntad de poder y superación de sí misma es que todo es precedero y mutable, todo es temporal. Y es aquí en donde radica el ataque a las nociones supratemporales que han fundamentado toda metafísica occidental: no existe un bien o un mal eternos e inmutables en sí mismos. El ser en Nietzsche es voluntad de poder considerada ésta última como mutable y temporal. La voluntad de poder es aquella que expresa el devenir y la plasticidad de las cosas, pero es con la idea del eterno retorno con la cual el tiempo mismo deja de considerarse en tanto absoluto y adquiere su dinámica. Es el superhombre quien configura el sentido del ser a la tierra a través del eterno retorno mismo que es el ser que se plasma por medio de la voluntad de poder. En un pasaje del *Zarathustra*, podemos ver la similitud del carácter temporal del acontecimiento del ser (*Ereignis*) en Heidegger, con la idea del eterno retorno del ser en Nietzsche.

(...) Todo va, todo vuelve: eternamente gira la rueda del ser
todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del
ser.
todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa
del ser se reconstruye a sí misma.
todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente
permanece fiel a sí el anillo del ser.
en cada instante comienza el ser; en torno a todo “aquí” gira la
esfera allá.
El centro está en todas partes.
Curvo es el sendero de la eternidad.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ídem p. 169

¹⁹¹ Nietzsche, 1972: 299 ss.

Tanto en Nietzsche como en Heidegger se pone de manifiesto la crítica a la razón instrumental del sujeto en tanto legitimador de todo discurso. En ambos, la razón totalizante se ha plasmado en las ciencias de la naturaleza y ha tenido su manifestación en los procesos de racionalización que han configurado toda la modernidad.

Die Subjektivität des Subjekts ist als solche Versammlung co-agitatio (cogitatio), die conscientia, das Ge-wissen, conscience. Die co-agitatio aber ist in sich schon velle, wollen. Mit der Subjektivität des Subjekts kommt als deren Wesen der Wille zum Vorschein. Die neuzeitliche Metaphysik denkt als die Metaphysik der Subjektivität das Sein des Seienden im Sinne des Willens. (NWG, GA 5: 243-4)¹⁹²

Es cierto que a partir de la Ilustración comenzó el proceso de destrucción de los mitos, pero con ello se destruyeron también las formas clásicas de legitimación. A esto nos referimos cuando señalamos que Heidegger nos sitúa ante la evidencia del nihilismo. La crítica psicológica, desenmascaradora del sujeto, tan propia de Freud y Nietzsche, se troca en la crítica del lenguaje propia de Wittgenstein (en especial en el *Tractatus*) y del Heidegger de *SuZ*, pero sobretudo a partir de las obras de la década del treinta en adelante. Estas dos formas de crítica, la psicológica y luego la del lenguaje, han abierto el paso al surgimiento de la intersubjetividad como configuradora de sentido, más allá del sujeto y la razón. La gran virtud de la crítica de Nietzsche ha sido desvelar la coerción del discurso metafísico de la modernidad a través de la razón subjetiva. En tanto que la crítica del

¹⁹² “La subjetividad del sujeto es, en cuanto tal reunión, co-agitatio (cogitatio), conscientia, Ge-wissen (reunión de saber), consciente. Pero la co-agitatio ya es en sí un velle, un querer (wollen). Con la subjetividad del sujeto aparece la voluntad en calidad de su esencia. La metafísica moderna piensa el ser de lo ente, en tanto que metafísica de la subjetividad, en el sentido de la voluntad.”(FNDM: 181)

lenguaje ha mostrado la descentralización de la configuración de sentido.¹⁹³

En la medida en que Nietzsche plantea la disolución de la modernidad por la radicalización de los mismos caracteres que le han producido, radicalización producida por el análisis de los valores superiores que constituyen la cultura, ocurre también un diluirse de la verdad en tanto valor, ya que la teoría del conocimiento moderna consiste en una serie de metáforas impuestas en último término por la costumbre social, que van desde la cosa a la imagen mental, de la palabra al concepto y del concepto a la cosa. La verdad acaba diluyéndose por la propia voluntad de verdad del sujeto moderno. El prescindir de Dios marca el comienzo del fin de la modernidad. La idea del fundamento comienza a vaciarse.

Tanto en Heidegger como en Nietzsche existe la idea de superar la metafísica (*Verwindung*), aunque ambos acepten como inevitable el hecho de tener que remitirnos a ella.

El resultado final es que, para Heidegger como para Nietzsche, el pensamiento no tiene ningún otro “objeto” si no es el error incierto de la metafísica. El *An-denken*, el recordar que tanta importancia adquiere en Heidegger, es la forma del pensar en el ser como “sido”. Un recordar que no conduce a ninguna parte. Es un recuerdo del ser del que ya nos despedimos en el pasado. Una vez más, la metafísica pierde toda pretensión de vigencia. La historia de las “aperturas” (*Lichtungen*) no es sólo la historia de los errores; es la historia del ser mismo. La *pietas* designa esta actitud hacia el pasado y hacia lo que en el presente nos es transmitido.¹⁹⁴

La denuncia de la razón en tanto poder de control totalitarios, a través de los trabajos de Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger o Benjamin acaba con cualquier esperanza de fundamentación. Cualquier intento por restaurar una razón global suena a nostalgia metafísica, producto de no

¹⁹³ Cfr. Wellmer, 1985

¹⁹⁴ Nebreda, 1993:98

reflexionar a fondo acerca de la muerte de Dios en Nietzsche o el olvido del ser en Heidegger.¹⁹⁵

La idea nietzscheana según la cual la metafísica se constituye como una forma de la voluntad de poder influyó, de forma general, en el desarrollo del pensamiento en el siglo veinte, y de forma particular en el pensamiento de Heidegger. De hecho, en el § 44 de *SuZ* se realiza una crítica explícita hacia el concepto tradicional de verdad como adecuación. Asunto que en el último Heidegger adquiere cada vez más importancia, en la medida en que señala que la metafísica debe ser superada (*Verwindung*) puesto que ella se materializa hoy en la forma de la imposición científico-técnica (*Ge-stell*). El problema parece sintetizarse en el hecho de que el desenmascaramiento de la violencia metafísica puede traer consigo un nihilismo igualmente violento. Siguiendo a Nietzsche, Heidegger caracteriza a la metafísica como promotora del olvido de la diferencia ontológica y del olvido de aquel mismo olvido. Cuestión que se manifiesta esencialmente en el mantenimiento de la relación de fundamentación, relación que se caracteriza por la explicación de un ente en referencia a un ente supremo (reducción óptica). La fundamentación en la tradición metafísica se caracteriza por el olvido del ser y la apología del principio de razón suficiente en tanto *principium redendae rationis*.¹⁹⁶

Der Mensch ist das rechnende Lebewesen. Dies alles gilt in den verschiedensten Abwandlungen und doch einhellig durch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens hindurch. Dieses Denken hat als neuzeitlich-europäisches die Welt in das heutige Weltalter, das Atomzeitalter, gebracht. (SG, GA 10: 189)¹⁹⁷

¹⁹⁵ Cfr. Idem, 122

¹⁹⁶ SG, GA 10: 173

¹⁹⁷ “El hombre es el ser viviente calculador. Esto se ha mantenido vigente en las más diversas mutaciones: y, a pesar de ellas, su vigencia ha sido unánimemente aceptada a lo largo de la entera historia del pensar occidental. Este pensar, en cuanto pensamiento europeo-moderno, ha llevado al mundo a la actual era mundial, a la era atómica.” (LPF: 171-2)

Para Heidegger, es el olvido del ser a favor del ente lo que caracteriza a la metafísica tradicional. Dicho olvido del ser, lo es siempre a favor de un determinado ente en tanto fundamentador. Es decir, que el ser siempre ha sido comprendido en tanto presencia (*Vorhandenheit*).¹⁹⁸ Para establecer la diferencia ontológica, Heidegger pretende liberar al ser del carácter de la presencia, haciendo patente su temporalidad. Todo esto repercute directamente en el modo de pensar el ser y en el sujeto que debe pensarle: el *Dasein*. Aunque según Vattimo, todo esto ya estaba configurado en Nietzsche, en la medida en que en el anuncio de la muerte de Dios se presagia el final de la estructura estable del ser.¹⁹⁹ Todo lo anterior, lleva a Heidegger a considerar la formulación del ser en tanto evento, como acontecimiento apropiador o *Ereignis*. Esta forma de pensar que pone de manifiesto el carácter temporal del ser, se nos aparece como una esencial desfundamentación, ya no existe un a priori intemporal ni en la ontoteológica formulación platónica del *ontos on*, ni tampoco en las formas del sujeto trascendental kantiano. En Heidegger, el ser habita en el lenguaje,²⁰⁰ con lo cual el “giro lingüístico” se manifiesta como la consecuencia natural del adiós al ser, en tanto presencia estable como fundamento y del adiós a la metafísica.

J. Habermas sintetiza magistralmente, en cuatro puntos, la temporalidad del ser practicada por Heidegger, a partir de los trabajos de Nietzsche:

- 1) Heidegger devuelve a la filosofía su posición de dominio. Tras la depotenciación provocada por la crítica idealista de los jóvenes hegelianos a la filosofía, Heidegger le devuelve el poder perdido. Para Heidegger, cada época está marcada por

¹⁹⁸ Vid. Supra I.1.2.6 y ss.

¹⁹⁹ Cfr. Vattimo, 1983

²⁰⁰ Véase BH en GA 9: 313, 318

una precomprensión colectivamente vinculante de aquello que acaece en el mundo. El ente sólo aparece como tal a la luz del ser.

- 2) En la década del cuarenta, Heidegger concibe los totalitarismos como la consumación de la dominación europeo-occidental del mundo. La esencia totalitaria de la época se manifiesta en las nuevas técnicas con las cuales se domina a la naturaleza, de conducción de la guerra y de cría de razas. En ellas se manifiesta la racionalidad absoluta de acuerdo a fines. A su vez, dicha racionalidad se funda en la compensación moderna del Ser (de Descartes a Nietzsche). El hombre como fundamento que subyace a todo ente. La subjetividad de la autoconciencia es el fundamento de la representación. La totalidad del ente se concibe como mundo subjetivo de objetos representados y la verdad es certeza subjetiva. A partir de esto, Heidegger pone límites a la subjetividad. Ya no distingue como Hegel, entre razón y entendimiento. Más bien, él y no la Ilustración, reduce la razón a entendimiento, y de este modo somete a la razón a una destrucción radical.
- 3) Tanto Nietzsche como Heidegger se mueven en el terreno de la conciencia moderna. La Edad Moderna es el tiempo de la filosofía de la conciencia en Descartes. En tanto que el tiempo novísimo es la radicalización nietzscheana que determina el presente. El presente se le muestra a Heidegger como un momento de decisión en medio de la crisis: se ha de decidir si es la clausura o el salto hacia un nuevo comienzo. Lo que supone que el salto a lo orígenes sólo es posible como un adentrarse en el futuro esencial. El mesianismo de

Nietzsche se torna en Heidegger en la espera apocalíptica de la aparición catastrófica de lo nuevo. Heidegger pretende utilizar la metafísica de Nietzsche de la voluntad de poder como resorte que lo lance a los orígenes presocráticos de la metafísica. La historia de occidente como noche de la lejanía de los dioses. La consumación de la metafísica como retorno del Dios huído. Pero antes debe establecer una correspondencia entre Dionisos y el tema de la metafísica. Para ello Heidegger se vale de la idea de la “diferencia ontológica”. Establece aquí la diferencia fundamental entre Ser y ente. Sólo este ser hipostatizado y distinto del ente puede asumir el papel de Dionisos. Cobra importancia central la *anamnesis* que la historia del Ser representa, dicha historia se revela ahora como destrucción del autolvido que es la metafísica.

- 4) Sin embargo Heidegger, por decirlo de algún modo, no puede acudir al desenmascaramiento, puesto que esto pertenece a la época de la subjetividad. Tiene que hallar una competencia cognoscitiva más allá de la autorreflexión, fuera del pensamiento discursivo propio de la modernidad. Frente al planteamiento monológico de la modernidad, Heidegger recurre al sentido no estratégico del acuerdo intersubjetivamente alcanzado.²⁰¹

²⁰¹ Cfr. Habermas, 1990:163 ss.

Heidegger ignora que ideas similares a las suyas están en las ciencias comprensivas del espíritu, así como en el pragmatismo de Peirce y Mead, la filosofía de Wittgenstein y Moore o la hermenéutica de Gadamer.²⁰²

Si bien es cierto que Heidegger, en un primer momento, tanto con el establecimiento de la diferencia ontológica como con la temporalidad del ser, destruye la filosofía del sujeto y cualquier fundamentación que de él provenga, pronto se da cuenta que el Dasein corre el riesgo de ser asimilado con la actividad de la subjetividad trascendental. Cuestión que puede verse en el hecho de que aquel sólo se funda desde sí mismo.²⁰³ A través del establecimiento de la diferencia ontológica, Heidegger concede primacía al ente en cuanto cognoscible, con lo cual reduce la complejidad de las relaciones con el mundo, a favor de una relación privilegiada con el mundo objetivo, de tal forma que la actividad racional con arreglo a fines es considerada ahora una forma primaria de acción. Si Kant y Husserl habían establecido la separación entre lo empírico y lo trascendental, Heidegger en la ontología fundamental establece la separación entre lo óntico y lo ontológico y lo existencial de lo existencial. Para escapar de cualquier asomo de comparación con la filosofía del sujeto, cuestión que entre otras cosas aparece justamente por la primacía de la aclaración del ser, tarea que sólo puede acometer el Dasein, Heidegger se vale de la inversión platónica nietzscheana. Dicha inversión se manifiesta en tres aspectos: el primero de ellos tiene que ver con la renuncia absoluta de Heidegger a cualquier tipo de fundamentación última, a favor de un acontecer contingente al cual ahora está entregado el Dasein. Esta es la característica fundamental de un pensar que rememora las aperturas del ser (*Andenken*). Un segundo aspecto, y quizás el que mas nos interesa, tiene que ver con el hecho de que la configuración de sentido se afinca en cada

²⁰² Íbidem

²⁰³ Cfr.. VWG en GA 9: 134-5

apertura histórica del Ser. Ya no existe un sentido transtempóreo y universal. Y el tercer aspecto, tiene que ver con el hecho de que Heidegger niega cualquier tipo de fundamentalismo que provenga de la metafísica o de la filosofía trascendental ya sea de Kant o Husserl, puesto que estos se sustraen al fundamento del tiempo. Heidegger temporaliza el objetivo de la filosofía primera.

Como consecuencia natural del rechazo al fundamentalismo subjetivo, Heidegger se embarca en la tarea de destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, ya que esto le permitiría regresar a las experiencias ontológicas de la Antigüedad. Pero al realizar este giro (*Kehre*), inevitablemente la historia de la metafísica cobra toda relevancia, asunto que conduce a Heidegger a interpretar la historia misma de la metafísica como completa y cerrada en sí misma, con Platón como primer exponente y Nietzsche como el último y él como el primer pensador postmetafísico. Heidegger devalúa tanto la proposición como el pensamiento discursivo como lugares en donde se pueda encontrar la verdad, este lugar lo reserva para el acontecimiento apropiador (*Ereignis*), una verdad temporal que se da una vez cada tiempo y que nada tiene que ver con la pretensión de validez. Las verdades son particulares, acotadas en el tiempo y se articulan en el lenguaje como su morada.

La consideración de Dios como valor supremo es el golpe final de una metafísica basada en la voluntad de poder que se ha decidido a pensar según valores. Y esto, para Heidegger, comienza con el hecho de impedir que el ser mismo sea pensado. La misma esencia del nihilismo comienza a partir de la falta de luz sobre el ser, de la verdad del ser. Por tanto, para Heidegger, la metafísica en su esencia es nihilismo y el arribo del pensar

sólo se manifestará cuando hallamos experimentado la razón como la más dura adversaria de este mismo pensar.

III.1.4.2 El sujeto a la deriva.

La voluntad de certeza propia de la Edad Moderna ha despojado al Dios de la tradición judeo-cristiana como legitimador de todo discurso. La razón del sujeto se ha vuelto contra el mismo Dios que le fundamentaba. El giro de tuerca se sintetiza en Nietzsche desde la voluntad de certeza a la voluntad de poder, lo que quiere decir, que el fundamento de sentido, conforme al espíritu de la modernidad, continua asentándose en el sujeto, aunque ya no exista ninguna referencia de carácter trascendente. Sin embargo, el giro lingüístico del siglo veinte, protagonizado tanto por la tradición hermenéutica, como por la analítica, plasmado en los respectivos trabajos de Heidegger y Wittgenstein acaba con cualquier intento de trascendentalización del sujeto en tanto legitimador del discurso. Si Nietzsche derribó a Dios y Wittgenstein y Heidegger hacen lo propio con el sujeto trascendental, ¿dónde radica ahora la legitimación del discurso?. Si Wittgenstein destrascendentaliza las estructuras del sujeto a través del análisis lógico de las expresiones del pensamiento en el lenguaje, Heidegger hace lo propio cuando transforma el sujeto kantiano en Dasein, descartando de paso, la relación sujeto-objeto como fundamental forma de conocer. “(...) La aportación pionera de *Ser y tiempo* consiste en que Heidegger dio un paso argumentativo decisivo en la superación del planteamiento que representa la filosofía de la conciencia”.²⁰⁴ “En el lugar de las categorías del entendimiento, que según Kant constituyen los objetos de la experiencia posible, aparece en Wittgenstein la forma lógica de las proposiciones elementales (...) El análisis lógico del lenguaje debe

²⁰⁴ Habermas, 1996:81

su alcance filosófico a que reemplaza al paradigma de la conciencia y revoluciona sus fundamentos mentalistas.²⁰⁵

La muerte de Dios trae consigo la eliminación del espacio de lo suprasensible, que desde Platón en adelante se había constituido como fundamentador de toda práctica. Pero además, implica la ruptura con aquel sujeto que hacía posible la creencia en ese Dios. Al morir Dios se desvanece también aquello que hace posible la figura de un sujeto continuo e íntegro, puesto que se hace insostenible la figura de un sujeto hecho a imagen y semejanza que sea capaz de rendir cuentas a un Dios que exige esta correspondencia en tanto modo privilegiado de relación. La pérdida del Dios cristiano, como garante del sentido en la tradición occidental, trae consigo la pérdida del individuo en tanto unidad del sujeto. Tal como el mismo Nietzsche señala, el hombre pierde fe en su propio valor cuando no queda ninguna totalidad infinitamente valiosa que opere a través suyo.²⁰⁶ El racionalismo moderno, a través del sujeto cognoscente kantiano o el sujeto histórico hegeliano intenta salvar el principio de unidad del sujeto, sin embargo, éste mismo, ya sea en la forma de crisis de paradigmas o con el ataque de la escuela hermenéutica o analítica pierde todo sustento, con lo cual el nihilismo aparece en todo su esplendor. El nihilismo se nos muestra como el desenlace de un largo relato que incluye en sí mismo la pretensión socrática por buscar el fundamento de nuestras creencias y acciones, el platonismo y la justificación de nuestras prácticas que subyace en la división entre los dos mundos, la tradición judeo-cristiana como adaptación de ésta última y la prolongación moderna que centra en el sujeto la legitimación. Sin embargo, la razón moderna se somete a sí misma a su propio tribunal. La

²⁰⁵ Habermas, 2002:79

²⁰⁶ Cfr. Nietzsche, 1998: 35 ss

voluntad de verdad que se manifiesta en la certeza de la representación se vuelca contra ella misma, lo que no hace otra cosa mas que dejarnos sin la pretendida argumentación racional que buscábamos para nuestras prácticas veinticinco siglos atrás.

Cuando se abandona la certeza de la unidad interna del sujeto, se abandonan también los fundamentos que sostienen la modernidad. Se produce la caída del Logos de occidente, entendiéndose por esto, en un sentido amplio, la pérdida de aquel discurso que se presume verdadero, universalmente válido, que es portavoz de la esencia incuestionable de las cosas y que se valida por medio de la consistencia lógica, su fuerza prescriptiva o su rango científico.²⁰⁷ El salto al vacío nihilista se produce ahora que los dioses de la razón han revelado su vulnerabilidad.²⁰⁸ A partir de aquí, queda bajo sospecha cualquier discurso totalizador que pretenda aprehender el mundo. Cualquier referencia a la Gran Razón como proveedora de las reglas del conocimiento o justificación de nuestras prácticas se cubre con un manto de sospecha nihilista.

La secularización que se manifestó en el proyecto ilustrado del siglo dieciocho, no eliminó del todo los resabios trascendentes de la teología del medioevo, sino que lo incorporó a la facultad interna del sujeto llamada Razón. Los filósofos ridiculizaban la idea de la creación del mundo, pero aún mantuvieron la idea de que éste había sido creado, cual máquina perfecta, por el ser supremo. La metafísica moderna se estableció sobre este logos que permitía poner en relación al sujeto, Mundo y Dios. Sin embargo, el desenmascaramiento de la metafísica occidental como forma de dominación, puesta de manifiesto en los trabajos de Nietzsche, y las críticas a la filosofía como conciencia trascendental en los trabajos de

²⁰⁷ Cfr. Hopenhayn, 1997:12

²⁰⁸ Cfr. *Íbidem*

Heidegger y Wittgenstein, acaban con la recurrencia al sujeto como fundamento último racional de nuestras prácticas.

