

# Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje

RICHARD RORTY

Traducción de J. Vigil Rubio. En RORTY, R., Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 79-99.

Lo que Gustav Bergmann denominó «el giro lingüístico» fue más bien un desesperado intento por mantener la filosofía como disciplina de sillón. El propósito era delimitar un espacio para el conocimiento a priori en el que no pudiesen entrar ni la sociología ni la historia ni el arte ni la ciencia natural. Fue el intento por encontrar un sustituto a la «perspectiva transcendental» de Kant. La sustitución de «mente» o «experiencia» por «significado» pretendía asegurar la pureza y autonomía de la filosofía dotándola de un objeto no empírico.

Sin embargo, la filosofía del lenguaje era demasiado honesta para sobrevivir. Cuando, con el último Wittgenstein, este tipo de filosofía volvió su atención a la cuestión de cómo era posible semejante estudio «puro» del lenguaje, constató que no era posible, que había que naturalizar la semántica para -en expresión de Donald Davidson- «mantenerla como objeto serio». El resultado de la filosofía del lenguaje es -sugiero- la observación de Davidson de que «si un lenguaje es algo como lo que han supuesto los filósofos... no existe nada semejante a un lenguaje... debemos abandonar la idea de una estructura común claramente definida que los usuarios del lenguaje dominan y luego aplican a casos». [i] Esta observación resume lo que Ian Hacking ha denominado «la muerte del significado» -el final del intento por convertir el lenguaje en un objeto transcendental.

Pienso que Frege y el primer Wittgenstein son los filósofos principalmente responsables de imponernos la idea de que existía semejante estructura común rara vez definida. En particular, debemos a Wittgenstein la idea de que en principio