III.1.4.3 Nihilismo y crisis de sentido.

Desde el momento en que el proceso nihilista destruye los valores que han reinado por más de dos milenios, socava directamente la forma en que hasta entonces las comunidades de occidente habían construido el imaginario de lo que llamamos realidad. Dicha realidad pierde aquel aspecto de orden racional y trascendente del cual hasta ahora habían gozado. Se produce la desaparición de un único significado total y omniabarcante, se establece desde ahora la fragmentación del mismo. El nihilismo afecta directamente a las realizaciones del ser humano, sean éstas de tipo artístico, científico o filosófico. El nihilismo involucra fundamentalmente las ideas o creencias, es decir, todos aquellos móviles que se constituyen como causas de nuestras acciones. El mismo Jaspers concibe el fenómeno del nihilismo como una “caída en la incredulidad”²⁰⁹, con lo cual le vincula directamente con el asunto de la creencia. De esta forma, toda acción que dependa de una idea o una creencia se ve afectada por ella. A partir de los trabajos de Nietzsche, vemos de forma clara la relación que existe entre las ideas y la o las valoraciones que se hagan de la realidad. Las ideas acerca de la realidad están fundamentalmente constituídas por los juicios de valor que hacemos acerca de ésta. Dichos juicios de valor, generalmente forman parte del acervo común de una determinada comunidad, constituyendo de esta forma aquello que conocemos como cosmovisión, la que de forma general, podríamos definir como aquella suma de valoraciones, ideas y creencias y, por tanto, de pensamientos que en múltiples relaciones de poder y preponderancia

²⁰⁹ Cfr. Jaspers, 1951: 278

caracterizan a una época determinada. Entonces, cuando el nihilismo afecta a las ideas y por tanto a las valoraciones que hacemos acerca de la realidad, lo que se ve afectado es el sentido, produciendo de este modo una crisis del mismo. El nihilismo disuelve todo tipo de fundamentos sobre los cuales necesariamente debe asentarse una comunidad para transformarse en tal. Si los pilares de la cultura occidental son socavados, se produce el desmoronamiento del sentido.

El nihilismo “está en la puerta” de la civilización moderna, no simplemente porque ya no es posible creer en determinados sentidos y valores, sino porque las fuentes más importantes de significado y los valores supremos se han vuelto contra sí mismos, revelando su vaciedad de sentido y su falta de valor. [...] Todo lo que sea objetivo *por la misma razón* deja de ser un valor.²¹⁰

De esta forma, el nihilismo se nos muestra fundamentalmente como el surgimiento del vacío que queda una vez que hemos perdido el suelo sobre el cual se asentaban nuestras creencias. Aunque, especificando aún más, lo que realmente se pierde es la fundamentación de un sentido único que oriente los significados. El sentido único se desvanece en la indiferencia de la fragmentación o multiplicidad de sentido.

El llamado *desencantamiento* del mundo se manifiesta en su doble vertiente de pérdida de fundamento y proliferación de una multiplicidad de sentidos. El proceso de racionalización llevado a cabo en la ciencia y que se manifiesta con la tecnología se nos aparece como motivo

²¹⁰ Poole, 1993: 110-11

fundamental del descrédito de Dios en tanto causa de todo lo real. Resultado de esto, como ya se ha señalado, es el abandono de un sentido único y el emerger de una pluralidad de sentidos con sus correspondientes valores. A partir de aquí, se hace virtualmente imposible el establecimiento de un sistema de valores único. Lo que cabe esperar son unas bases mínimas de convivencia que de alguna manera nos ayude a aplacar el eterno conflicto entre las distintas cosmovisiones.

Tanto la crítica nietzscheana como la toma de conciencia de la esencial historicidad de la realidad y en concreto de los valores han contribuido decisivamente a acelerar el proceso de crisis de sentido.²¹¹ El nihilismo se manifiesta en su plenitud cuando la pérdida de fundamento es elevada al nivel de conciencia histórica. La Modernidad misma se nos aparece como el proceso de decadencia y crisis del fundamento en la civilización europea-occidental. El nuevo orden basado en la libertad y el intenso proceso de racionalización no hizo más que acelerar e inducir al debilitamiento y el colapso de un orden único de sentido. Se podría discutir en torno a los alcances de la modernidad y sus consecuencias. Sin embargo, frente a hechos como la decadencia, el surgimiento del nihilismo y la crisis de sentido pareciera haber un consenso generalizado.

Con respecto a lo anterior, Berger y Luckmann nos muestran una visión original que vale la pena mostrar. Aseguran que si bien es cierto que existe un amplio consenso en considerar el repliegue de la religión como causa fundamental de la pérdida del orden global de sentido, ésta no sería la única.²¹² En efecto, si consideramos el fenómeno de la religión en su acepción tradicional, es decir, como la creencia en Dios, en la salvación y

²¹¹ Cfr. Volpi, 1997: 53

²¹² Cfr. Berger y Luckmann, 1997: 70 ss.

en el más allá, esto significaría que el origen de la crisis de sentido moderna se encuentra en la decadencia del cristianismo. Dicha interpretación, que ha sido ampliamente aceptada por el mundo académico y establecida como el proceso de secularización, a través del cual se entiende que la modernidad conduce inevitablemente a la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad, además de la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia individual, desembocaría en la aparición de la denominada “persona moderna”, caracterizada fundamentalmente por el hecho de poder conducir su vida prescindiendo de la religión. En respaldo a la tesis anterior, habría que señalar que al menos desde el siglo dieciocho en adelante, la influencia social de las instituciones eclesiásticas ha ido declinando paulatinamente, al menos en la Europa occidental.²¹³ Sin embargo, lo que resultaría cuestionable sería el hecho de afirmar que este tipo secular de existencia constituye una absoluta novedad, ya que probablemente siempre han existido personas que han decidido vivir sin recurrir a ningún tipo de religión. A lo anterior, habría que agregar que la tesis de la secularización parece perder sustento tan pronto nos alejamos de la Europa Occidental y observamos el panorama de la religión en América Latina o en los Estados Unidos. En los dos casos sugeridos, la religión exhibe una fuerte presencia y no parecieran ir por el rumbo de la secularización, lo cual podría indicar que el modelo europeo de la modernidad secularizada no es aplicable a otras zonas. De este modo, Berger y Luckmann infieren que el proceso de generación de crisis de sentido en la sociedad tal vez no sea el secularismo supuestamente moderno, sino el pluralismo moderno.²¹⁴ La modernidad trae consigo un aumento de la pluralización, cuyas causas pueden encontrarse en el

²¹³ Idem, p. 72

²¹⁴ Berger y Luckmann, 1997: 74

crecimiento demográfico de la población, la migración y la consiguiente urbanización. La economía de mercado transnacional y la industrialización son factores que contribuyen a agrupar a personas de los tipos más disímiles y los obligan a convivir. Junto a esto, debe sumarse el rol de los medios de comunicación de masas, los cuales de forma constante hacen alusión a una pluralidad de formas de vida, a través del tradicional medio impreso o con los medios electrónicos de última generación.

Si las interacciones que la pluralización permite establecer no están limitadas por “barreras” de ningún tipo, este pluralismo cobra plena efectividad, trayendo aparejada una de sus consecuencias: las crisis “estructurales” de sentido.²¹⁵

Los modernos procesos de pluralización a los que aluden Berger y Luckmann, se distinguen de los anteriores no sólo por su enorme alcance sino también por la rapidez en que se están llevando a cabo. El pluralismo moderno conduce a la desacralización de los antiguos sistemas de valores. La novedad de esta nueva interpretación, es que pone de manifiesto algo que los clásicos sistemas de interpretación parecen dejar de lado: la tenacidad que poseen los individuos y las distintas comunidades de vida y de sentido para mantener sus propios valores e interpretaciones.

III.1.4.4 Dimensión práctica del nihilismo.

Pero, retornemos ahora sobre la huella del nihilismo. Si Nietzsche declara la muerte de Dios en favor del sujeto y Wittgenstein y Heidegger hacen lo propio con éste último, ¿dónde se encuentra ahora el fundamento de nuestras vidas y sus prácticas?, ¿es posible continuar con el viejo anhelo socrático de pretender encontrar un fundamento racional para

²¹⁵ *ibidem*.

nuestras vidas?, o de forma más acotada, ¿es posible encontrar un criterio que legitime nuestras prácticas éticas o epistémicas?.

El problema continua siendo el mismo: encontrar el o los fundamentos de tipo universal que nos hagan ver claramente la nitidez de la validez de ésta o aquella forma de vida. A estas alturas, es claro que aquellos estándares de validez deben estar libres de cualquier contaminación ideológica y deben ser capaces de transversalizar las distintas formas de vida. En principio, pareciera ser bastante coherente intentar la búsqueda de la fundamentación para las prácticas éticas y epistémicas de las distintas formas de vida, ya que esto sería una vía de posible comparación entre formas de vida tan disímiles como pudiera serlo aquella que se ordena a partir del orden estético o bien científico, o incluso aquella que se rige por estrictos patrones de índole religioso. Desde los orígenes del pensamiento occidental en Grecia, hasta el fin de la modernidad - tomando para ello como fecha referente el último tercio del siglo XX-, se ha considerado la capacidad racional de los seres humanos como preeminente por sobre las demás a la hora de atribuir valor a una acción determinada. Sin embargo, a estas alturas habría que admitir que un número no menor de filósofos se decantaría por el hecho de considerar que nuestra capacidad de pensar y actuar de forma racional, no es al menos la única que nos pudiera mostrar el porque atribuimos valor a unas prácticas por sobre otras. No obstante lo anterior, pareciera que si fuéramos capaces de dar con un canon de prácticas éticas y epistémicas, éste podría ser válido para comparar las distintas formas de vida. Podría entonces vivirse una vida libre de cualquier objeción racional. Por tanto, lo que realmente buscamos es un criterio de valor que nos muestre realmente cual es la racionalidad que hay detrás de nuestras prácticas éticas o epistémicas. Pareciera no bastarnos con el hecho de tener una

creencia realmente justificada de que nuestras acciones encierran una racionalidad implícita, sino que también queremos saber qué es aquello que las hace realmente racionales. En definitiva, deseamos saber si existe en nuestras acciones una marca universal de referencia racional y si ella realmente existe, también queremos saber de qué tipo es. Señalamos las prácticas éticas y epistémicas debido a que en ellas se percibe claramente el hecho de que deban hacer referencia a normas emanadas de una supuesta racionalidad, puesto que a partir de allí somos capaces de legitimarlas, otorgarles autoridad y eventualmente seguirlas. Exigir la racionalidad en cualquier práctica que pretenda legitimarse, ya sea de orden ético o epistémico parece imperativo desde el momento en que nos damos cuenta que ellas pueden gobernar nuestras conductas. Por tanto, pareciera ser bastante coherente el hecho de que a partir del reclamo de autoridad de determinadas prácticas, nosotros también seamos capaces de exigir que aquellas prácticas muestren en donde reside su autoridad para ser obedecidas. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, una determinada forma de vida es valorada en la medida en que se encuentra libre de cualquier objeción racional, para ello, debiera constituirse de prácticas éticas y epistémicas que fueran aceptadas por cualquier ser humano racional que fuera capaz de experimentarlas. De esta forma, cualquier criterio que se precie de racional debiera también ser universal. Es claro entonces, que si pretendemos comparar unas formas de vida con otras o bien unas actitudes con otras, con el fin de establecer una escala valórica que nos diga cual es mejor, se nos hace indispensable estar en posesión de un criterio único, racional y universal. Sin embargo, esto pareciera llevarnos de vuelta al espíritu del proyecto de la modernidad, en la medida en que tal criterio pareciera ser trascendente, además de encontrarnos frente al problema de cómo se llega a tal criterio. Pero, aún cuando en una situación inmejorable llegáramos a estar en posesión de tal

criterio, estaríamos ante las opciones de ver que, o bien nuestra vida es incuestionable desde un punto de vista filosófico, o bien que es susceptible de que se le haga más de una objeción, en términos de que más de alguna práctica no puede ser justificada por el criterio de autoridad disponible en ese momento. Aunque, parece claro que si dispusiéramos de dicho criterio que nos permitiera comparar las distintas formas de vida, todas ellas serían susceptibles de objeciones en términos filosóficos. Y, en tal caso, las prácticas de orden ético y epistémico no tendrían la autoridad que reclaman, en tanto guías de las distintas formas de vida, y es aquí en donde se manifiesta en sentido práctico el nihilismo, ya que si el o los criterios para legitimar una forma de vida se ven cuestionados, nos encontramos ante un callejón sin salida para determinar cuestiones como la justicia o injusticia de una determinada acción. Si a la hora de intentar establecer un criterio confiable en el cual podamos legitimar nuestras acciones, nos encontramos con que éste en sí mismo puede ser oscuro y poco fiable, nos encontramos ante la situación de que ninguna forma de vida puede ser legitimada en sus bases por un criterio de valor de orden filosófico.

Llegados a este punto, tendríamos que admitir que nos encontramos cuando menos confusos a la hora de reconocer el valor que posee una determinada forma de vida que pudiera ser vivida por cualquiera. Inclusive si una determinada forma de vida respondiera a cabalidad ante el supuesto criterio de legitimación, aún quedaría por responder si tal vida realmente puede ser vivida por nosotros, y lo que es aún peor es el hecho de que pareciera ser que nuestras mejores prácticas de tipo ético o epistémico tampoco pueden dar cuenta de sí, si son sometidas a un riguroso análisis racional, esto quiere decir que nuestras prácticas habituales se encuentran en entredicho. Por lo tanto, el problema es doble,

puesto que no poseemos criterios para aprobar una determinada forma de vida sobre otra, y además parecemos vernos privados para formular criterios de autoridad que nos proporcionen una determinada forma de aprobación en el futuro. Aquí parece esfumarse el sueño socrático de pretender encontrar el fundamento de nuestras acciones y alimenta, por el contrario, la desconfianza en nuestra propia capacidad de autocrítica. Atraídos por el intento de llevar la supuesta capacidad racional al límite hemos caído en la paradoja de no poder fundamentar nuestras prácticas más elementales con lo cual nuevamente nos topamos con la roca nihilista.

Sin embargo, esta situación tampoco puede llevarnos a la inmovilidad, puesto que quedaríamos expuestos a los que están a favor de tiránicas decisiones por sobre los argumentos de la reflexión racional.

Antes de continuar, parece necesario hacer mención al asunto del escepticismo. En efecto, se puede observar con nitidez la relación que existe entre el desarrollo de la filosofía moderna, en tanto pensamiento representacional que es capaz de dar razones de nuestras prácticas habituales, y también de las condiciones de sus propios modos de representar y las razones concretas que existen para argumentar (o dudar) de la racionalidad que pueda existir en aquellas directrices. Precisamente este es el fundamento del escepticismo, a saber, la misma sospecha de que nuestras prácticas éticas o epistémicas no son realmente lo que ellas reclaman ser, o al menos no nos proporcionan las garantías de la forma en que prometen hacerlo. Un juicio epistémico, por ejemplo, se hace importante en la medida en que en él se enuncia la verdad o falsedad acerca de algún asunto, o si ese asunto siquiera merece ser fijado como un problema, o bien si ha de ser dejado de lado. Por otra parte, lo mismo

sucede con los juicios de tipo ético, ya que a partir de ellos se produce la consideración valórica acerca de si una acción es buena o mala, o incluso, puede producirse la consideración de un determinado asunto en orden a su obligatoriedad o falsedad. La realización de un determinado juicio, ya sea ético o epistémico, también trae consigo una determinada cadena de acciones. Es por ello, que un juicio en cualquiera de las dos formas que hemos señalado se transforma también, inevitablemente, en una parte de la práctica social como un todo, y esto es precisamente lo que interesa al escéptico, a saber, los fundamentos de las prácticas sociales en su conjunto. El escepticismo filosófico no sólo centra su atención en la validez o falta de legitimidad de un juicio determinado, sino que más bien, sospecha de aquellas prácticas que se han instaurado en la totalidad de la acción social y que realmente carecen de la validez que dicen tener. Por tanto, lo importante aquí es ver como la filosofía en tanto mantiene su pretensión de argumentar racionalmente y el escéptico en tanto sospecha de la supuesta racionalidad que se encuentra tras los canones para las prácticas de un determinado grupo, intentan someter a examen cualquier acción de este tipo. Aunque la cuestión de fondo, pareciera ser, la de poseer realmente la capacidad de someter nuestras vidas, o al menos las acciones de ella, a la mencionada representación filosófica.

En la medida en que representamos una práctica determinada para someterla a examen, lo que realmente buscamos es representar dicha práctica en tanto regida por una determinada regla. Una práctica social sólo se entiende en la medida en que hace referencia a un conjunto de patrones deseados de acción y respuesta frente a las diversas situaciones en las cuales se ve involucrado el ser humano. La naturaleza de las prácticas morales tiene que ver precisamente con la costumbre, la costumbre de que frente a determinadas acciones se sigan otras que, por

así decirlo, están pauteadas por las convenciones de un grupo social determinado.

Las prácticas éticas o epistémicas no son azarosas, más bien, responden a patrones fácilmente reconocibles por un grupo determinado, en donde cada individuo que lo compone reconoce fácilmente la conexión entre unas acciones y otras. Sin embargo, esto pareciera pecar de vaguedad en la medida en que no enunciemos un conjunto claro de patrones bajo los cuales la conducta pueda guiarse. Es más, si realmente quisiéramos someter las acciones cotidianas a un análisis filosófico, es seguro que exigiríamos las reglas o bien el conjunto de reglas precisos que se encuentran a la base de cada acción. De esta forma, podríamos establecer de manera clara y concisa las distintas reglas que llevan a un ser humano a actuar de una forma determinada. Este reconocimiento de la autoridad de una o un conjunto de reglas, requiere de al menos una cuota de autoconciencia por parte de quienes siguen dichas reglas, para reconocer cuando menos por qué y en qué sentido se está actuando. Una regla de una determinada práctica social, puede ser autoconcientemente seguida por los miembros de una comunidad, en tanto ésta es comprendida como una guía para la correcta conducta. Una regla debe ser comprendida como un principio que regula la conducta autoconciente más que como una simple regularidad en las acciones.

Cuando señalamos que las prácticas sociales se encuentran gobernadas por reglas, lo que hacemos es mostrar que existe una estructura de reglas que llegan a graficarse en la realidad, a través de las distintas acciones de los miembros de un grupo determinado. Por tanto, señalamos que existiría la posibilidad de que las prácticas sociales en sí mismas pudieran ser descritas como un conjunto de reglas que son seguidas como guías de

acción por aquellos que participan al interior de un determinado grupo. Esto vendría a significar, desde un estricto punto de vista filosófico, que representar una práctica, es mostrar la estructura de reglas que hay tras ella para ser seguidas en la acción.

Representar de este modo las prácticas sociales tiene que ver con el hecho de considerar que ellas mismas se asientan sobre la base de la conexión de dichas prácticas con el supuesto de una racionalidad implícita. Esta aseveración, a su vez, está hecha considerando que cualquier representación racional de la acción humana debe necesariamente estar relacionada con un conjunto de reglas que la gobiernan. Si consideramos al ser humano como libre y racional en su proceder, entonces es sólo la conexión entre las prácticas sociales y su supuesta racionalidad lo que otorga consistencia a este análisis de las prácticas sociales. El seguimiento de una regla, basada en la racionalidad, para una acción, pareciera constituirse en la mejor respuesta para explicar la acción de seres libres y autoconcientes. Pareciera ser que el hecho de explicar nuestras acciones a partir de reglas basadas en la racionalidad nos otorga mayor consistencia en la explicación que aquella acción que se explica por el mero repetimiento de un hábito. La consideración del ser humano en tanto distintivamente racional proviene desde los orígenes del pensamiento griego, de hecho, la misma actividad filosófica se entiende como una actividad evidentemente racional, por tanto, los seres humanos buscamos de forma continua razones, y en este caso lo que buscamos también son razones y no las meras causas que expliquen nuestro actuar.

Sin embargo, a lo anterior se le podría objetar que a la hora de actuar, rara vez somos conscientes de la regla que estamos siguiendo -(si es que así fuera)-, cuando decidimos actuar de una u otra forma. Sin embargo, lo

que exige la aseveración de un determinado estandar filosófico es que efectivamente existan unas determinadas reglas que uno está dispuesto a seguir en la medida en que su acción es racional. Y si se pretendiera ir más lejos, se podría decir que en la medida en que se actúa de forma racional se es capaz de conformar un determinado accionar a una regla que forme parte del contexto en el cual se está participando. Por supuesto, siempre puede ocurrir la dificultad de ver con claridad la regla ideal de acción, a diferencia de aquella regla que se expresa realmente en la realidad. Simplemente pareciera ser labor de la filosofía, el hecho de proveernos con las herramientas para un análisis crítico que sea capaz de revelarnos, tanto las reglas ideales que constituyen nuestras prácticas éticas y epistémicas, como las reglas reales que configuran nuestro accionar más probable en situaciones complejas desde el punto de vista ético o epistémico. Entonces pareciera que en este caso encargamos a la labor filosófica la apropiada representación de nuestras prácticas reales e ideales.

La concepción de la filosofía como pensamiento representacional, al menos desde Descartes, ha procedido a través de la representación de la racionalidad y de la acción humana de una forma particular. Las prácticas sociales han sido esencialmente retratadas en tanto gobernadas por reglas, como si se tratase de principios aceptados y seguidos por los participantes de una determinada comunidad que, con cierto grado de conciencia en esas mismas reglas, han aceptado seguirlas. En la base de esta consideración de la conducta regida por reglas, que a su vez son sustentadas por la racionalidad, se encuentra la hipótesis de que el hecho mismo de ser racional tiene que ver con la idea de que debemos tener razones para todas las acciones que uno emprende y que finalmente son estas razones en la forma de reglas las que gobiernan nuestra conducta.

De acuerdo con esto, ser racional quiere decir actuar en base a alguna regla o un conjunto de ellas más allá de la mera repetición de hábitos. Aplicado a esto, la labor filosófica, considerada como pensamiento representacional que da razones, debiera ser capaz, cuando menos en un grado relativamente alto, de representar las razones que se expresan como reglas y que gobiernan la conducta de un individuo. Y dicha labor filosófica, en este caso, será tanto más completa en la medida en que represente la totalidad del conjunto de reglas que gobiernan nuestra conducta.

En este sentido, desde el punto de vista moderno, el pensamiento representacional se nos muestra como un modo particular de describir la acción humana típicamente racional. Esto se nos muestra así, dada la importancia que adquiere el hecho de la capacidad y necesidad de la conciencia y la autorreflexión en nuestros actos. Con esto se pretende aislar nuestra capacidad racional de cualquier asunto que pudiera influirle, como la naturaleza o la historia, estableciendo de esta forma la imagen moderna de un ser racional que puede estar más allá de cualquier consideración contingente y que puede elegir para sí mismo la estructura adecuada que desea habitar. A partir de la autoconciencia, el modelo de la Ilustración hace descansar sobre el individuo la responsabilidad total de sus acciones y del sentido último de su vida. A partir de aquí, son las elecciones del individuo las que determinan el sentido y la dirección de un determinado modo de vida.

Sin embargo, y pese a todo lo anterior, las objeciones escépticas en orden a delatar la imposibilidad de la completa representación de las reglas que rigen nuestras acciones, muestran en parte, que nuestras vidas no son lo que parecen ser. La idea expuesta anteriormente acerca del

colapso total en la autoridad de nuestras prácticas éticas y epistémicas, nos muestra al nihilismo como una consecuencia de la reflexión filosófica en sí misma, que incluso llegaría al punto de tener más poder que ésta. Esto podría tener consecuencias nefastas a la hora de preguntarnos quiénes somos y en base a qué actuamos. Sería inevitable que se produjera el choque entre nuestros anhelos y esperanzas, por un lado, y la vida que realmente estamos viviendo por otro. Incluso, la adopción de una determinada forma de vida carecería de sentido, si a la larga todo acaba en el nihilismo.

Es claro que para Heidegger, en la medida en que entiende que la filosofía es metafísica y ésta a su vez es esencialmente pensamiento representacional que da razones, la caída en el nihilismo, más allá de ser inevitable, pareciera ser la consecuencia natural de este modo de concebir la labor filosófica. La lectura heideggeriana de Nietzsche es válida para mostrar la fuerza del nihilismo, pero también para evidenciar que una de las hipótesis fundamentales de la filosofía moderna, que señala que nuestras acciones se guían por móviles racionales y que sería posible representarnos la totalidad de los cánones en base a los cuales actuamos, no posee una base tan sólida como parecía. Es precisamente la idea de la posibilidad de la representación de nuestras vidas y del conjunto de nuestras prácticas morales lo que da pie al surgimiento del nihilismo. En este caso, la clave racional de la modernidad se expresa en la idea de la autoconciencia y posterior consentimiento de aquellas reglas (supuestamente racionales) que seguimos en la acción.²¹⁶

²¹⁶ Cfr. N II: 98-99 (Edit. Neske, 1961)

La crítica que está en juego está dirigida contra la idea moderna, de que el mundo y la totalidad de la vida humana son susceptibles de ser racionalizados hasta sus límites, y ésta última en particular como un sistema de reglas para ser seguidos por entes autónomos y autoconcientes. Esta es la idea que se mantiene desde Descartes en adelante, pasando por el tamiz de la crítica trascendental kantiana. Por tanto, si nos situamos en la idea de la filosofía como pensamiento representacional que da razones, es legítimo preguntarse si realmente nuestras vidas pueden ser representadas como un sistema de reglas que se nos presenta para ser seguido.

¿Pueden nuestras vidas ser representadas de acuerdo con el establecimiento de determinados canones, especialmente para nuestras prácticas éticas y epistémicas?. Este parece ser uno de los asuntos que soterradamente yace bajo los pilares de la filosofía moderna, y que algunos filósofos del siglo XX han intentado responder desde el lenguaje, a partir de la consideración de éste como la característica humana esencial. De este modo, si se considera al lenguaje en tanto representación, entonces el nihilismo cobra fuerza, por el contrario, si su representación no es posible, éste pierde terreno e incluso sus argumentos caerían en lo irracional. A partir de aquí, consideramos el asunto del nihilismo estrechamente relacionado con la posibilidad de la representación de la totalidad del lenguaje como una estructura de reglas para ser seguida por sus hablantes. La interpretación de una posible respuesta a lo anterior tanto en Wittgenstein como en Heidegger es lo que veremos a continuación.

Capítulo IV. Dos respuestas frente al nihilismo

La evidencia del nihilismo se nos ha mostrado en la medida en que la moderna razón fundamentadora, expresada a través de la supuesta racionalidad de las reglas que rigen nuestro actuar, ha sido colocada en radical tela de juicio, a través de las obras tempranas de Wittgenstein y Heidegger.

Si en sus primeros escritos parecen coincidir en la crítica a la metafísica, sus obras de madurez parecen conducirlos por caminos distintos. Ambos concuerdan en la importancia del lenguaje, sin embargo, mientras el segundo Wittgenstein se decanta por la gramática profunda de las circunstancias de los juegos de lenguaje, Heidegger ve en el evento apropiador (Ereignis), plasmado en el lenguaje, como su morada, e intersubjetivamente transmitido, el nuevo fundamento.

El objetivo de este capítulo es mostrar que, tanto de la lectura del Wittgenstein de las *Untersuchungen*, como de las obras del Heidegger posteriores a 1930, puede inferirse una nueva base de legitimación, desde donde emerge el sentido y la justificación para nuestras prácticas, alejando de este modo, cualquier atisbo de nihilismo.

IV.1 Wittgenstein

IV.1.1 El *Tractatus* frente a las *Untersuchungen*.

Aparentemente el trabajo de Wittgenstein en torno al lenguaje parece ser más claro que el de Heidegger. En efecto, la clásica distinción que suele hacerse en su camino de pensamiento es entre el primer Wittgenstein o Wittgenstein del *Tractatus* (1922) y un segundo período caracterizado por el Wittgenstein de las *Untersuchungen*, cuya redacción se llevó a cabo fundamentalmente en la década de 1940, y entre ambos se halla la época intermedia condensada en *The Blue and Brown books*. En ambos períodos, la característica fundamental es la preocupación por el lenguaje. En la redacción del *Tractatus* ya se advierte el protagonismo de la lógica, que vendría a ser la estructura sobre la cual se levanta toda nuestra descripción sobre el mundo. La filosofía es considerada como una actividad, cuya principal misión es la aclaración de las confusiones del lenguaje para dar espacio a la ciencia.

La tesis fundamental del *Tractatus*, puede describirse como la demostración de la estrecha vinculación que existe entre lenguaje y mundo o mejor dicho aquello que tienen en común mundo, pensamiento y lenguaje, a saber, la forma lógica en virtud de la cual este último puede ser figurado para ser descrito. En el *Tractatus*, el mundo se nos presenta como la totalidad de hechos, es decir, como la totalidad de los estados de cosas, un estado de cosas se nos aparece como la relación entre uno o más objetos. Para Wittgenstein, estos estados de cosas deben poseer necesariamente una estructura lógica que sea común al lenguaje para que éste sea capaz de describirlo.²¹⁷

²¹⁷ Vid. Supra. I.1.1.6.3

El lenguaje descriptivo vendría a funcionar de una forma similar a un puzzle, puesto que en la medida en que se van colocando las piezas, que vendrían a representar los objetos, es que se va produciendo la figuración de los hechos. A partir de esta concepción, es que puede entenderse lo medular de la teoría de la figuración, a saber, la idea de que una proposición sólo posee sentido en la medida en que es capaz de figurar hechos que son lógicamente posibles. Con esta idea, se limita el radio de acción del lenguaje a su función descriptiva y de paso se coloca fuera de juego a cualquier rastro de explicación de carácter metafísico.²¹⁸

Por tanto, una proposición será significativa en la medida en que sea capaz de representar un estado de cosas que sea lógicamente posible. A partir de aquí, no puede desprenderse su verdad o falsedad, esto sólo puede constatarse en la medida en que aquello que es descrito en la proposición efectivamente sea el caso. Si aquello que es descrito en la proposición no se diera, podríamos considerarla falsa pero aún así la proposición tendría sentido puesto que lógicamente es posible que aquello pueda darse. De aquí, podemos inferir, que la realidad para Wittgenstein son todos los hechos lógicamente posibles, aquellos que se dan y los que no son el caso también.

Sin embargo, es con la identidad lógica entre lenguaje (entendido como la expresión de los pensamientos) y los hechos, en donde Wittgenstein entronca con la más profunda tradición del representacionalismo. En efecto, a partir de aquí, Wittgenstein da a entender que nuestros pensamientos entendidos como las representaciones mentales que nos hacemos acerca de la realidad se encuentran regidos por la misma lógica de las proposiciones, puesto que para él la figura lógica de los hechos es el

²¹⁸ Cfr. TLP, 3.032 ss

pensamiento.²¹⁹ El pensamiento sólo es concebido en tanto representación de la realidad, pero la realidad sólo resulta a partir de aquello que puede ser descrito a través del lenguaje, específicamente, a través del lenguaje descriptivo, un lenguaje que es cada vez el mío en la medida en que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo.²²⁰ Pero esto, a su vez, podría ser considerado también como un voto a favor del solipsismo en el lenguaje, cuestión que en las *Untersuchungen* será rechazado de plano.

Wittgenstein establece la separación entre aquello de lo cual podemos hablar con sentido, y aquello que sólo puede ser mostrado (forma lógica). El Wittgenstein del *Tractatus* sólo concibe el lenguaje como vehículo para figurar los hechos del mundo.

El desafío de aquí en adelante, consiste en demostrar como el Wittgenstein de las *Untersuchungen* logra salirse de la idea del lenguaje como una práctica social que está determinada por reglas que son susceptibles de ser representadas y justificadas racionalmente, puesto que, como hemos visto en el capítulo segundo, es sólo a partir de esta concepción que puede surgir el nihilismo.

En primer lugar, habría que destacar el hecho de que la noción que Wittgenstein pretende atacar en las *Untersuchungen* es la de absurdo, en tanto, en el *Tractatus* los dardos van dirigidos especialmente en contra de la noción de falsedad. Como hemos señalado, en el *Tractatus* la noción de falsedad descansa sobre la teoría pictórica del significado, en la adecuación entre mundo, pensamiento y lenguaje. Una determinada proposición, será carente de sentido en la medida en que no se acomode al

²¹⁹ Cfr. TLP, 3

²²⁰ Cfr. TLP, 5.6

canon propuesto, mientras que en las *Untersuchungen*, será precisamente todo lo contrario, es decir, cualquier regla que se intente establecer como definitiva para establecer el sentido de una determinada proposición será considerada manifiestamente carente de él.

Es necesario aclarar que la noción de los *límites del lenguaje* que recorre ambas fases en Wittgenstein, en el *Tractatus* se resuelve a través de la teoría, (teoría de la figuración), mientras que en las *Untersuchungen* el asunto se resuelve mediante la práctica, en especial en alusión a las circunstancias de los juegos de lenguaje y las formas de vida.

Wittgenstein considera a partir de las *Untersuchungen* que el *Tractatus* es un tipo de absurdo filosófico, en la medida en que pretende la instauración de una regla única capaz de delimitar el sentido de las proposiciones. E incluso, llegó a señalar que los pensamientos expresados en él debieran ser publicados juntos con los de las *Untersuchungen*, de tal manera que la claridad de los nuevos pensamientos sólo podía ser vista en contraste con los antiguos²²¹.

Una segunda consideración, tiene que ver con el anhelado objetivo de Wittgenstein de destruir la filosofía. De alguna forma, este parece ser un objetivo que recorre todo el pensamiento del austriaco, pues si bien en el *Tractatus* considera que la tarea de la filosofía debe ceñirse a la de esclarecer las proposiciones del lenguaje, en las *Untersuchungen* establece que la filosofía no debe explicar ni deducir nada, más bien, debe limitarse a su tarea de exponer, y luego agrega que el trabajo del filósofo debe ser el de compilar recuerdos para una finalidad determinada.²²² A

²²¹ Cfr. PU; p. X.

²²² Cfr. PU § 127

partir de aquí, podemos establecer la consideración, que el trabajo de Wittgenstein en las *Untersuchungen*, es una clara salida a cualquier atisbo de mecanismo representacional que pretenda asociarlo con la tradición metafísica iniciada con Descartes. En efecto, el tipo de teorización que comienza en los albores de la modernidad, en principio se nos aparece como un intento desinteresado por revelarnos la verdad, sin embargo, lo que aquí sucede es que este intento procura controlar la realidad por medio de una exhaustiva comprensión de ella. Para Wittgenstein, la voluntad metafísica de representación se encuentra a la base de lo que, en términos nietzscheanos, podríamos denominar voluntad de poder. Bajo esta consideración, es la idea de progreso la que toma el rol principal, progreso que se expresa en términos individuales, en base a la justificación racional que tenemos para nuestras acciones y en relación a la capacidad que tenemos para controlar y someter a la naturaleza a través del dominio del método científico. Por medio del mecanismo de representación de la metafísica tradicional, la vida se concibe como una serie de problemas que deben ser representados para ser resueltos. La labor de la filosofía aquí es preservar y fortalecer el dominio de la existencia humana. Puestas las cosas de este modo, la relación del ser humano con el lenguaje también se ve afectada. En efecto, bajo la obsesión de control de la naturaleza y de conquista de la vida propia, y teniendo en cuenta la importancia de la metafísica de carácter representacional, la gramática del lenguaje se ve sometida al servicio de la mencionada metafísica. La imagen gramatical del discurso es aquí transformada en imagen metafísica de la realidad.

PU §104. Man prädiziert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt. Die Möglichkeit des Vergleichs, die uns beeindruckt, nehmen wir für die Wahrnehmung einer

höchst allgemeinen Sachlage.²²³

Wittgenstein intenta sacar al lenguaje del mecanismo representacional, es por ello que también señala que la filosofía es una batalla contra el embrujo de nuestro entendimiento producido a través del lenguaje.²²⁴ Así entonces, es la ambición metafísica la fuente de nuestra cautividad gramatical, o expresado en clave wittgensteniana, es la citada ambición, unida a la forma de vida que ello representa, lo que produce la manifiesta carencia de sentido cuando intentamos, por ejemplo, justificar nuestras prácticas sociales en una sola idea de carácter trascendente y racional.

El criticismo del segundo Wittgenstein se opone de manera radical al estilo tradicional de vida y pensamiento que caracterizan la modernidad, ya sea en la forma del ego cogito cartesiano, del sujeto trascendental kantiano o incluso en la labor asignada al individuo y al lenguaje en el *Tractatus*. La idea de poder que emana desde la figura del filósofo que contempla el todo desde arriba, alejado de las contingencias circunstanciales, es la idea que proviene del sujeto trascendental metafísico de la Ilustración, cuestión que viene acompañada de la idea de poder que garantiza la representación teórica. Frente a esto, que para Wittgenstein es el corazón de la enfermedad que llamamos filosofía, es la reacción de su segunda etapa.²²⁵

Visto de este modo, es claro que el trabajo de las *PU* se nos presenta de un modo distinto a lo que tradicionalmente entendíamos como una obra de

²²³ Se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación. Tomamos la posibilidad de comparación que nos impresiona por la percepción de un estado de cosas de suma generalidad. (IF, § 104)

²²⁴ Cfr. *PU*, § 109

²²⁵ Como señala el § 340 en *SC*: “Con la misma certeza con la que creemos cualquier proposición matemática, sabemos también cómo se pronuncian las letras “A” y “B”, cómo se denomina el color de la sangre humana, y que los demás tienen sangre y que la llamamos “sangre”.

filosofía, aquí ya no hay expectativas de carácter fundacional ni de representación. Así describe la función de la filosofía en este período:

PU §124. Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.
Denn sie kann ihn auch nicht begründen.
Sie läßt alles, wie es ist.
Sie läßt auch die Mathematik, wie sie ist, und keine mathematische Entdeckung kann sie weiterbringen. Ein »führendes Problem der mathematischen Logik« ist für uns ein Problem der Mathematik, wie jedes andere.²²⁶

Y luego agrega:

PU §126. Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. - Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.
»Philosophie« könnte man auch das nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.²²⁷

PU §127. Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck. (“El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada”, (IF § 127))

²²⁶ La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.

Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un «problema eminente de lógica matemática» es para nosotros un problema de matemáticas como cualquier otro. (IF, § 124)

²²⁷ La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada.— Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa.

Se podría llamar también «filosofía» a lo que es posible antes de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.(IF, § 126)

Y en la sentencia 122 señala cual puede ser la fuente de nuestros errores en la comprensión:

*PU §122. Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht übersehen. - Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. - Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ›Zusammenhänge sehen‹. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von *Zwischengliedern*. Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ›Weltanschauung‹?)²²⁸*

Cabe señalar, que el concepto de visión sinóptica no tiene nada que ver con el tipo de representación metafísica característico de la modernidad. No es un intento por establecer una representación exhaustiva de la realidad para luego solventarla bajo consideraciones racionales. Ni tampoco, es un intento por generar un respaldo que sea capaz de servir como fundamento objetivo para nuestras prácticas de autoconservación y fortalecimiento. Más bien, debe concebirse como un intento por ayudarnos a supervisar el uso que damos a las palabras en tales representaciones. Es un intento para mostrarnos que a menudo, el uso que damos a las palabras es más complejo o más flexible de lo que parece. La finalidad aquí no es generar una imagen total de la gramática que

²²⁸ Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras.— A nuestra gramática le falta visión sinóptica.— La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar casos intermedios.

El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas.(¿Es esto una 'Weltanschauung' ?) (IF, §122)

representa la realidad para desarrollar una teoría.

PU §130. Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache, - gleichsam erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung und des Luftwiderstands. Vielmehr stehen die Sprachspiele da als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen.²²⁹

El objetivo parece ser no reglamentar el lenguaje a través de la representación de una serie de reglas que deban ser seguidas por los hablantes, eliminando de este modo, la tentación de permitir que el llamado espacio interior mental pueda representar la realidad con total autonomía.

El trabajo filosófico de Wittgenstein debe ser visto, al igual que el de Heidegger, como un camino o el aprendizaje de una técnica mas que como la pretendida constitución de una gran verdad.

Antes de continuar, volvamos nuevamente sobre el *Tractatus*. La premisa fundamental, en la primera etapa, es la consideración de la esencia del lenguaje como su capacidad de representar la realidad. Aquí se ponen de manifiesto las nociones de verdad y falsedad y la existencia de un mundo exterior de hechos concretos independientes del lenguaje. La segunda afirmación, es que tanto el atomismo lógico como la teoría

²²⁹ Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje — como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza. (IF, § 130)

de la inferencia, generan proposiciones elementales que poseen una función veritativo funcional y que además son independientes unas de otras. La imagen representacionalista de la metafísica tradicional, se representa en el *Tractatus*, a través de la teoría de la figuración de las proposiciones. La idea central, radica aquí, en el hecho de comparar las proposiciones elementales a las imágenes. La capacidad de representación de una imagen, se determina a partir de la relación de su compleja estructura interna con la compleja estructura de los hechos que están siendo figurados por ella. Esto quiere decir, que en la figura A de un hecho X deben haber ciertos elementos en la imagen A que francamente representen la figuración de X. Por ejemplo, si en X tenemos una persona, un coche y un semáforo que se encuentran en estrecha relación entre sí, en la imagen correspondiente que nos ofrece A deben estar necesariamente estos tres elementos. Y por otra parte, la imagen que ofrece A de X debe mostrar claramente la relación que existe entre estos elementos. Puestas así las cosas, se pone de manifiesto que el lenguaje sólo puede representar la realidad por medio de las proposiciones elementales. Dichas proposiciones contienen elementos precisos, por ejemplo, los nombres, que nos aproximan hacia la figuración del estado de relación que existe entre ellos. De este modo es la forma, en que las proposiciones elementales se constituyen como la figura lógica de los hechos.

Podemos ver, como se ha mencionado, que la teoría de la figuración de Wittgenstein continúa con la más pura tradición representacionalista. La idea de la mente, como espacio único que alberga representaciones de la realidad, es asumida por el lenguaje en tanto espejo de la naturaleza. La noción de verdad o falsedad de una proposición, depende de si aquella realidad objetiva es efectivamente figurada a través del lenguaje.

Es la teoría de la apropiada concordancia entre los hechos y su representación lingüística. Claramente observamos que la base del *Tractatus* es lógica más que psicológica. Con esto, Wittgenstein evita realizar cualquier alusión hacia aquello que se denomina mente o sus contenidos, con lo cual parece alejarse de cualquier resabio metafísico cartesiano, sin embargo, pareciera acercarse a la exigencia kantiana del establecimiento de las condiciones necesarias y suficientes para la correcta representación. Wittgenstein formula esto sin apelar a ninguna consideración que incluya a un sujeto trascendental ni a ningún psicologismo, sin embargo, establece la idea central del lenguaje como representación.

Estrechamente conectado con la teoría figurativa del lenguaje aparece el atomismo lógico de las proposiciones elementales. Dicho atomismo conlleva una dimensión ontológica que es puesta de manifiesto bajo el supuesto de que un determinado estado de cosas puede existir o dejar de hacerlo sin que por ello llegue a afectar a otro estado de cosas. La verdad o falsedad de una proposición elemental no influye en ninguna otra. Esto es especialmente importante, en la medida en que el segundo Wittgenstein se da cuenta de que si pretende salvar algunas ideas del primer período debe realizar algunos cambios de fondo. Dicho en otras palabras, si decide mantener la teoría de la figuración lógica del lenguaje, debe eliminar el supuesto del atomismo lógico de las mismas. El problema se presenta aquí, al momento de elegir cuál o cuáles son realmente los elementos y las características precisas de los objetos, y de los estados de cosas que tomamos para figurar a través del lenguaje. Por ejemplo, si elegimos como proposición elemental una sentencia del tipo “este libro es rojo”, está claro que si es verdadera, sólo podremos inferir cuestiones del tipo “este libro no es azul”, o “este libro no es verde”. Si

el color del libro resulta ser rojo en un tiempo determinado, sólo nos limitamos a predicar, que en ese momento determinado, el libro no tiene otro color que no sea el rojo. El *Tractatus* se encuentra construido sobre la estrecha relación que debe existir entre las proposiciones elementales y el atomismo lógico. La concatenación de los signos simples al interior de una proposición elemental, descansa sobre la determinación de los objetos simples. Bajo este modo de entender las cosas, sin las proposiciones elementales, no tenemos forma de figurar la realidad, proposiciones que, a su vez, dependen de los signos simples.

Tract. 3.23 Die Forderung der Möglichkeit der einfachen Zeichen ist die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes. (“ El postulado de la posibilidad de los signos simples es el postulado de la determinación del sentido”; TLPE, 3.23)

La noción de signo simple es compleja, especialmente al intentar especificar cuando estamos en presencia de tales signos. Incluso, el asunto del color rojo, puesto en el ejemplo, puede ser complejo en la medida en que para hablar del color rojo debo hacer necesaria referencia a una determinada escala de palabras de colores. Si tenemos problemas para establecer los signos simples, también se hace confusa la noción de proposición elemental que es en definitiva la que determina el sentido. Ante tal problema, Wittgenstein intenta salvar la teoría de la figuración del lenguaje separándola de los signos simples. Esta vez, el lenguaje representa la realidad, a través de un sistema de proposiciones, sin hacer referencia a las proposiciones individuales. La proposición de un objeto simple ya no es el criterio que se utiliza para ser comparado con la realidad, el criterio es ahora el rango completo de las proposiciones. La idea tractariana, del lenguaje como espejo de la realidad, permanece

inalterada, sólo que ahora, aquella idea descansa en el todo del sistema de proposiciones, entendiendo por tal un sistema autónomo e internamente articulado de posibles juicios acerca de las cosas. Esta idea parece bastante oscura, sobretodo si se intenta preguntar, cómo es que aquel pretendido sistema autónomo de proposiciones figura o se conecta en cada caso particular a la realidad. ¿Cómo es que un sistema tal, por ejemplo, el que forman las proposiciones acerca de las formas de los objetos, es aplicado de una forma particular en la cual se determina el sentido y por tanto la posibilidad de la verdad o falsedad de una proposición?. Wittgenstein responde a esto, señalando que un sistema es tal, precisamente porque está constituido por una serie de reglas claras y definidas que le gobiernan. Si una serie de juicios posibles forman un sistema, entonces debe ser necesariamente posible relacionarlos, de forma que puedan ser presentados como un conjunto de reglas de acción para ser seguido por los hablantes, y evitar de este modo cualquier error gramatical que lleve al desvarío filosófico. Por tanto, aprender un sistema de proposiciones es aprender un sistema de reglas externas para ser aplicado a la realidad. De este modo, aprender lo que quiere decir un color determinado, significa aprender las reglas que rigen el uso de tal color. La idea de las reglas para normar el uso, son fundamentales en la transición desde el *Tractatus* a las *Untersuchungen*. Las reglas son las que en definitiva determinan el significado de los signos, para Wittgenstein las reglas sintácticas y las formas del significado son equivalentes. Bajo esta forma, el lenguaje se concibe como un sistema gobernado por reglas fijas que deben ser aprendidas para su uso, es el soporte sobre el cual puede mantenerse la idea del lenguaje como representación. Observamos, como la referencia a la verdad no se encuentra ligada a ninguna entidad metafísica tradicional, sino al lenguaje mismo como justificación.

Das System von Regeln, welche einen Kalkül bestimmen, bestimmt damit auch die “Bedeutung” seiner Zeichen. Richtiger ausgedrückt: Die Form und die syntaktischen Regeln sind äquivalent. Ändere ich also die Regeln –ergänze ich sie etwa scheinbar- so ändere ich die Form, die Bedeutung. (PB XIII, prop. 152)²³⁰

IV.1.2 El lenguaje como una caja de herramientas.

La crítica al establecimiento del lenguaje como un conjunto de proposiciones que deben ser seguidas por los hablantes nos permite conectar al primer y al segundo Wittgenstein en la medida en que en ella, quizás timidamente, se comienza vislumbrar el cambio desde la concepción del lenguaje en tanto representación, a la idea del lenguaje como una caja de herramientas, con la cual es posible realizar las cuestiones más variadas. Nótese, que en ambos casos, se evita recurrir a entidades supratemporales, que justifiquen la noción de verdad o falsedad, en el caso del *Tractatus*, y el sentido o el absurdo en las *Untersuchungen*. El nihilismo en las prácticas éticas o epistémicas se resuelve recurriendo al lenguaje mismo.

La pregunta aquí es si el lenguaje puede ser concebido como un sistema de reglas. En las *Untersuchungen*, Wittgenstein intenta responder a esto, centrando la discusión en torno a las condiciones en las cuales se produce el aprendizaje de las normas y su posterior aplicación. El asunto es cómo aprendemos y seguimos las reglas, ya que partimos de la consideración de que el lenguaje debe ser aprendido, y de hecho, lo aprendemos en primera instancia en nuestra interrelación con otros.

²³⁰ “El sistema de reglas que determinan un cálculo determina también de paso el “significado” de sus signos. Formulado más correctamente: la forma y las reglas sintácticas son equivalentes. De manera que si cambio las reglas –digamos que, aparentemente, las complemento- entonces cambio la forma, el significado”. (OF, XIII, prop. 152)

En los §§ 143 y 145 de las *PU*, Wittgenstein se refiere a la situación específica del aprendizaje de una regla, y se encarga de enfatizar el hecho de que aprender a seguir una regla depende de la apropiada reacción del pupilo. Refiriéndose al ejemplo de cómo sabemos cuando un alumno ha cogido la regla para formar la serie de los numerales del 0 al 9, señala que en principio, tal vez, incluso tomemos su mano y la guíemos para que dibuje correctamente las figuras de los números y luego le ayudemos a formar correctamente la serie, sin embargo, vemos que él ha comprendido la regla cuando ha sido capaz por sí mismo de graficar correctamente los números y de seguir apropiadamente la serie. Este ejemplo, sirve para mostrar el hecho de que cuando pensamos en el aprendizaje, y el posterior seguimiento de una regla, nos inclinamos a verle como un acto o proceso mental, un acto que tiene lugar en la mente o incluso en el cerebro. Podríamos señalar que esto no es erróneo completamente, sin embargo, cuando hacemos esta consideración, a menudo dejamos fuera todo el componente no mental que puede haber en el aprendizaje de una regla. De hecho, cuando se alude a lo mental en filosofía, se tiende a dejar fuera cualquier elemento de lo que llamamos físico. En términos cartesianos, la mente se nos aparece como una clase de substancia que es privada y que, a diferencia del cuerpo, no tiene un lugar en el espacio. Esto también implica nuestra arraigada concepción de que lo mental y lo físico son conceptos exclusivos e independientes. Puede ocurrir que un suceso mental tenga su correlato físico pero no a la inversa. Por tanto, bajo esta corriente, el hecho de aprender una regla se asume como un evento mental absolutamente independiente de cualquier suceso físico.

Sin embargo, la reacción apropiada del pupilo que ha aprendido a seguir una determinada regla, puede que sea una reacción aprendida por

imitación, y es aquí en donde entra en juego el carácter social en el aprendizaje de las normas, y es precisamente hacia allí, donde Wittgenstein pretende llevar la discusión. Bajo este nuevo marco, las concepciones de lo físico y lo mental están fuera de juego. Wittgenstein pretende que el significado, el sentido y el aprendizaje de una regla dependan del contexto social de los juegos de lenguaje. El dualismo mente–cuerpo que tantas implicancias ha tenido para la filosofía de occidente tiende a desaparecer en las reflexiones de las *Untersuchungen*.

Wittgenstein pretende dar claridad a estas nociones equiparando la comprensión y el uso de una regla. Se niega a concebir la comprensión de una regla como una clase de representación mental de un determinado proceso.

PU §153. Wir versuchen nun, den seelischen Vorgang des Verstehens, der sich, scheint es, hinter jenen gröbern und uns daher in die Augen fallenden Begleiterscheinungen versteckt, zu erfassen. Aber das gelingt nicht. Oder, richtiger gesagt: es kommt garnicht zu einem wirklichen Versuch. Denn auch angenommen, ich hätte etwas gefunden, was in allen jenen Fällen des Verstehens geschähe, - warum sollte *das* nun das Verstehen sein? Ja, wie konnte denn der Vorgang des Verstehens versteckt sein, wenn ich doch sagte »Jetzt verstehe ich«, *weil* ich verstand?! Und wenn ich sage, er ist versteckt, - wie weiß ich denn, wonach ich zu suchen habe? Ich bin in einem Wirrwarr.²³¹

²³¹ Tratamos, pues, de apresar el proceso mental de entender que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes más gruesos y por ello más visibles.

Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza en absoluto a ser un intento real. Pues aun suponiendo que yo hubiese hallado algo que sucediera en todos esos casos de comprensión — ¿por qué habría de ser entonces eso la comprensión?. Sí, ¿cómo pudo ocultarse el proceso de la comprensión, si en efecto dije «Ahora entiendo» porque entendí?! Y si digo que está oculto — ¿cómo sé entonces dónde tengo que buscar? Estoy en un lío. (IF § 153)

Siguiendo en clave wittgensteniana, tendríamos que señalar que la fuente de los errores se produce aquí por la utilización del vocabulario filosófico que distingue entre lo físico y lo mental. Pensar en la comprensión como algo mental, es también pensarla como algo privado, como algo único y misterioso que se encuentra más allá de cualquier consideración hacia la manifestación de la conducta que caracteriza a la comprensión. Para ver lo que encontramos en común en el caso de la comprensión debemos mirar hacia el exterior más que al interior.

PU §154. Aber halt! - wenn »jetzt verstehe ich das System« nicht das Gleiche sagt, wie »mir fällt die Formel ein« (oder »ich spreche die Formel aus«, »ich schreibe sie auf«, etc.) - folgt daraus, daß ich den Satz »jetzt verstehe ich«, oder »jetzt kann ich fortsetzen«, als Beschreibung eines Vorgangs verwende, der hinter, oder neben dem des Aussprechens der Formel besteht?

*Wenn etwas ›hinter dem Aussprechen der Formel‹ stehen muß, so sind es gewisse *Umstände*, die mich berechtigen, zu sagen, ich könne fortsetzen, - wenn mir die Formel einfällt.*

*Denk doch einmal garnicht an das Verstehen als ›seelischen Vorgang‹! - Denn *das* ist die Redeweise, die dich verwirrt. Sondern frage dich: in was für einem Fall, unter was für Umständen sagen wir denn »Jetzt weiß ich weiter«? ich meine, wenn mir die Formel eingefallen ist. -*

In dem Sinne, in welchem es für das Verstehen charakteristische Vorgänge (auch seelische Vorgänge) gibt, ist das Verstehen kein seelischer Vorgang.

(Das Ab- und Zunehmen einer Schmerzempfindung, das Hören

La comprensión depende entonces del reconocimiento público de que ella ha ocurrido. Aquellas circunstancias particulares que justifican el uso de un determinado término. Las palabras cruciales en la lectura del segundo Wittgenstein son, comprensión y aplicación de una regla. La antigua comprensión, propia de la modernidad, posee la característica de concebirla, en tanto coger un principio, o llegar a ser conciente de una fórmula. Puestas de este modo, la comprensión de las reglas parecen ser vistas como la representación total de los eventos que las mismas reglas prescriben. Precisamente, Wittgenstein intenta mostrarnos que detrás de la consideración de las reglas en tanto fórmulas, se esconde la incapacidad para dar cuenta de su comprensión en tanto evento mental. Esta idea, tan propia de la modernidad, seduce porque hace aparecer la fórmula como una cosa intrínsecamente mental, como algo que pertenece a un sistema de ideas desde donde cogemos el significado. Y por otro lado, una fórmula parece establecer la comprensión de una forma determinada y definitiva, sin que dependa de ninguna circunstancia. Sin embargo, para el segundo Wittgenstein, la aplicación es el criterio de comprensión. Incluso, una fórmula de álgebra, es aplicada en varios casos antes de ser

²³² ¡Pero alto! — si «ahora entiendo el sistema» no dice lo mismo que «se me ocurre la fórmula...» (o «pronuncio la fórmula», «anoto la fórmula», etc.). — ¿Se sigue de ello que empleo la oración «ahora entiendo...», o «ahora puedo continuar», como descripción de un proceso que ocurre detrás o al lado del de pronunciar la fórmula?

Si algo ha de haber 'detrás del pronunciar la fórmula', son ciertas circunstancias que me justifican al decir que podría continuar — cuando se me ocurre la fórmula.

¡No pienses ni una sola vez en la comprensión como 'proceso mental'! — Pues ésa es la manera de hablar que te confunde. Pregúntate en cambio: ¿en qué tipo de caso, bajo qué circunstancias, decimos «Ahora sé seguir»? , quiero decir, cuando se me ha

ocurrido la fórmula.— En el sentido en el que hay procesos (incluso procesos mentales) característicos de la comprensión, la comprensión no es un proceso mental.

(La disminución y el aumento de una sensación dolorosa, la audición de una melodía, de una oración: procesos mentales). (IF § 154)

establecida como tal. Por tanto, el argumento de lo mental siempre depende de las circunstancias en las cuales acontezca. La aplicación de la fórmula es la que determina si ella ha sido correctamente asimilada.

Debemos también notar, la insistencia de Wittgenstein hacia la noción de entrenamiento. Esto quiere decir, que no es un acto mental privado el que nos provee de la comprensión del significado, sino más bien, el entrenamiento en el uso correcto al interior de una comunidad de hablantes.²³³ Por tanto, a la base de la correcta comprensión, se encuentra una minuciosa preparación para que el individuo genere la respuesta correcta en determinadas circunstancias. Es la respuesta apropiada, en circunstancias específicas, generada a través del entrenamiento, lo que nos legitima como hablantes en una comunidad lingüística determinada. Esto no puede ser visto como un simple comentario más, acerca de las condiciones empíricas bajo las cuales se produce el aprendizaje de una regla. Sino más bien, se refiere al hecho central, acerca de lo que queremos decir, cuando señalamos que una regla ha sido absolutamente comprendida.

La afirmación de que la comprensión está íntimamente ligada a la aplicación es absolutamente gramatical, es decir, que aquí tampoco se observa ningún argumento que recurra a ninguna entidad de tipo metafísico como justificación. Es una forma de ver, como nuestros conceptos se conectan entre sí y cual es la relación del lenguaje con el mundo. Los conceptos no pertenecen a una clase de representación mental que intrínsecamente posee su correcta aplicación. En palabras de Wittgenstein, las reglas se nos aparecen como señales en el camino.²³⁴

²³³ Cfr. PU § 190

²³⁴ Cfr. PU §85

Llegados a este punto, podríamos perfectamente pensar que una regla por sí sola carece de fuerza, en la medida en que ahora lo que importa es la interpretación que hacemos de una determinada regla en determinadas circunstancias. Puesto que, una aplicación no deja de ser una determinada interpretación con respecto a ciertas circunstancias. Por tanto, el poder de las reglas para encauzar las acciones, comienza cuando le agregamos nuestra interpretación. Sin embargo, este argumento pierde su fuerza, cuando notamos que es el conjunto del obrar humano el que se constituye como marco de referencia a través del cual interpretamos un determinado lenguaje.

Podemos ver entonces, que el uso de un lenguaje y en particular de sus reglas asociadas, se nos aparecen como esenciales a la hora de comprender la conducta ética o epistémica de los hablantes. En palabras de Wittgenstein:

PU § 206. Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. Aber wie, wenn nun der Eine so, der Andere anders auf Befehl und Abrichtung reagiert? Wer hat dann Recht?

Denke, du kämst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, daß die Leute dort Befehle geben, Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle auflehnen, usw.?

*Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.*²³⁵

²³⁵ Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona así y el otro de otra manera a la orden y al adiestramiento? ¿Quién está en lo correcto?

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño. (IF, § 206)

Sin embargo, aquí también observamos ciertos elementos que no podemos dejar pasar. Lo primero, es que debe haber un necesario enlace regular entre la emisión de las sentencias y las conductas que ella genera al interior de un lenguaje. No se trata aquí de llevar esto a un conductismo extremo, sino que, sólo se habla de una determinada regularidad que ayuda a comprender el uso. Sin embargo, si describimos el lenguaje, en términos de ciertos patrones regulares de conexión entre las sentencias proferidas y las conductas que provocan, tendríamos que preguntarnos cuál o cuáles son los criterios para establecer dicha regularidad. Lo que Wittgenstein pretende mostrarnos es que el lenguaje no es una actividad humana mas, sino que, se encuentra estrechamente ligada a la idea de racionalidad y por tanto a la persona en sí misma. La noción de regularidad entre la vocalización y la conducta, se encuentra estrechamente ligada a la idea de la supuesta racionalidad en el actuar que tenemos los seres humanos. Podemos señalar, que el tipo de regularidad exigida del lenguaje es abierta en la medida en que cuando realmente aprendo un concepto, puedo utilizarlo más allá de los casos en los cuales se ejemplificó su uso, pero también es cerrado en la medida en que dicho concepto sólo puede ser utilizado en determinadas circunstancias. Por tanto, en esta consideración, el hecho de ser racional, significa ser capaz de comprender el uso de una regla, es decir, ser capaz de seguirla, pero también, ser capaz de extender la comprensión de esa regla a nuevas situaciones que se nos presenten. Por un lado, somos coaccionados por el uso que hemos aprendido de la regla, pero por otro, somos autónomos en la aplicación de ella a nuevos casos. Por tanto, el hecho de seguir una regla, se le aparece a Wittgenstein, como la excusa perfecta para mostrar que el soporte de nuestro actuar se encuentra determinado por el contexto de las circunstancias, y que ser parte de una comunidad racional, significa estar de acuerdo con las convenciones que se estipulan al interior de ella,

es decir, la forma en como vamos juntos en una determinada dirección.

De forma perspicaz, Wittgenstein ha conducido el argumento acerca del aprendizaje y uso del lenguaje, desde la forma ostensiva, autónoma y racional tan propia de la modernidad hacia la preocupación por las circunstancias públicas, y es aquí en donde comienza a surgir la noción de los juegos de lenguaje. Estamos siendo alentados por Wittgenstein, para centrar la atención en el rol que juega el componente social más que en el acto de aprender y seguir una regla en nuestra conducta. Como ya hemos señalado, no es intención de Wittgenstein, explicar el funcionamiento del lenguaje, a través, de lo que podríamos llamar una suerte de conductismo trascendental, de hecho, él señala explícitamente el carácter vacío y circular que posee una explicación de este tipo.²³⁶ Si dejamos la idea de que seguir una regla es la explicación para nuestro comportamiento, ¿cuál puede ser entonces la razón que explique nuestra adecuada capacidad creativa de acción a través del discurso?. Si suponemos que el uso de las palabras es aprendido sobre la base de un número limitado de ejemplos y descripciones en las cuales ellas se utilizan, y a partir de aquí, somos capaces de aplicar las palabras en casos que nos son desconocidos, podemos ver como la característica central en el aprendizaje del lenguaje es la extensión regular desde lo visto hacia lo desconocido. Wittgenstein mismo se pregunta si la comprensión no llega más allá de los ejemplos.²³⁷ Entonces, la pregunta gira en torno acerca de cómo es posible la regularidad creativa en el uso de las palabras. ¿No existe aquí una explicación profunda acerca de cómo funciona el lenguaje?.²³⁸ Wittgenstein no está atacando nuestra humana intención de pretender saber como es que opera el fenómeno del lenguaje, mas bien, pretende

²³⁶ Cfr. PU §§ 208-10

²³⁷ Cfr. PU § 209

²³⁸ *Ibidem*

que la explicación última no este sustentada sobre la base de un entramado filosófico hecho a la medida.

PU §213 »Aber dieser Reihenanfang konnte offenbar verschieden gedeutet werden (z.B. durch algebraische Ausdrücke) und du mußtest also erst *eine* solche Deutung wählen.« - Durchaus nicht! Es war, unter Umständen, ein Zweifel möglich. Aber das sagt nicht, daß ich gezweifelt habe, oder auch nur zweifeln konnte. (Damit steht im Zusammenhang, was über die psychologische ›Atmosphäre‹ eines Vorgangs zu sagen ist.)

Nur Intuition konnte diesen Zweifel heben? - Wenn sie eine innere Stimme ist, - wie weiß ich, *wie* ich ihr folgen soll? Und wie weiß ich, daß sie mich nicht irreleitet? Denn, kann sie mich richtig leiten, dann kann sie mich auch irreleiten.

((Die Intuition eine unnötige Ausrede.))²³⁹

Podemos ver que Wittgenstein tampoco pretende recurrir a la intuición para salvar el problema. Ello deja el fenómeno de la regularidad creativa del lenguaje igualmente inexplicado. Sin embargo, el problema puede que radique no tanto en el hecho de que necesitemos una explicación, sino más bien, en nuestra exigencia de que aquella explicación, tenga un carácter específicamente filosófico al modo tradicional en como entendemos esto. Exigimos una explicación que nos muestre la racionalidad implícita que se encuentra en el lenguaje. Tal vez, necesitemos creer que existen razones de índole cuasi trascendental, que vayan más allá de nuestras meras convenciones sociales, para explicar el uso de las palabras en un contexto desconocido. Por tanto, para Wittgenstein, la interpretación, la intuición o la intención no son más que

²³⁹ «Pero este comienzo de la serie pudiera obviamente interpretarse de diversas maneras (por ejemplo, mediante expresiones algebraicas) y así tienes primero que elegir una de esas interpretaciones.» — ¡De ningún modo! Era posible, bajo ciertas circunstancias, una duda. Pero esto no es decir que yo haya dudado o incluso que pudiera dudar. (En conexión con esto está lo que hay que decir sobre la 'atmósfera' psicológica de un proceso).

¿Sólo la intuición puede apartar esa duda? — Si ella es una voz interior — ¿cómo sé cómo debo seguirla? ¿Y cómo sé que no me descamina? Pues, si puede encaminarme rectamente, también puede descaminarme.((La intuición como excusa innecesaria.)) (IF § 213)

ideas confusas para dar razones sobre nuestro actuar:

PU §211.»Wie immer du ihn im Fortführen des Reihenorname nts unterrichtest, - wie kann er *wissen*, wie er selbständig fortzusetzen hat?« - Nun, wie weiß *ich's*? - Wenn das heißt »Habe ich Gründe?«, so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgehen. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln.²⁴⁰

Insistir en el hecho de que los hablantes captan el lenguaje a través del seguimiento de una regla, es insistir en la racionalidad oculta propia del lenguaje en sí mismo. Es insistir en que existe una racionalidad oculta en nuestro actuar. Tal vez, necesitemos creer que existe un fundamento racional para las acciones de nuestra vida social e individual. La imagen metafísica moderna del sujeto, en tanto ente autónomo y racional que sería capaz de proveerse a sí mismo las máximas morales, deja tras de sí la idea de que socialmente hay un destino trascendente que subyace a nuestras conductas. Aunque, seguramente esto se ve alimentado por el trasfondo judeo-cristiano sobre el cual se asienta occidente. ¿Somos - como señala la imagen moderna- seres racionales y autónomos que se autodeterminan?, ¿Podemos ser conscientes de -si es que los hay- los principios bajo los cuales actuamos?.

El lenguaje es crucial para intentar responder este tipo de asuntos. Si el lenguaje no es intrínsecamente racional, entonces es difícil imaginar que otra práctica humana pueda serlo. El objetivo de Wittgenstein, es analizar la afirmación de que el lenguaje efectivamente puede ser representado como un sistema de reglas para ser seguido por los hablantes, puesto que una regla es una razón. Una regla puede ser analizada y reconocida y

²⁴⁰ «Lo instruyas como lo instruyas para que prosiga la serie de ornamentos — ¿cómo puede saber cómo tiene que continuar por sí mismo?» — Bueno, ¿cómo lo sé yo? — Si esto quiere decir «¿Tengo razones?», la respuesta es: las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones. (IF § 211)

entonces ser aceptada o rechazada para determinar una conducta. De este modo, una regla puede ser seguida o ignorada y así la idea de entender las reglas como razones, provee de sustento la imagen de la racionalidad identificada con la libertad moral. Por tanto, ser un ser humano racional comporta la característica de ser una criatura potencialmente libre para elegir por sí mismo la dirección de su conducta. Reconocerse de este modo, es reconocerse como un ser que puede determinar de forma autónoma los principios bajo los cuales actúa.

Wittgenstein nos presenta una visión diferente con respecto al lenguaje. Él no sostiene que nosotros podamos otorgar su fundamento. El lenguaje en sí mismo posee la extensión creativa de sus términos en contextos que nos son desconocidos, sin embargo, esto –como ya hemos visto- no puede ser puesto en términos de reglas para ser seguidas, puesto que las reglas por sí mismas no explican el fenómeno de la extensión de la regularidad creativa. De ser así, aún quedaría por explicar como es que comprendo y obedezco tales reglas.

PU §217. »Wie kann ich einer Regel folgen?« - wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich so nach ihr handle. Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: »So handle ich eben.« (Erinnere dich, daß wir manchmal Erklärungen fordern nicht ihres Inhalts wegen, sondern der Form der Erklärung wegen. Unsere Forderung ist eine architektonische; die Erklärung eine Art Scheingesims, das nichts trägt.)²⁴¹

²⁴¹ «¿Cómo puedo seguir una regla?» — si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola.

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo».

(Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta). (IF § 217)

Wittgenstein hace hincapié en el hecho de que, más que buscar la causa, lo que pretendemos es encontrar la justificación para el acuerdo de nuestras convenciones. Pretendemos ser capaces de ver nuestro acuerdo en el uso de las palabras como una característica esencial de los seres humanos, un acuerdo tomado con libertad y racionalidad que está a la base de nuestro comportamiento y que funda nuestras vidas. Sin embargo, Wittgenstein procura aclarar un asunto que no se puede obviar, a saber, que la fuerza que tiene la idea de seguir una regla para fundamentar la imagen metafísica de un ser autónomo y racional más que hacer esto, sólo contribuye a que se refuerce la idea de que a la base de nuestras conductas sólo está la obediencia y no la elección, en la medida en que una regla está para ser seguida y no cuestionada.

PU §219 »Die Übergänge sind eigentlich alle schon gemacht«
heißt: ich habe keine Wahl mehr. Die Regel, einmal mit einer
bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer
Befolgung durch den ganzen Raum. - Aber wenn so etwas
wirklich der Fall wäre, was hülfe es mir?
Nein; meine Beschreibung hatte nur Sinn, wenn sie symbolisch
zu verstehen war. - *So kommt es mir vor* - sollte ich sagen.
Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht.
Ich folge der Regel *blind*.²⁴²

Por tanto, a la base del lenguaje concebido como un sistema de reglas para ser seguido por los hablantes se encuentra la obediencia, más que la

²⁴² «Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. — Pero si algo así fuese realmente el caso, ¿de qué me valdría? No; mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente. — Así es como me parece — debí decir. Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla ciegamente. (IF § 219)

elección libre y racional. Si bien es cierto, que en varias ocasiones seguimos una regla para actuar y antes de ello somos concientes de los principios que estamos siguiendo, tampoco es menos cierta, la afirmación de la imposibilidad de establecer el lenguaje como un todo representado por reglas para ser seguida por los hablantes al estilo de la imagen metafísica racional. Nos vemos imposibilitados para justificar el acuerdo social sobre el que descansa la comunicación lingüística, y en última instancia nuestra propia vida. Wittgenstein sugiere que nuestra pretendida búsqueda de una razón última, sólo tiene un carácter ornamental que continúa la misma línea de la imagen metafísica tradicional, se constituye como un resabio del racionalismo ilustrado.

Esta es la razón de porque Wittgenstein insiste en que los problemas filosóficos surgen de una incorrecta interpretación de nuestras formas lingüísticas, formas que tienen la tendencia de arraigarse en nuestro pensar (Cfr. *PU* §111). Podemos ver entonces, como la idea del lenguaje como un todo de reglas que deben ser seguidas por los hablantes se nos aparece como un mito mas que como una explicación filosófica. ¿Cómo podríamos explicar entonces un asunto como el de la correcta aplicación de las palabras en contextos que nos son ajenos?. A estas alturas, está claro que una respuesta conductista no nos satisface y que la aplicación de las reglas no parece ser más que una solución hecha a la medida de la imagen ilustrada.

Wittgenstein ha derribado la idea, de que el poder de las reglas en el lenguaje, es lo que garantiza la justificación de nuestras convenciones sociales. Si bien es cierto que, el lenguaje posee una serie de reglas, ya sea de tipo gramatical u ortográficas, a lo que se apunta aquí, es a la concepción del lenguaje mismo como representado por una serie de reglas. Esta forma no concibe la explicación para la regularidad creativa

en el uso del lenguaje. Las reglas son una buena descripción de lo que hacemos, pero no, de por qué y cómo somos capaces de hacerlo. Una regla cualquiera es incapaz de mostrarnos la forma en que su aparente poder puede dirigir una acción determinada. La idea de seguir una regla, desamparada de su contexto social, carece de fuerza para explicar una acción determinada. Todo lo anterior, lleva a Wittgenstein a señalar que, el contexto social y los juegos de lenguaje, son el verdadero motor que legitima la acción, más allá de las reglas del lenguaje. Es el conjunto de circunstancias públicas lo que nos hace ser capaces de seguir una regla como una regla dada. Es el contexto en el que somos entrenados el que nos indica el camino. Ligado a la idea del entrenamiento en un determinado contexto se encuentra también nuestra capacidad de imitar apropiadamente. Es esta capacidad para imitar con obediencia, la que se encuentra a la base de cualquier juego de lenguaje. Las reglas gramaticales se encuentran estrechamente relacionadas a los conceptos de entrenamiento y reacción.

Como ya hemos señalado, bajo la visión de Wittgenstein desaparece la distinción entre lo físico y lo mental. En efecto, si justificamos la noción de sentido en las circunstancias de aplicación y entrenamiento, pierde legitimidad la visión moderna que hacía descansar la validez de las normas en el sujeto autónomo. Las circunstancias de aplicación de un concepto, se consideran como los criterios bajo los cuales se establece el sentido. Por tanto, a partir de aquí, parece un manifiesto sinsentido recurrir a lo mental para explicar el seguimiento de una determinada regla. Ser racional, ser capaz de comprender y seguir una regla, no depende aquí en última instancia de aquello que tradicionalmente hemos llamado como lo mental, sino más bien, con nuestra capacidad para obedecer e imitar. Tanto la distinción mente-cuerpo, como la idea de racionalidad, han

comenzado a perder sustento.

En la visión tradicional del lenguaje en tanto representación, son las reglas sintácticas las que proporcionan la verdad o falsedad de las proposiciones del lenguaje. Sin embargo, con el trabajo del segundo Wittgenstein, se produce la caída de las reglas en tanto generadoras de sentido y, por tanto, se cae también la idea de la mente y del lenguaje en tanto representación. La idea de la representación, sólo interesó a los filósofos, en la medida en que a través de ella, no sólo era posible fundamentar el lenguaje, sino también, todos los usos posibles del mismo. Sin embargo, bajo la visión del Wittgenstein de las *Untersuchungen*, el hecho de estar en el mundo intentando saber cómo las cosas son o cómo las cosas funcionan, es sólo un juego de lenguaje más entre otros. Ciertamente el lenguaje representa la realidad, pero no debemos olvidar las circunstancias particulares que dan origen a tal afirmación. El espacio de lo que se ha dado en llamar mental no flota libre de sus circunstancias. Podemos afirmar, que para la crítica de Wittgenstein hacia la concepción metafísica del lenguaje, son cruciales sus comentarios acerca de éste en tanto sistema de reglas para ser seguidas por los hablantes.

A pesar de lo anterior, se debe insistir en el hecho de que Wittgenstein no pretende afirmar que el lenguaje no pueda ser representado como una estructura de reglas, sino más bien, pretende mostrarnos la inutilidad y el sinsentido que hay en este intento. Esto es así, debido a que una representación de estas características, omite las condiciones físicas en las cuales se produce la real utilización de las reglas. Por tanto, una representación de este tipo deja los asuntos reales del lenguaje sin abordar. Además, esta forma de afirmación del lenguaje en tanto representación, no es uno cualquiera, puesto que es una forma de apoyar

la imagen tradicional de la Ilustración del ser humano en tanto libre y racional. Una regla, así entendida, es una razón completa en sí misma para actuar. Ellas aparentemente se constituyen como nuestra razón de conducta y además prometen preservar la autonomía del sujeto. Actuar completamente de acuerdo a una regla es el intento por colocarse sobre las circunstancias y ver con absoluta nitidez las razones para una determinada conducta. De esta forma, justificamos nuestro actuar y el conocimiento acerca de lo que estamos haciendo pareciera no tener límites. La imagen de la modernidad exige la autotransparencia racional que pueda otorgar el hecho de seguir una regla.

El lenguaje es una más de las prácticas representativas del ser humano sensible a ser representada. Sin embargo, la cuestión de fondo es preguntarnos si nuestras vidas realmente pueden ser representadas como un conjunto autónomo de prácticas éticas o epistémicas constituidas por reglas. Contra toda esta concepción de la racionalidad en tanto representación, es que se dirigen los intentos del segundo Wittgenstein. La racionalidad como representación, es un deliberado intento por construir la imagen del mundo y de nosotros mismos en base a modelos metafísicos, sin recurrir en ninguna instancia a nuestro puesto en él. Es también un intento por construir al ser humano a imagen y semejanza de la divinidad, en la medida en que hay un cuasi culto al asunto de la autonomía racional. Esta pareciera ser la base del reclamo del romanticismo de la voluntad de autocreación. La característica ontoteológica de la metafísica tradicional, aumentada y corregida por la tradición judeo-cristiana parece cuajar perfectamente dentro de este modelo.

El absurdo de la racionalidad en tanto representación pone de

manifiesto el sinsentido de una divinidad. Es el sinsentido de la voluntad narcisista que pretende darse a sí misma sus propias leyes, en tanto sujeto autónomo de las circunstancias que le rodean. De esta forma, es que entendemos que las *PU*, sólo pueden ser contrastadas teniendo como telón de fondo las ideas del *Tractatus*, sobretodo aquella que nos concibe como el límite del mundo.²⁴³ Las *PU* deben ser vistas como un intento por combatir el lenguaje como un sistema de reglas para ser seguida por los hablantes, pero también como un intento por acabar con la idea de representación que trae consigo la idea narcisista de la autonomía moral. No podemos abstraernos de los hechos del mundo, pertenecemos a él.

IV.1.3 El argumento del lenguaje privado.

A partir del § 243 de las *PU*, Wittgenstein continúa atacando la noción del lenguaje en tanto representación, la novedad es que ahora lo hace centrando su atención en la supuesta autonomía del sujeto, a través, de lo que se ha dado en llamar el argumento del lenguaje privado. En efecto, bajo la concepción representacionista se admite la esencial privacidad de las experiencias. Tal privacidad, es más que una afirmación epistemológica, pues aquí se está dispuesto a admitir cuestiones como “sólo yo sé exactamente lo que que significa dolor”. Es una afirmación acerca de la autonomía de la conciencia en sí misma. Esto quiere decir, que yo puedo conocerme inmediatamente a mí mismo, y conocer directamente los contenidos de mi conciencia. Por tanto, el individuo no forma parte del mundo sino que es límite del mismo. Wittgenstein pretende socavar la autonomía cuasi divina de la autoconciencia, y para ello analiza el supuesto de la independencia de los contenidos de la conciencia, con respecto a cualquier manifestación corporal de las

²⁴³ Cfr. TLP, 5.632

mismas. El caso del diario²⁴⁴, asume que dichos gestos no aportan nada a la identidad de las sensaciones en sí mismas. Esto hace suponer que la realidad de una determinada sensación sólo depende de la autoconciencia desligada de cualquier expresión física. La autoconciencia es capaz por sí sola de reconocer sus contenidos. Y en el caso de que se pidiera dar un nombre a una sensación determinada, esto sería hecho recurriendo solamente a la asociación individual de un nombre a dicha sensación. Entonces usaríamos aquellos nombres para dar descripciones.

¿Tiene sentido una gramática de este tipo?. Siguiendo el ejemplo descrito en la sección 258, imaginamos que anoto en un diario la letra “S” cuando aparece una determinada sensación. Esta, por supuesto es una designación de carácter meramente personal que emana de mi voluntad individual y de mi autoconciencia. Cuando siento que se produce la sensación, anoto la letra “S” en el diario, de esta forma, me doy a mi mismo una especie de definición ostensiva privada. Es decir, adjunto un significado a un determinado signo, y de esta manera, enlace tanto el signo como la sensación determinada en mi memoria. Entonces, después de la asociación inicial, me es posible utilizar “S” en mi diario, como el nombre de una determinada sensación. Podemos darnos cuenta, que tal procedimiento de asociación privada, se constituye como correlato de la imagen metafísica de la autonomía total y racional del individuo. Bajo esta visión, la única forma de establecer el significado de los nombres de las sensaciones es el recurso a la autoconciencia individual.

La autoidentidad, requiere conciencia de sí mismo a través del tiempo, si esto es así, ¿cómo es posible lograr tal autoidentidad en casos de primera persona en tiempo presente?. Para establecer esto, requeriríamos

²⁴⁴ Cfr. PU § 258

al menos una memoria individual continua acerca de lo que el yo siente, piensa o ve, dado que no podemos recurrir a ninguna entidad externa y supratemporal que legitime esto. Por tanto, aquí sólo se puede ser consciente de uno mismo recurriendo a la memoria como respaldo. Recordando, por ejemplo, que uno ha tenido el mismo dolor de barriga que ayer. Sólo la conexión que nos ofrece la memoria nos provee, en los casos de primera persona, la autocontinuidad que exige la autoidentidad. La autonomía del individuo, exige que uno sea capaz de reconocer alguna cosa de lo que ha sucedido en un tiempo pasado para poder contrastar si posee alguna igualdad o diferencia con lo que ahora está ocurriendo. La autonomía del individuo, establece la autonomía de la identidad, en la medida en que reconoce la igualdad o diferencia de los objetos que se le aparecen. Entonces, establecer el significado de “S” es también establecer la posibilidad de que hemos tenido esta sensación, por ejemplo, ayer. Sin embargo, para Wittgenstein no es posible que el individuo autónomo fije el significado de “S”, puesto que esto sólo es posible en la medida en que un signo se engancha a un determinado objeto. Y además, está el asunto de que la distinción entre el uso correcto o incorrecto de un determinado signo sólo podría ser contrastado recurriendo a la memoria. Esto presupone que debemos estar dispuestos a conferirle a la memoria un carácter infalible, lo que desde un principio parece dudoso. Por tanto, el argumento de recurrir a los casos de primera persona para fundamentar la autonomía del sujeto como generador de sentido y significado se cae por sí sólo.

La crítica de Wittgenstein al argumento del lenguaje privado tiene por objeto acercarse a la idea de los juegos de lenguaje, en tanto instancias colectivas en donde se genera el sentido y la referencia. La posibilidad de adjuntar nombres a las sensaciones, depende, por cierto, de las

expresiones corporales correspondientes, es esta conexión la que asegura que pueda contrastarse el sentido y la referencia de los nombres a las sensaciones. El sujeto autónomo no permanece sobre las circunstancias, sino que habita en ellas. Esto quiere decir, que mi autoconciencia, depende de la expresión corporal de mis sensaciones, al interior de una determinada comunidad, en donde convivo con otros que manifiestan un conjunto de actitudes hacia dichas expresiones. Estas son características de los juegos de lenguaje que nos muestran que no somos límite del mundo sino parte de él.

La consideración de un sujeto autónomo, capaz de proveerse a sí mismo las reglas de acción nos conduce inevitablemente al solipsismo y al alejamiento de cualquier consideración acerca de las condiciones empíricas. Tal como sucede a lo largo de casi la totalidad del segundo Wittgenstein, él no afirma categóricamente que no sea posible concebir a un sujeto autónomo que se de a sí mismo las reglas de acción, más bien, lo que alienta es que esta idea es absurda en sí misma y que esto estaría fuera de nuestros límites de sentido.²⁴⁵ Esto denota una forma de vida, en donde los límites del sentido están puestos en la gramática, y la gramática coge el sentido y la referencia de su contexto social.

²⁴⁵ PU §§ 499-500

IV.2 Heidegger

IV.2.1 Hacia una comprensión no metafísica del ser.

Heidegger siempre consideró una actividad penosa el hecho de filosofar en estos tiempos, esta posición suya se mantiene prácticamente inalterable a lo largo de su camino intelectual, desde ahora, la filosofía para él es siempre “filosofía a destiempo”.²⁴⁶ En efecto, para el alemán, la situación misma bajo la cual se encuentra la indeterminación del pensar, se nos aparece como condición suficiente para determinar el fin de la filosofía, o al menos el final de la filosofía en la forma en que se ha venido realizando hasta entonces. Aunque, también es cierto, que tras este final puede hallarse un nuevo comienzo para el pensar. Sin embargo, Heidegger no comprende el final como algo despectivo, o que ha llegado a su acabamiento en base a su mediocridad, sino que, mas bien, final tiene el sentido manifiesto de la consumación de algo, en este caso la consumación de una forma de hacer filosofía que se ha instaurado desde los orígenes del pensar. Con esto, Heidegger no hace otra cosa que referirse a la tergiversación que se ha manifestado en relación al estudio del ser de lo ente, que tal como hemos visto, no tiene otro comienzo que la traducción desde el griego al latín de *Ἐνεργεια* por *Actualitas* durante la Edad Media. Cuando ocurre esto, se realiza el cambio desde la *energeia* entendida como un proceso de movimiento que tiende a la consumación del ser de un ente, a la *actualitas*, en tanto realidad efectiva de lo que allí se encuentra, como objetividad de la experiencia. Esta misma idea, en Hegel pasará a ser la idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma, y en Nietzsche cobrará la forma del eterno retorno de lo igual. El final de este camino, se caracteriza para Heidegger, en tanto disolución de la filosofía en antropología, quedando así a merced de la biología, la

²⁴⁶ Cordua, 1999: 79

psicología y la física.²⁴⁷ Sin embargo, estas diversas ciencias, tienen la característica de alinearse bajo el fondo común de información y control sobre lo ente que caracteriza a la cibernética en tanto sincretismo científico, ésta para Heidegger, no ha hecho más que comenzar, en tanto se nos aparece como un método de control y planificación sobre lo ente, pero también sobre el actuar humano. El ser de lo ente se les mostró a los griegos en la forma de la presencia, es decir, en base a los movimientos de presencia y ausencia o de surgir y pasar, siempre en ellos se encontraba presente la idea de movimiento. Con esto, esclarecemos de paso, que los griegos jamás concibieron el ser de lo ente en términos de la objetualidad de los objetos. La presencia, en tanto aparición de lo ente, se transforma para los griegos en objetivación, cuando el *υποκείμενον*, que es aquello que yace desde sí mismo, y el *subiectum* romano, son establecidos por Descartes como *ego cogito*. Desde este momento, el hombre reclama para sí el hecho de ser el ente privilegiado, es decir, el status de sujeto. Observamos, que detrás de toda objetivación de lo ente se halla el proceso de subjetivación. Sin embargo, el asunto del ser de lo ente no se ha detenido con la objetivación, sino que, ha avanzado hacia la condición de la disponibilidad absoluta de la totalidad de lo ente.

La sociedad industrial, ya no dispone aquello que está presente en forma de objeto, más bien, lo hace controlando y distribuyendo la totalidad de lo ente en la forma de existencias. Dichas existencias, no son en absoluto aquello con lo cual se encuentra el ciudadano corriente, sino que se trata, de stocks de producción que han sido concebidos en base a la solicitud que requiera el colectivo en un determinado espacio y tiempo

²⁴⁷ Cfr. UM, GA 7: 85

histórico. La antigua disponibilidad de los objetos, ha sido transformada en mera disponibilidad de existencias²⁴⁸

Lo que caracteriza la situación actual, es el cambio desde la objetualidad a la disponibilidad de lo presente, este último cambio, en la comprensión del ser de lo ente, es lo que permite para Heidegger, el arribo de la cibernética y la disolución de la filosofía en diversas ciencias, cuyo origen y distribución han sido trazados en base a la demanda del proyecto de consumación total de la concepción de lo ente como existencias.

Para Heidegger, el final de la filosofía bajo estas condiciones trae consigo un doble sentido, el primero de ellos, se desprende del hecho de que lo presente, en tanto se nos muestra como disponibilidad, trae en sí mismo, ya el final de una forma de hacer filosofía, que ya había comenzado bastante tiempo atrás. Esta forma de concebir la presencia de lo presente, se sustenta en el hecho del provocador imponer, lo cual, en sí mismo, da lugar a la formulación de una nueva determinación del pensar. El filósofo de la selva negra, se autoconcibe como el primer pensador postmetafísico, en la medida en que ha formulado explícitamente la pregunta por el ser, a través del Dasein. De cualquier forma, Heidegger insiste en que la analítica del Dasein aún no ha sido lo suficientemente aclarada, y que el necesario paso atrás, en tanto volver a las cosas mismas, debe marcar el nuevo comienzo.

Esta es la situación en la cual se desenvuelve Heidegger, es la situación en la cual incluso, la idea del conocimiento como representación, ha llegado a su estadio final y se ha producido el absoluto olvido de la pregunta por el ser. Sin embargo, en el capítulo anterior, hemos señalado

²⁴⁸ Cfr. Idem p. 85 ss

que la posibilidad del nihilismo, en tanto falta de justificación para nuestras prácticas éticas o epistémicas, sólo puede surgir a partir de la reflexión filosófica misma y precisamente de la idea del conocimiento, y por tanto del lenguaje como representación. *SuZ* puede ser leído como un intento por salir de la idea propuesta por Locke y refinada por Descartes del lenguaje en tanto representación del mundo. Sin embargo, antes de ir directamente al asunto del lenguaje, es necesario revisar las aclaraciones conceptuales que Heidegger realiza con respecto a las nociones de Ser y Evento, especialmente a partir de los trabajos que se desarrollan en los años posteriores a la segunda guerra mundial.

A partir de toda la argumentación heideggeriana en contra de la comprensión metafísica del ser en tanto mera presencia (*Vorhandenheit*), no tiene sentido pensar, que lo que el mismo Heidegger prepara, es una definición acerca del ser mismo que esté sujeta a las condiciones de la metafísica tradicional. Hacer esto, significaría de algún modo caer en el mismo error de toda la historia de la metafísica, a saber, concebir al ser en tanto objeto, en la clásica distinción metafísica entre sujeto y objeto. Tanto *SuZ*, como la historia de la metafísica, en tanto historia del ser, han mostrado lo inadecuado de hablar de éste como si de un objeto se tratase. La relación con el ser, sólo puede entenderse en tanto constitutiva del Dasein mismo, por tanto, lo que hay que buscar es la nueva forma en la cual el pensamiento se relaciona con el ser, es decir, una forma en la cual no se encuentre uno frente a otro, a la manera de sujeto-objeto que se adecuan en su representación. Además de ser esta época, especialmente críptica, en términos conceptuales, se agrega el hecho, de que la obra heideggeriana se torna bastante fragmentaria, no siempre coincidiendo la fecha de elaboración con la de publicación. La forma de escribir en este período se asemeja cada vez más al estilo del ensayo. Es una forma

tentativa de pensar el ser, pero sin recurrir a la sintaxis, a la gramática, ni a la lógica propia de la metafísica. Heidegger siente que carece de un lenguaje propio para superar la ontología clásica.

Der zureichende Nach- und Mit – vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, dass bei der Veröffentlichung von “Sein und Zeit” der dritte Abschnitt des ersten Teiles, “Zeit und Sein” zurückgehalten wurde (vgl. “Sein und Zeit” S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphisik nicht durchkam. (BH, GA 9: 327-8)²⁴⁹

No obstante lo anterior, es posible tomar como hilo conductor de todo el pensamiento heideggeriano la relación que se establece entre el pensamiento y el ser. De hecho, el camino que va desde la analítica existencial de *SuZ*, a la vuelta (*Kehre*) hacia la pregunta por el sentido del ser, debe entenderse como destino de un único camino.

Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von “Sein und Zeit”, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der “Sein und Zeit” erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit.²⁵⁰

²⁴⁹ Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar “Ser y tiempo” no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, “Tiempo y ser” (vid. “Ser y tiempo” p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. (CH: 270)

²⁵⁰ Íbidem. “Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de “Ser y tiempo”, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado “Ser y tiempo”, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser”

Por tanto, después de la crítica a la historia de la metafísica, lo que se trata de ver es la posibilidad de una comprensión no metafísica del ser. La historia de la metafísica, en la medida en que considera la apropiación del pensamiento antiguo como destino, contiene ya una determinación de lo que pudiera decirse al expresar la palabra ser. Sin embargo, aquí vemos que Heidegger cae en la aparente paradoja de no pretender ninguna definición para aquello que queremos expresar cuando aludimos a la palabra ser. Sino que, concibe al ser sólo en la medida en que se acerca a la esencia del pensar. Dicha manera de entender, se encuentra presente en la historia misma de la consumación metafísica. En la medida en que ésta se caracteriza por el olvido del ser, éste ya no es pensado ni siquiera como un objeto presente, sino que, respecto a las cosas, se manifiesta como la nada del ente, lo que a su vez implica una nueva relación con el pensamiento. A partir de aquí, dicha relación ya no puede establecerse en términos de sujeto-objeto. Un pensamiento que considere el fin de la metafísica, en términos del fin acerca de una determinada concepción del ser, debe necesariamente mostrar, cuando menos, el camino que pretende seguir ahora.

En *Vom Wesen der Wahrheit*²⁵¹, Heidegger deja en claro que la clave para interpretar la historia de la metafísica, debe ser, en tanto historia del ser. Heidegger no intenta el giro desde la voluntad al ser, entendiéndolo como algo que se contrapone al sujeto. Por el contrario, frente a cualquier subjetivismo u objetivismo, Heidegger propone un proyecto del sentido del ser que traspasa al ente pero que se encuentra en una peculiar relación con el Dasein, relación bajo la cual las cosas llegan al ser. Bajo esta forma, la metafísica no se concibe como la determinación de un pensador en particular con respecto al ser de la totalidad de lo ente, sino que, es un modo en que el ser se determina a sí mismo, a través de la actividad del

²⁵¹Cfr. VWV, GA 9: 177-202

Dasein. En principio, esta forma parece oscura y además es esencialmente ambigua, puesto que la metafísica es historia del ser en sí misma, pero además, cuenta con la actividad del Dasein. El hombre ya no es un mero espectador. Plantear las cosas de este modo, pareciera dejarlas en el mismo estado del comienzo, es decir, por un lado el ser y por otro el hombre. Sin embargo, los esfuerzos de Heidegger van dirigidos hacia la profundización de la relación entre el ser y el hombre. Esto es precisamente lo que hace en *Brief über den Humanismus*, a saber, describir la relación que hay entre ser y pensamiento. Para ello se vale del doble significado que hay en la expresión “El pensamiento es el pensamiento del ser”.

Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zweifaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört.(BH, GA 9: 316)²⁵²

Este texto lo que hace es esclarecer la doble relación entre ser y pensamiento. Por un lado, el pensamiento tiene como tarea fundamental el ser. Esta es una lectura que se desprende de *SuZ*, en la medida en que la comprensión del ente sólo puede darse si previamente se ha establecido la comprensión del ser. Esto quiere decir, que las cosas sólo son en cuanto tal, enmarcadas dentro de un proyecto. Toda verdad óptica presupone la verdad ontológica. Y por otro, el ser es, por decirlo de algún modo, dueño del pensar. En *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger coloca la libertad a la base de la verdad. Sobre esta conexión entre verdad y libertad debe entenderse el hecho, de que el ser, en tanto verdad ontológica, no puede

²⁵² El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser.(CH: 261)

concebirse como un producto del hombre, ya que es el mismo hombre el que presupone ya abierta esta relación en donde se le presentan las cosas. (...)Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit.(VWW, GA 9: 186).²⁵³

Para Heidegger, el hombre se encuentra ya desde siempre en una apertura de la totalidad de lo ente que le es dada, fundamentalmente a través del lenguaje, en la cual se le presentan los entes intramundanos. A la base de la verdad se encuentra este dejar ser al ente. Por tanto, no es el hombre quien posee a la libertad sino que es la libertad quien le posee. En *SuZ* se insistió en el hecho de que sólo hay ser en la medida en que hay Dasein. Sin embargo, esto de ningún modo quiere decir que el ser sea un producto del hombre, antes bien, sólo en cuanto la iluminación del ser acontece, (*Sich Ereignet*) el ser se entrega (*Übereignet*) al hombre, pero que la iluminación del ser acontezca, eso es decreto del ser mismo.

(...) Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. (BH, GA 9: 336)²⁵⁴

A la definición dada en *SuZ* acerca del Dasein, como un proyecto arrojado, hay que agregar ahora que quien le arroja en el proyecto no es el hombre sino que el ser mismo. La relación parece resolverse a favor del

²⁵³ “El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. La esencia de la verdad, entendida como conformidad con el enunciado, es la libertad”. (EV: 158)

²⁵⁴ (...) Esto significa que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser. Pero que acontezca el “aquí”, esto es, el claro como verdad del ser mismo, es precisamente lo destinado al ser mismo. (CH: 276-7)

ser, sin embargo, Heidegger introduce un término crucial, a saber, *Ereignis*, con el que luego va a designar toda referencia a la relación del ser con el hombre. Este término proviene del verbo alemán *Ereignen*, que puede significar acontecer, ocurrir o bien de forma transitiva hacer ocurrir o instaurar. El ser en tanto *Ereignet*, es el que lanza el proyecto del *Dasein*, pero a su vez, se deja él mismo acontecer, y de este modo, es como ordena la totalidad de los entes y la forma en como el *Dasein* entra en relación con ellos. ¿Significa que hemos cambiado desde una concepción del ser en tanto presencia a otra en tanto que arriba desde y partida hacia?. En *Identität und Differenz*, Heidegger aclara el concepto *Ereignis*. Para él, la situación en la que se encuentra el hombre en la época de la técnica, de la consumación de la metafísica, no puede comprenderse si no es atendiendo al concepto mismo de evento (*Ereignis*). Heidegger, como en otras ocasiones, se vale de la raíz de esta palabra, puesto que a través de ella, es posible graficar la situación de apropiación recíproca entre el ser y el hombre (*eigen* = propio).

Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, dass und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist. (ID, GA 11: 45)²⁵⁵

El evento es por tanto esta mutua relación (*Übereignen*) de apropiación-expropiación entre el ser y el *Dasein*. El evento, es la palabra que fundamenta y determina en nuestra época la historia del ser, tan fundamental como el *λόγος* para los griegos o para los chinos el *Tao*.²⁵⁶

²⁵⁵ “La mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre”.(IDE: 85)

²⁵⁶ Cfr. ID, GA 11: 45

En la consumación de la metafísica, cuando el ser ya no puede concebirse como simple presencia se nos aparece como evento. El ser sólo puede concebirse como aquello que se apropia del hombre entregándose a él. El hombre no es nunca sin el ser, pero éste tampoco lo es sin aquel. El ser ya no se piensa como presencia sino más bien como iluminación.

IV.2.2 La obra de arte como irrumpir del ser.

Si en *SuZ* la comprensión del ser le corresponde al Dasein, ahora es el Dasein el que se encuentra arrojado en un modo histórico que ha sido abierto por el ser. Este modo, se identifica con las distintas instauraciones del ser que se han producido a lo largo de la historia, a saber, φυσικς, λόγος, eterno retorno y ahora evento. Si el Dasein es ser en el mundo, Heidegger tiene que pensar el ser mismo de la metafísica en términos históricos. La historia de la metafísica, en tanto consumación, ha servido para mostrar la historicidad del ser, dicha historicidad se hace patente en el hecho de las aperturas históricas que el ser ha instaurado a la manera de evento. Estas aperturas han determinado al Dasein y el puesto que este ocupa en relación con la totalidad de los entes. El evento abre un modo de darse que mora una vez cada tiempo, no es de ningún modo una estructura supratemporal. Y precisamente, porque estas estructuras no tienen un carácter trascendental, al estilo de un a priori kantiano, -sino más bien histórico-, es que el evento es concebido en tanto apropiación-expropiación de hombre y ser (*Übereignen*). En su existir histórico el hombre no depende cabalmente del proyecto del ser, sino que también dispone de él.

Heidegger encuentra en la obra de arte, el punto de referencia preciso, para aludir a una actividad del hombre que es al mismo tiempo óptica (desarrollada en medio de los entes) y ontológica (esto quiere decir que

ella misma propicia una apertura del ente). Este asunto está desarrollado en *Der Ursprung des Kunstwerkes*²⁵⁷. Antes de ir de lleno a esta obra, es conveniente recordar ciertos conceptos que están presentes en el desarrollo de *SuZ*, a saber, el concepto de instrumento y el de mundo. Con el primero se ha designado el ser de las cosas intramundanas, que se encuentran inmediatamente a la mano, en el contexto de remisión en el cual se desenvuelve el Dasein. Sin embargo, este concepto se vuelve insuficiente si lo intentamos aplicar a la obra de arte. El concepto de instrumento se nos revela inadecuado para la obra de arte, en tanto en principio se nos muestra como una actualización del hilemorfismo platónico, en la medida en que el hombre le impone una determinada imposición con miras a unos determinados fines, constituyendo esta la parte racional de la forma, en tanto su consistencia, constituye la parte de la materia. El instrumento, en la medida que es un medio entre el ente y la obra se halla confinado a un mundo. El instrumento no se constituye jamás como la apertura del claro del ser en un determinado momento. Por el contrario, la obra de arte jamás se encuentra reducida a un mundo, el instrumento por su parte se resuelve en su uso intramundano. La obra de arte, en cuanto tal, tiene la característica fundamental de imponerse en cuanto digna de atención y además se nos presenta como portadora de ese mundo que ella misma funda e instituye. La obra de arte abre y funda su mundo propio. Para Heidegger, la obra de arte no puede estar referida a las estructuras del mundo existente, puesto que si una obra es tal, se caracteriza por su radical novedad con respecto al mismo. En la medida en que abre un mundo, la obra de arte representa en sí misma una apertura de un proyecto en medio de lo ente. Además, en la obra de arte se realiza la verdad no sólo en tanto apertura, sino también como oscuridad y ocultamiento. Es a esto a lo que se refiere Heidegger con su conflicto

²⁵⁷ Cfr. DUK, GA 5: 1-74

entre mundo y tierra, “Das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde sind zwei Wesenszüge im Werksein des Werkes”(DUK, GA 5: 34).²⁵⁸ Hemos señalado que la obra de arte no se resuelve ni con el uso ni haciendo referencia al mundo, sino que, más bien, atrae la atención sobre sí misma y además por sí sola instaaura un mundo. Sin embargo, la obra también llama la atención, porque en sí misma, ella se encuentra colmada de significaciones que aún han de ser desentrañadas. Jamás podemos llegar a mostrar la totalidad de sus significaciones, y por ello es objeto de culto. Para Heidegger, la obra manifiesta un mundo, (comprendido por sus referencias explícitas de significaciones), pero también nos muestra una tierra (es decir, la compleja variedad de reserva de significaciones que aún no han sido dilucidadas, pero que pueden volverse explícitas). Para Heidegger, la obra se encuentra en la brecha del conflicto entre mundo y tierra.²⁵⁹ La obra de arte no se limita a pertenecer a una apertura del mundo, sino que, es ella misma la que abre e instaaura dicha apertura, es la que realiza un cambio en el ser. La obra de arte es producida por un artista, pero a su vez, es la obra de arte la que le constituye a él. “Der Künstler ist der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers”(DUK, GA 5: 1).²⁶⁰

De este modo, se anuncian aquí los caracteres de apropiación-expropiación que antes habíamos asignado al *Übereignen*, y que luego Heidegger se los va a atribuir al decir de la poesía, como la forma más acabada de la expresión artística.

²⁵⁸ “Levantar un mundo y traer aquí la tierra son dos rasgos esenciales del ser-obra de la obra” (OOA: 34)

²⁵⁹ Cfr. DUK, GA 5: 50

²⁶⁰ “El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista”. (OOA: 11)

IV.2.3 El habla en el lenguaje.

Todo lo que se ha dicho para la obra de arte en general es válido también para la poesía en particular. De hecho, para Heidegger, en la poesía se encuentra la esencia de todas las artes. “*Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen dichtung*”. “Todo arte es en su esencia poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal”. Heidegger llega a considerar la poesía en tanto esencia de todas las artes guiado por la palabra misma. En efecto, la obra misma proviene de la nada del ente, y es así como se nos manifiesta, en tanto novedad radical, es decir, en tanto creación. Crear, inventar o imaginar son significados que se asocian con el verbo alemán *dichten*, que a su vez, deriva en la palabra *Dichtung* que quiere decir poesía, por tanto poesía es esencialmente crear o instituir algo nuevo. Para Heidegger, “Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird” (DUK, GA 5: 59)²⁶¹. Luego agrega, “Gleichwohl hat das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste” (DUK, GA 5: 61).²⁶² Esto pareciera indicarnos que la novedad radical, en cuanto tal, sólo puede sernos dada en la palabra. Cabe señalar que en *SuZ*, el lenguaje se manifiesta en tanto signo que hace manifiesta la estructura ontológica misma de la mundanidad, en cambio ahora, el lenguaje se nos aparece como el modo en como se nos abre la apertura del ser. De hecho en *Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”*, Heidegger pretende reconstruir la historia de una palabra: la palabra ser, señalando que su historia no es una

²⁶¹ “la verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza” (OOA: 52)

²⁶² “ Con todo, la obra del lenguaje, el poema en sentido estricto, ocupa un lugar privilegiado dentro del conjunto de las artes” (OOA: 53)

historia cualquiera, puesto que determina el horizonte de la existencia histórica del hombre en sus relaciones con el ente.²⁶³

El proyecto en el cual se le presentan la totalidad de las cosas al Dasein, se constituye concretamente por la precomprensión del ser que se da en el pensamiento, la cual, a su vez, acaba de concretarse en el lenguaje. Por tanto, el proyecto en el cual las cosas cobran ser, es un hecho lingüístico. “Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und das Leeren” (DUK, GA 5: 61).²⁶⁴ La apertura del mundo se da esencialmente en el lenguaje, y es en él, en donde se da toda aclaración ontológica, el lenguaje mismo es poesía en un sentido esencial.²⁶⁵ En el lenguaje se instituye el claro del ser que determina la forma en la cual el Dasein se relaciona en la totalidad de lo ente. “Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte” (HD, GA 4: 42). “La poesía es el fundamento y soporte de la historia”.²⁶⁶

Si para Heidegger, el lenguaje es el lugar desde donde el ser se abre en las distintas aperturas históricas, es legítimo preguntarnos desde donde le es dado el ser al lenguaje. Para responder a esto, Heidegger nuevamente se vale de la relación que se establece al modo del Ereignis. Entonces, por un lado el lenguaje no es un instrumento que esté a nuestra disposición sino que es ese evento que dispone de la suprema posibilidad del ser del

²⁶³ Cfr. EWIM, GA 9: 371-2

²⁶⁴ “En donde no está presente ningún lenguaje, por ejemplo en el ser de la piedra, la planta o el animal, tampoco existe ninguna apertura de lo ente y, por consiguiente, ninguna apertura de lo no ente y de lo vacío” (OOA:53)

²⁶⁵ Cfr. DUK, GA 5: 61

²⁶⁶ “La poesía es el fundamento y soporte de la historia” (HEP: 31)

hombre. La palabra asegura que el hombre sea histórico, pero a su vez el Dasein también responde al llamado de los dioses.²⁶⁷

En *Unterwegs zur Sprache*, quizás la obra más significativa del último período del trabajo heideggeriano, se intentan desarrollar las implicaciones de la relación lenguaje-evento.

Die Sprache wurde das “Haus des Seins” genannt. Sie ist die Hut des Anwesens, insofern dessen Scheinen dem ereignenden Zeigen der Sage anvertraut bleibt. Haus des Seins ist die Sprache, weil sie als die Sage die Weise des Ereignisses ist (UzS, GA 12: 255).²⁶⁸

El lenguaje es para Heidegger, algo de lo cual disponemos pero a su vez nos dispone. El lenguaje nos es dado en la medida en que le hablamos, en la medida en que le hemos recibido de otros, pero a su vez el lenguaje se apropia de nosotros, en la medida en que es el que delimita la apertura histórica en la cual nos encontramos en la totalidad de lo ente en un momento dado. “Wo das Wort fehlt, ist kein Ding. Das verfügbare Wort erst verleiht dem Ding das Sein”(UzS, GA 12: 209).²⁶⁹ Todo hablar acerca del lenguaje presupone que este mismo ya nos halla situado en medio de lo ente, presupone que el lenguaje de algún modo ya nos halla hablado. El lenguaje es ante todo un dirigirse a nosotros, es por esto, que para Heidegger, el lenguaje es esencialmente una escucha sin la cual no podemos hablar. El lenguaje es anuncio, mensaje, que usa al hombre como mensajero, “(...) die uns als Botengänger *braucht*” (UzS, GA 12: 146).²⁷⁰ El lenguaje es monólogo, es sólo el quien habla y el Dasein está a

²⁶⁷ Cfr. HD, GA 4: 47 ss

²⁶⁸ Se ha denominado al habla “la casa del ser”. Es la custodia de la venida en presencia en la medida en que su brillo permanece confiado al mostrar apropiador del Decir. La casa del ser es el habla porque, en tanto que Decir, el habla es el modo del advenimiento apropiador. (DCH: 241-2)

²⁶⁹ “Allí donde falta la palabra ninguna cosa *es*. Solamente la palabra disponible concede ser a la cosa” (DCH: 199).

²⁷⁰ “(...)que nos pone en uso y nos *necesita* como portadores de mensaje. (DCH: 140)

la escucha. “Aber die Sprache ist monolog. Dies sagt jetzt ein Zweifaches: Die Sprache allein ist es, die eigentlich spricht. Und sie spricht *einsam*” (UzS, GA 12: 254). “Pero el habla es monólogo. Esto significa ahora dos cosas: es *sólo* el habla el que propiamente habla. Y habla solitariamente”.²⁷¹ Es cierto que Heidegger, concibe al lenguaje en tanto apropiación-expropiación del Dasein, sin embargo, esta noción es bastante oscura y nunca acaba de aclararse del todo de donde se sucede la proveniencia del ser que debe escuchar el Dasein.

Anwesen (“Sein”) ist als Anwesen je und je Anwesen zum Menschenwesen, insofern Anwesen Geheiß ist, das jeweils das Menschenwesen ruft. Das Menschenwesen ist als solches hörend, weil es ins rufende Geheiß, ins An – wesen gehört. Dieses jedes Mal Selbe, das Zusammengehören von Ruf und Gehör, wäre dann “das Sein”?. (ZS, GA 9: 408)²⁷²

El lenguaje es la sede del evento del ser.

El llamado al que responde el Dasein histórico es la relación con el lenguaje que se resuelve en el llamado de un tiempo determinado. Lenguaje, que históricamente poseemos, pero que a la vez nos posee. Sin embargo, aquí Heidegger se detiene e introduce un nuevo término: *das Selbe*. A través de dicho concepto, intenta graficar la relación de llamado y respuesta que hay entre el lenguaje y el Dasein. Con esto, Heidegger busca evitar el riesgo, de que su concepción de la relación del lenguaje con el Dasein, pudiera ser identificada con la metafísica tradicional, a la

²⁷¹ “Pero el habla es monólogo. Esto significa ahora dos cosas: es *sólo* el habla el que propiamente habla. Y habla solitariamente” (DCH: 240)

²⁷² Presentarse (“ser”) es siempre y en todo momento, en cuanto presentarse, un presentarse para el ser humano, puesto que el presentarse es un mandato conminatorio que reclama al ser humano. En cuanto tal, el ser humano presta oído, porque pertenece al mandato que conmina y reclama, esto es, a la venida a la presencia. Entonces, eso que es siempre lo mismo, la mutua pertenencia de reclamo y escucha, ¿podría ser “el ser”? (CS: 331)

manera de sujeto-objeto. Una vez que se ha establecido que el evento del ser se da en el lenguaje, cualquier pensar que quiera abandonar la tradición metafísica deberá necesariamente colocarle en el centro de su meditación. El lenguaje ya no ocupa el lugar de un simple instrumento para manejar al ser concebido en tanto presencia, sino que, es el mismo lenguaje el que procura ser a la cosa. El lema fenomenológico de ir a las cosas mismas sólo se resuelve en el lenguaje. La meditación de Heidegger acerca del lenguaje no es una reflexión acerca de la relación entre lenguaje y realidad, ni tampoco una reflexión acerca de las propiedades de éste, en tanto medio de expresión, sino más bien, es una meditación sobre la forma en como experimentamos la realidad misma. Si entendemos que es el lenguaje en donde se da el ser que proyecta la apertura del mundo, y que también le confiere ser a las cosas, entonces la forma de ir a las cosas mismas será ir al lenguaje. El lenguaje es el que nombra originariamente las cosas y les instituye el ser en la totalidad de lo ente.

Para insistir en el hecho de que el ser de las cosas no se concibe bajo el modelo de la simple presencia, ni tampoco de la forma instrumental en que se había resuelto en *SuZ*, Heidegger introduce el nada fácil concepto de *Geviert*. Este término, que puede ser traducido como cuadratura, tiene la intención de guiar el discurso hacia el auténtico modo de darse las cosas en un mundo que ya no se encuentra dominado por la metafísica. La cuaternidad que constituye el *Geviert*, está constituída por la tierra y el cielo, mortales y divinos. Con esta definición, Heidegger se acerca más a la poesía que a cualquier consideración teórica, puesto que ahora el puesto del ser está en ella. Los cuatro que constituyen la cuadratura no deben entenderse como entes intramundanos, sino más bien, como dimensiones en las cuales se produce la apertura del mundo de dichos entes. Seguramente, la idea que subyace en el ensayo *Zur Seinsfrage* de escribir

la palabra Sein con una X encima tenga que ver con el hecho de insistir en que el ser ya no está considerado como simple presencia, a la manera en que lo concibe la metafísica tradicional, sino que, subraya el asunto de que el ser es el evento que se abre en las cuatro direcciones del *Geviert*.²⁷³ Antes hemos señalado, que es la obra de arte la que en cuanto funda una apertura hace que se haga presente no sólo la verdad (mundo), sino también la reserva oscura de significaciones (tierra), sin embargo, la obra de arte se nos ha revelado esencialmente en tanto poesía, por tanto no es casual que en la última parte de su obra Heidegger se acerque a ella. Las cosas son sólo en el lenguaje, el cual es esencialmente poesía. Las cosas sólo se dan como instrumentos en la existencia inauténtica del Dasein. Sobre la base de la instrumentalización o de la simple presencia se hace imposible el pensar el ser de la obra de arte. La cosa sólo es tal, en la medida en que hace morar junto a sí a mortales y divinos, tierra y cielo, en la palabra poética. El ser habita en la palabra, mora en el lenguaje. El ser de las cosas sólo es en cuanto tal cuando funda las cosas e interviene en la apertura histórica de un tiempo. En este sentido, las cosas son propiamente tal en el lenguaje poético, es decir, el lenguaje considerado en su fuerza creadora. Por tanto, la legitimación del ser de las cosas en cuanto tal, no puede encontrarse de ninguna manera en la referencia de tiempo-espacio, mas bien para Heidegger, dicha legitimación proviene de la escucha del lenguaje. El pensamiento es la escucha del lenguaje en su originaria forma creadora, es por ello que nuestra existencia se desarrolla en la proximidad entre la poesía y el pensar.

²⁷³ Cfr. ZS, GA 9: 411

Conclusiones

En el primer capítulo se ha intentado poner de manifiesto el ataque a la metafísica tradicional de carácter ontoteológica tanto por parte de Heidegger como de Wittgenstein. En primera instancia esta se ha constituido como la excusa perfecta para enlazar a ambos pensadores. Ambos, desde trincheras aparentemente opuestas, han puesto en duda cuestiones centrales que nos han sido legadas desde el racionalismo ilustrado, entendiendo a este último como heredero de toda la tradición metafísica. Son varias las nociones que han sido puestas en tela de juicio, a saber, la cartesiana idea de lo mental y la distinción mente – cuerpo, la idea de ciencia y su método o el sujeto trascendental kantiano y las categorías que pretenden ordenar la realidad. Sin embargo, la consecuencia más fuerte deviene del ataque hacia la moderna idea que concibe a la filosofía en tanto representación racional de la realidad. Esta es la idea que subyace a la base de la consideración del ser humano como ser autónomo y que es capaz de proveerse a sí mismo, por medio de su racionalidad, de las normas en su actuar. Si esta idea es atacada, entonces ¿Es posible dar razones para que se actúe de una determinada forma?, ¿qué razones podemos dar para señalar que una determinada práctica ética es mala?. Es legítimo pensar, que si la idea de racionalidad que ha dominado hasta fines de la modernidad es atacada nos quedemos sin una base de apoyo para argumentar nuestras acciones, y a partir de aquí, es fácil pensar en una línea de continuo nihilismo.

Los ataques se han centrado sobre la moderna idea filosófica que asume que la vida de los seres humanos debe ser concebida como un conjunto suficientemente definido de prácticas éticas y epistémicas. Es decir, la vida humana en tanto conjunto de rutinas definidas de pensamiento y

acción que legitiman a quienes viven de este modo. Una práctica social determinada es analizada en base a un conjunto de reglas que determinan las acciones. De este modo, las reglas llegan a ser las explicaciones fundamentales para caracterizar una distintiva acción humana en términos de racionalidad. Bajo esta idea, una práctica social humana puede ser representada en base a un patrón de reglas que regulan las acciones y los individuos intentan actuar conforme a estas normas. Esta imagen, que pretende asegurar la supuesta racionalidad de los seres humanos, fue la que predominó a partir del pensamiento cartesiano. Esta idea parece señalarnos que la tarea del pensamiento reflexivo debe centrarse sobre la búsqueda de las reglas que constituyen una determinada práctica ética o epistémica. Esta figura parece ofrecer un imagen clara de racionalidad filosófica y por tanto de libertad, a saber, la idea de lograr una visión objetiva de una determinada forma de vida para representarla como una estructura de reglas que pueda ser seguida por otros.

La visión distintiva de la metafísica tradicional que pretende establecer condiciones apodícticas de carácter supratemporal, encuentra su cobijo en la búsqueda de la representación de las reglas que deben dirigir el pensamiento y la conducta humana. Sólo si una forma de vida ha sido representada, entonces es capaz de ser aceptada o rechazada. Esta clase de representación le otorga al sujeto la libertad para elegir la vida que él desea vivir. Esta también es una forma de dar sentido a la idea socrática acerca de la reflexión objetiva sobre la vida humana. Esta clase de representación, se acomoda perfectamente a la visión moderna de un sujeto racional y moralmente autónomo. La versión moderna del individuo es la de un ser esencialmente responsable y libre de sus acciones. Sólo esta libertad metafísica puede asegurar la responsabilidad moral.

Si es posible que represente mi vida, a través de un conjunto de prácticas sociales susceptibles de ser analizadas y objetivadas como reglas, entonces mi vida misma es capaz de ser objetivada y al mismo tiempo poseo libertad en la medida en que he sido consciente a la hora de elegir tal o cual regla para actuar. Aparentemente, pareciéramos ser provistos de la cuota de racionalidad y libertad que exigimos para actuar. Soy libre para elegir las leyes que me gobiernan. El intento representacionista pretende cubrir, tanto la necesidad objetiva de la racionalidad como apoyar la imagen de un sujeto libre y autónomo. Es el terreno ideal para el desarrollo de las ciencias formales y las denominadas ciencias del espíritu, sin que por ello se tenga que disminuir la responsabilidad moral de los individuos.

El nihilismo surge a partir de posturas irreconciliables entre las prácticas conductuales, ya sea de tipo ético o epistémicos, y la reflexión racional que de ellas se lleve a cabo. Las conductas por sí solas comienzan a caerse si no tienen un tipo de soporte racional. Tanto si se decide vivir o no hacerlo tenemos que elegir, y esa elección está condicionada por las opciones que me han sido dadas, a saber, aquellas prácticas sociales que han sido reveladas a través de la objetivación. La mencionada objetividad de las reglas encaja perfectamente con la idea de subjetividad autónoma que exige la visión moderna. Entonces, ¿cuál es la matriz del pensamiento representacionista que muestra mi vida en tanto objetiva, consciente y racional?. La racionalidad como representación parece ser la mejor forma de justificar los anhelos de objetividad de nuestras prácticas, a la vez, que permite con relativa sencillez su evaluación e identificación. Después de los trabajos de Descartes y Kant, la idea de la racionalidad en tanto representación, ha sido la forma más fuerte de imponer la pretendida objetivación a las prácticas humanas. Y es ciertamente esta imagen

metafísica de la modernidad y la Ilustración la que ha dejado una larga huella en occidente. Cuando dicha imagen metafísica ha sido puesta en entredicho, se ha producido el desmoronamiento de la Gran Razón fundamentadora y el arribo del pluralismo de significados, lo cual entre otras cosas, explicaría de algún modo la posmoderna crisis de sentido. La fragmentación del sentido parece haber socavado aquel conocimiento que se daba por supuesto acerca del mundo, la sociedad o la vida, cuestiones que contribuyen a configurar la identidad personal. De aquí en adelante, nos vemos impelidos a aceptar que no existe ninguna interpretación o un conjunto de acciones que puedan ser vistas como únicas e incuestionables, lo cual además de dejar a los individuos desamparados de sentido, les obliga a enfrentarse a la pregunta acerca de cómo deben vivir su vida, cuestión que en épocas anteriores parecía estar resuelta de antemano. Casi todos los programas destinados a restaurar los “antiguos valores” coinciden casi siempre en la supresión del pluralismo, puesto que éste sugiere alternativas, alternativas que incitan a la gente a pensar, lo cual conduce a socavar los cimientos del antiguo orden. El proceso de modernización acelerado por el desarrollo de la ciencia ha transformado radicalmente la existencia humana. Si en el pasado existían algunas rudimentarias técnicas transmitidas de generación en generación, hoy en día la gama de posibilidades es extraordinariamente amplia, lo cual trae consigo la necesidad de la incesante elección. La modernización opera el cambio desde una existencia determinada por el destino a otra que consta de una larga lista de elecciones. La pérdida de los referentes que antiguamente constituían la existencia ha contribuido a generar este sentimiento de extrañamiento de sentido ante la realidad. El conocimiento aparentemente seguro e incuestionado de épocas precedentes se ha diluído en un conjunto de opiniones que no necesariamente tienen un carácter

científico, sino que más bien se nos presentan como hipótesis, todas ellas con un grado de veracidad.

La cuestión del nihilismo y la vaciedad de sentido se asocia entonces con la posibilidad de llevar a cabo la representación objetiva de las reglas que rigen nuestras conductas, y esto debe ser mostrado de manera especial en el lenguaje, ya que tanto las prácticas éticas como las epistémicas deben ser vistas como hechos esencialmente lingüísticos. El lenguaje no es una característica más de los seres humanos, sino más bien, un asunto que esencialmente nos distingue. Es el armazón en el cual se tejen la totalidad de nuestros patrones de acción y pensamiento. El programa filosófico de la racionalidad como representación se sustenta en la posibilidad de representar el lenguaje como una serie de prácticas para ser seguidas. Entonces, ¿Es posible representar el lenguaje de esta manera?. La respuesta a esto no es negativamente clara en Wittgenstein ni tampoco en Heidegger, aún cuando el pensamiento de ambos se nos aparece manifiestamente antirepresentacionista. Ninguno de los dos confía en que el ser humano pueda objetivar el lenguaje y de ese modo establecer una nueva relación con él, más bien, podríamos señalar de un modo general que ambos conciben al ser humano dentro del lenguaje, como si fueran cogidos por éste.

Heidegger ataca la relación que se establece entre el sujeto y el lenguaje en la visión representacionista. Ser capaz de representar el lenguaje como un sistema de reglas para ser seguido por los hablantes, es equivalente a representar el todo del lenguaje como un objeto a disposición de los seres humanos. Esto significa ubicar a los seres humanos en una posición externa y de superioridad con respecto al lenguaje, y de este modo dejarle al arbitrio de los designios humanos. El

lenguaje es así comprendido en tanto técnica de representación o como un mero medio de expresión. De acuerdo a esta visión, los seres humanos hablan la variedad de lenguajes en base a definir y cumplir sus propios objetivos. Contrario a esto, Heidegger afirma que el lenguaje habla, es decir, que nosotros pertenecemos a él. El lenguaje habla y es en primera instancia, a través de él, como nos llega la forma en que funciona lo que tenemos a la mano. Las palabras no las inventamos, sino que pertenecemos a una determinada comunidad con su propio lenguaje que nos provee de las significaciones. El lenguaje para Heidegger es la casa del ser, y por tanto, no podemos salir fuera de él para representarlo como un sistema de reglas. El lenguaje es el que nos crea.

La idea de que el lenguaje habla, es en sí misma contraria al programa filosófico del lenguaje como representación, ya que destruye la idea de un sujeto metafísico trascendental que estaría incluso más allá del lenguaje. La visión heideggeriana pretende que volvamos sobre nuestros pasos, en la medida en que pretende que fijemos nuestra atención sobre el *λόγος*, al estilo heracliteano, como fuente originaria de las cosas. Para Heidegger, la racionalidad en tanto representación pertenece a la época de la exaltación de la autonomía del individuo que se sucede a partir de las obras de Descartes y más tarde de Kant. En el primer caso, la seguridad epistémica descansa en el espacio mental del *ego cogito*, en tanto en el pensamiento kantiano ese rol le corresponde a las categorías del sujeto trascendental. Por el contrario, en Heidegger, el hecho de que el lenguaje hable, es reconocer la autoridad del *λόγος*. Hablamos sólo en la medida en que el lenguaje nos ha sido dado. De este modo, la visión heideggeriana del lenguaje es diametralmente opuesta a la moderna idea del lenguaje en tanto representación, y en tanto sujeto autónomo que es capaz de proveerse a sí mismo sus propias reglas para actuar. En la

medida en que esta visión elimina la idea de la representación, desecha también cualquier asomo de nihilismo. Es el reconocimiento del ser humano como dependiente del λόγος. De esta forma, desaparece la tentación de pretender un sujeto que se dé a sí mismo sus reglas. No existe entonces un lugar fuera de la casa del ser desde donde sea posible ubicarse y posteriormente criticar y objetivar.

Sin embargo, esta crítica radical a la metafísica tradicional, a favor de la heracliteana fórmula del λόγος, podría acarrear más de alguna consecuencia de tipo ética. Esta noción del λόγος en Heidegger no es del todo clara, y perfectamente podemos forzarla a ser leída como un argumento a favor de alguna idea totalitaria. La autonomía del individuo puede ser completamente amenazada si su rol se limita a la revelación del λόγος. La visión de Heidegger parece dejar atrás cualquier asomo de nihilismo, a condición de que aceptemos una noción que no parece quedar del todo clara, la noción del λόγος.

Por su parte, Wittgenstein también ataca el proyecto filosófico de la racionalidad como representación y la consecuente autonomía del sujeto en cuanto a las reglas. Dejando de lado cualquier argumento de tipo trascendental, Wittgenstein no afirma directamente que el lenguaje no pueda ser representado como un sistema de reglas, sino que él procura mostrarnos el sinsentido de este intento, en la medida en que deja fuera cualquier condición empírica, cualquier hecho que haga alusión al contexto social que son necesarios para la constitución de sentido. El hecho mismo de que una regla pueda ser seguida, sólo puede determinarse a partir del contraste con un contexto social determinado. Por el contrario, la racionalidad como representación ignora toda referencia al contexto de nuestras prácticas sociales, el sentido lo proporciona el individuo por sí

mismo. Es aquí en donde se ve la profundidad de la conexión entre la racionalidad como representación y la imagen del individuo tan propia de la Ilustración. Si el lenguaje es construido como un serie de patrones conductuales a seguir a través de reglas, entonces la fuente de autoridad debe radicar en el individuo, en tanto que es él quien las interpreta y las aplica. Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo.²⁷⁴

Como ya hemos visto, el argumento del lenguaje privado nos ha demostrado que es insostenible mantener al sujeto autónomo y sus experiencias privadas como fuente de las reglas del lenguaje, y por tanto, como fuente que constituye el sentido. En las *PU* el mundo ya no es mi mundo, el individuo ya no es más el límite del mundo sino parte de él. Aquí ya no hay cabida para un sujeto trascendental autónomo bajo cuya voluntad determina el lenguaje. Wittgenstein establece el contexto social como telón de fondo bajo el cual son contrastadas nuestras ideas y que en definitiva nos provee de sentido.

Tanto Wittgenstein como Heidegger atacan por una parte la idea que concibe al individuo como fuente de las reglas que nos gobiernan, imagen que nos llega a través del pensamiento ilustrado, y por otra, la idea de que nuestras prácticas éticas puedan ser representadas a través de reglas que deban ser seguidas. Con el argumento en contra del lenguaje privado, Wittgenstein derriba esta imagen y de paso también cualquier amenaza que provenga del nihilismo. La idea de que uno pudiera estar fuera de los juegos de lenguaje e intentar objetivar es absolutamente ilusoria. El individuo no puede ser separado de los juegos de lenguaje de una práctica social determinada para establecer el sentido, pensar que esto pueda ser cierto es una ilusión trascendental. Sin embargo, si Heidegger señala que

²⁷⁴ Cfr. TLP, 5.62

el lenguaje es la casa del ser y en último término ubica en el λόγος el sentido de ese ser, Wittgenstein nos hace conscientes de nuestra inevitable inmersión en los juegos de lenguaje. ¿Podríamos señalar entonces que el individuo autónomo y racional se disuelve en el todo de los juegos de lenguaje?, y de ser así, ¿estaríamos en condiciones de aseverar que el individuo se disuelve a favor de un holismo social y político que se le muestra como impuesto, o incluso, como el caso de Heidegger pudieran existir algunos tintes totalitarios?.

Si Heidegger y Wittgenstein critican la imagen ilustrada de la subjetividad y centran su ataque dirigiendo la atención sobre el lenguaje, es claro que ambos se preguntan en donde reside la autoridad de nuestras prácticas. El lenguaje se les muestra como el último bastión que caracteriza de una forma distintiva al ser humano y es el que legitima toda acción del mismo. Por tanto, toda discusión que se centre en el lenguaje acaba recalando en el asunto del nihilismo. Ambos atacan la idea del ego o del sujeto trascendental como fuente de cualquier tipo de legitimidad ética o epistémica.

A estas alturas parece claro que toda discusión que gire en torno a nuestras prácticas éticas o políticas debe necesariamente hacer referencia al asunto del lenguaje. Si tanto Wittgenstein como Heidegger han socavado la referencia a un sujeto trascendental, ¿En base a qué referencia vivo mi vida?. En el caso de Heidegger la autonomía del ego ha sido desplazada a favor de la escucha del λόγος, aquí es el lenguaje en sí mismo el que habla. La legitimidad y la autoridad descansan en el λόγος. Sin embargo, como hemos visto, esta respuesta no es en absoluta clara y Heidegger tampoco nos ayuda a verlo con nitidez. Podemos perfectamente pensar que el lugar del sujeto trascendental ha sido tomado

por el λόγος heideggeriano, sin darnos razones claras de las implicancias que esto puede tener. El λόγος aparece en la última parte del trabajo de Heidegger como la condición fundamental bajo la cual el mundo mismo se nos aparece, pero tampoco podemos ver que aparezca implicado en las circunstancias mundanas, más bien pareciera estar ubicado fuera del mundo. Aparece como la fuente singular y centralizada que legitima el uso del lenguaje. En la retórica heideggeriana el λόγος aparece como un misterio, como el sagrado centro de nuestras vidas. La autoridad de la legitimidad del lenguaje permanece aquí afincada bajo una única figura de carácter cuasi sagrado. Y el puesto de esta figura permanece más allá de cualquiera que pueda ser ocupado por los seres humanos. Entonces, la clave para las correctas prácticas éticas o políticas estaría dada por la legitimidad que nos otorga el hecho de escuchar al λόγος y luego obedecerle. Esto se debe fundamentalmente a que sólo hablamos desde el lenguaje, desde el lenguaje cogemos las palabras, y a su vez somos tomados por él. El lenguaje heredado es el que me otorga la primera configuración de la realidad que me rodea. Por tanto, el papel del sujeto ahora radica en la *escucha*. En la *escucha* del ser a través del lenguaje.

El trabajo del último Heidegger está lleno de referencias hacia la idea de que la esencia del lenguaje pasa más por la escucha que por el decir. Esta idea de la escucha deviene en Heidegger a partir de su crítica al endiosamiento de la tecnología y de su correspondiente estilo de vida. A partir de la Edad Moderna, la ciencia por medio de la técnica, se ha encargado de concebir la realidad sólo en términos de valores que pueden ser constantemente dominados y manipulados por los seres humanos. De esta forma, se fortalece la imagen del sujeto autónomo que actúa de una forma objetiva. Nos concebimos bajo la forma de tecnócratas que controlan y modelan la totalidad de la realidad. Contrario a esto,

Heidegger promueve la *Serenidad (Gelassenheit)*, es decir, una forma de discreta receptividad. La acción aquí ya no se concibe como manipulación tecnológica del material concebido como bienes de consumos. En principio, esta idea parece atractiva, más aún si se toma en cuenta que la crítica a la técnica deja en evidencia los altos costos económico y medioambientales que deja esta forma de pensar y ejecutar. Sin embargo, para liberarnos de esta forma de pensar, Heidegger propone que escuchemos el habla del lenguaje, que escuchemos al λόγος, y esta escucha presupone nuestra obediencia hacia esto. Escuchar al λόγος es dejarse llevar por el habla del lenguaje dentro del cual se produce la comprensión total. Nos reconocemos a nosotros mismos en tanto criaturas creadas por el lenguaje.

Quizás el hecho de la crítica heideggeriana a la tecnología, unido a otras consideraciones como la pérdida de la vida campesina en favor de la urbe, la atención en los presocráticos, el culto a Holderlin y la retórica del silencio y la serenidad, den la imagen de un paraíso que hemos perdido por pretender cambiar el puesto del ser humano dentro de él. Pero esto sólo sería recuperable si escuchamos, recordamos (*Andenken*) e iniciamos la vuelta (*Kehre*). Sin embargo, esto pareciera requerir sujetos muy disciplinados a la hora de obedecer, y además nos recuerda muy de cerca una suerte de orden cuasi patriarcal.

Heidegger parece haber dejado la idea de la racionalidad en tanto representación, sin embargo, en su visión pareciera que aún hay lugar para una entidad autónoma que está más allá del lenguaje mismo, a saber, el λόγος. Heidegger desplazó el lugar asignado al sujeto autónomo y racional durante la modernidad, pero ha dejado el asunto de la o las

fuentes de legitimidad del sentido sin abordar en forma completa, atribuyendo este sitio al habla del lenguaje y al λόγος.

De esta forma parece ser que el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger se alejan en direcciones bastante opuestas. Mientras el primero pretende mostrar el sinsentido que hay en la intención de la racionalidad en tanto representación y en particular el lenguaje como tal, y a su vez, buscar el sentido en los juegos de lenguaje, el segundo se muestra reticente a dejar la imagen de la centralidad del sentido, atribuyéndola por completo al λόγος que nos habla a través del lenguaje, que es la casa del ser.

Das Selbe Wort λόγος ist aber als Wort für das *Sagen* zugleich das Wort für das Sein, d.h. für das Anwesen des Anwesenden. Sage und Sein. Wort und Ding gehören in einer verhüllten, kaum bedachten und unausdenkbaren Weise zueinander. (UzS, GA 12: 224)²⁷⁵

La crítica de Wittgenstein se centra, como ya hemos visto, en la intención de mostrar el sinsentido que hay en la constitución de una autoridad central. Él no pretende ubicar otra autoridad única en reemplazo de la anterior. Pretende hacernos conscientes de que no hay necesidad de establecer una explicación que incluya un ente que esté más allá de los seres humanos y del lenguaje, al estilo de la modernidad. Ya no es ni Dios, ni un sujeto de tipo trascendental el que otorga legitimidad a nuestras prácticas, sino que, esto sólo debe ser buscado en el lenguaje y en sus contextos de aplicación. Lo que establece la legitimación y nuestro

²⁷⁵ «La misma palabra λόγος, el nombre para el *Decir*, lo es a la vez para la palabra *Ser*, o sea, para la presencia de lo que es presente. Decir y Ser, palabra y cosa, se pertenecen mutuamente la una a la otra de una manera velada aún, escasamente meditada e imposible de abarcar por ningún pensamiento» (CH: 213).

acuerdo general son los juegos de lenguaje. Los juegos de lenguaje no pueden ser concebidos de ninguna forma como una entidad cuasi divina y centralizada, más bien, es una amplia gama de hechos generales distintos establecido por los distintos juegos que se estén jugando.

Si el acuerdo es lo crucial, entonces ¿qué clase de autoridad esperamos para que lo legitime?. Wittgenstein no atribuye tal autoridad a un individuo supratemporal, sin embargo, tampoco pretende dejar este asunto sin responder.

Los siguiente pasajes de las *PU* pueden contribuir a aclarar este asunto:

PU § 241 »So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?« - Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.²⁷⁶

PU § 242 Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf. - Eines ist, die Meßmethode zu beschreiben, ein Anderes, Messungsergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir »messen« nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt.²⁷⁷

²⁷⁶ «¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?» — Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones sino de forma de vida”(IF, § 241).

²⁷⁷ “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace. — Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos «medir» está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones.” (IF, § 242)

Parece claro que el acuerdo en Wittgenstein no radica en una autoridad singular, sino en lo que él llama el “acuerdo en las formas de vida”. Más que una imposición, esto se nos muestra como el resultado de la observación sobre un rango bastante amplio de hechos generales, sobre los cuales, en principio, no poseemos ningún control. Estos hechos de carácter general son los que conforman nuestros juegos de lenguaje. Estos juegos de lenguaje se constituyen como configuradores del acuerdo intersubjetivo y es para Wittgenstein el lugar en donde radica la autoridad de las afirmaciones. Dentro de esta concepción, el acuerdo no puede ser explicado bajo el modelo representacionista, que incluye un centro a partir del cual todas las cosas fluyen.

El acuerdo en nuestras formas de vida es la escena que utilizamos para contrastar nuestras creencias o afirmaciones. Este acuerdo radica en la naturaleza misma de la forma de organización humana. Sin embargo, esta organización no está ordenada aquí bajo ninguna estructura rígida que apele a alguna divinidad. El acuerdo se forma en el mosaico que constituyen las formas de vida. De la comunidad es que tomamos el lenguaje, no a partir de nosotros mismos, es por ello que para Wittgenstein es un absurdo el hecho mismo de pretender buscar una razón filosóficamente competente que de cuenta de lo que los seres humanos dicen y hacen. Las razones no se nos aparecen de forma independiente a los hechos de la naturaleza ni de la vida en comunidad, precisamente son estos mismos hechos los que generan acuerdos de tipo general en los juicios. Aunque, habría que señalar que estos hechos no son el fundamento al estilo de lo que la tradición filosófica exige, más bien, para Wittgenstein es el límite del razonamiento filosófico.

En el segundo Wittgenstein se dispersa la fuente de sentido y significado. La legitimación de sentido ya no descansa en algo así como las reglas a seguir, el lenguaje mismo, la autonomía del sujeto trascendental o Dios. Ahora toda la legitimidad se halla en los juegos de lenguaje. Para entender correctamente el significado es necesario comprender los hechos que conforman un determinado juego de lenguaje. El sentido reside en la fisonomía del juego.

*PU § 568 Wenn ich den Charakter des Spiels richtig verstehe - könnte ich sagen - so gehört das nicht wesentlich dazu. ((Die Bedeutung eine Physiognomie.))*²⁷⁸

Podríamos decir que la filosofía occidental ha transformado la contingencia de las circunstancias que garantizan el sentido en culto a una razón de carácter filosóficamente suficiente. Wittgenstein lo señala claramente:

*PU § 110»Die Sprache (oder das Denken) ist etwas Einzigartiges« - das erweist sich als ein Aberglaube (nicht Irrtum!), hervorgerufen selbst durch grammatische Täuschungen. Und auf diese Täuschungen, auf die Probleme, fällt nun das Pathos zurück.*²⁷⁹

«El lenguaje (o el pensamiento) es algo singular» — esto se revela como una superstición (¡no error!) producida ella misma por ilusiones gramaticales.
Y el énfasis recae ahora sobre esas ilusiones, sobre los problemas.

²⁷⁸ Si entiendo bien el carácter del juego — podría yo decir — , entonces esto no forma parte esencial de él.((El significado, una fisonomía.)) (IF, § 568)

²⁷⁹ «El lenguaje (o el pensamiento) es algo singular» — esto se revela como una superstición (¡no error!) producida ella misma por ilusiones gramaticales.
Y el énfasis recae ahora sobre esas ilusiones, sobre los problemas.(IF, § 110)

Tenemos la necesidad de entender el lenguaje como una cosa única - (“el lenguaje habla” en términos heideggerianos)-, o de atribuir esto a alguna otra cosa como el sujeto autónomo, de no ser así pareciera que nos encontramos fuera de control.

A partir de finales del XIX y en casi la totalidad del siglo XX el lenguaje se ha transformado en el último reducto en donde se ha afincado la filosofía. Es a esto a lo que Wittgenstein llama superstición, en la medida en que se insiste en poner en un solo sitio la legitimidad, y además se insiste también en generar reglas que por sí mismas nos darían las ansiadas explicaciones. Al hacer esto, se niega el azar de las circunstancias que se producen en los juegos de lenguaje. Wittgenstein constantemente nos está mostrando el absurdo que significa pretender buscar el significado más allá de las condiciones en las cuales se producen los juegos de lenguaje. Mostrar el absurdo de la metafísica pretensión de centralidad, es el motivo que se mantiene intacto, tanto en el primer como en el segundo Wittgenstein.

La obra de Wittgenstein es un intento por mostrar que no existe una única fuente ni un único fundamento que nos pueda otorgar el sentido. El sentido en Wittgenstein se muestra a través del tejido formado por el azar de las circunstancias, sin referencia a ninguna entidad individual. El deseo de Wittgenstein es hacer desaparecer el afán heróico y el deseo de inmortalidad que se encuentra en la actividad filosófica. Nada existe fuera de sus circunstancias. Los hechos naturales que constituyen las circunstancias en donde se producen los juegos de lenguaje no pueden ser idealizados en torno a una razón o alguna divinidad. La explicación de Wittgenstein también podría leerse en clave ética o política, ya que en principio evita que caigamos en la tentación de someternos al arbitrio de algún tirano que pretenda someternos bajo la identidad del pensamiento único.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, Karl-Otto (1985): *La transformación de la filosofía*. (2 vols.), Madrid, Taurus.

ARISTÓTELES(1982): *Tratados de lógica (Organon)*. Madrid, Gredos.

BACON, Francis (2002): *Novum Organum*. Barcelona, Folio.

BEAUCHOT, Maurice (2002): *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Mexico D. F., UNAM.

BENEDITO, M. (1992): *Heidegger en su lenguaje*. Madrid, Tecnos.

BERCIANO, M. (1990): *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Salamanca, Universidad de Salamanca.

BERGER, P. y LUCKMANN, Th. (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós.

CORDUA, Carla (1992): “Wittgenstein y Heidegger como críticos de la teoría” en *Revista Agustiniiana*, vol. 33, 283-305.

- (1999) *Filosofía a destiempo: seis ensayos sobre Heidegger*.

Santiago de Chile, RIL editores.

DAVIDSON, Donald (1995): *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, Gedisa.

DILTHEY, Wilhem (2000): *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid, Ismo.

ESCUADERO, J.(2009): *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona, Herder.

FERRARIS, Maurizio (1988): *Storia dell ermeneutica*. Milán, Bompiani.

FLORES, Cirilo (1990): “Heidegger y la hermenéutica” en Pecellín, M. y Reguera, I. (eds.), *Wittgenstein-Heidegger*. Badajoz, Universidad de Badajoz, 201-14.

FREGE, Gotlob (1964): *Begriffsschrift und Andere Aufsätze*.

Hildesheim, Georg Olms.

- GADAMER, H-G (2003): *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder.
- GARCÍA, Romano (1990): “La supuesta incoherencia del *Tractatus*” en Pecellín, M. y Reguera, I. (eds.), *Wittgenstein-Heidegger*, Badajoz, Universidad de Badajoz, 46-55.
- GRICE, H-P (1977): *Significado*. Mexico D.F., UNAM.
- HABERMAS, Jürgen (1984): *Perfiles filosófico políticos*. Madrid, Taurus.
- (1990) *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos.
 - (1996) *Textos y contextos*. Barcelona, Ariel.
 - (2002) *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta.
- HADOT, Pierre (2007): *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, Pre-textos.
- HACKER, P.M.S.(1998): “Analytic philosophy: what, whence, and whiter?”, en Biletzky, A. y Matar, A. (eds.) *The story of analytic philosophy*, New York, Routledge, 3-34.
- HACKING, Ian (1975): “¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?”, en *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*. Buenos Aires, Edit. Suramericana, 194-230.
- HARTNACK, Justus (1972): *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona, Ariel.
- HOPENHAYN, Martin (1997): *Después del nihilismo*. Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello.
- HUME, David (1995): *Investigación sobre el entendimiento humano*. Barcelona, Círculo de lectores.
- JANIK, A. y Toulmin, S. (1987): *La Viena de Wittgenstein*. Madrid, Taurus.
- JASPERS, K. (1965): *Origen y meta de la historia*. Madrid, Revista de occidente.
- KANT, Immanuel (1998): *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara.

- LAFONT, Cristina (1997): *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid, Alianza.
- LYOTARD, J.F. (2000): *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra.
- LYPOVETSKY, Gilles (2003): *La época del vacío*. Barcelona, Anagrama.
- MOUNCE, H. O. (2007): *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.
- MOSTERÍN, Jesús (2000): *Los lógicos*. Madrid, Espasa Calpe.
- MONK, Ray (2002): *Wittgenstein, el deber de un genio*. Barcelona, Anagrama.
- MUGUERZA, J. (1981): *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid, Alianza.
- NEBREDA, Jesús (1993): *Muerte de Dios y posmodernidad*. Granada, Universidad de Granada.
- NIETZSCHE, Friedrich (1972): *Así habló zarathustra*. Madrid, Alianza.
- (1973) *El crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza.
- (1998) *La voluntad de poderío*. Madrid, Edaf.
- (2000) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza
- (2001) *La gaya ciencia*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- OCKHAM, G. (2000): *Textos epistemológicos*. Barcelona, Universidad de Barcelona.
- OTT, Hugo (1992): *Martin Heidegger*. Madrid, Alianza.
- PITKIN, Hanna Fenichel (1984): *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia. Sobre el significado de Wittgenstein para el pensamiento social y político*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos.
- PLATÓN (1993): *Diálogos*. Madrid, Gredos.
- PÖGGELER, O (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza.

- POOLE, R. (1993): *Moralidad y modernidad*. Barcelona, Herder.
- RENTSCH, Thomas (2003): *Heidegger und Wittgenstein. Existential – und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- RODRIGUEZ, José L. (1991) “El modo de hallarse, en relación con la antropología filosófica en Heidegger,” en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, AA VV. Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 66-90.
- RORTY, Richard (1985): “Epistemological Behaviorism and the De-transcendentalization of Analytic Philosophy”, en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 89-121.
- (1985): “Postmodernist Bourgeois Liberalism”, en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 214-221.
- (1990) *El giro lingüístico*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- (1995) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- (1993) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona, Paidós.
- (1996) *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos.
- (2003) “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Para “Hans-Georg Gadamer, en su centenario”, en VV. AA., “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 41-69.
- SÁEZ, Luis (2002): *El conflicto entre analíticos y continentales*. Barcelona, Crítica.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1977): *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp.
- (1999) *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona, Cuaderno de Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra.
- TAYLOR, Ch.(2006): *Las fuentes del yo*. Barcelona, Paidós.

URMSON, J.O. (1978): *El análisis filosófico*. Barcelona, Ariel.

VATTIMO, Gianni (1983): “Dialectica, diferencia y pensamiento débil” en Vattimo, G – Rovatti (eds), *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988. Pp.18-42

–(1986) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

–(2000) *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa.

VOLPI, F. (1997): *Nietzsche y el nihilismo contemporáneo* en Reflexión N° 2, pp 51-62.

WITTGENSTEIN, Ludwig y BOUWSMA, Oets Kolk (2004): *Últimas conversaciones*, Salamanca, Sígueme.

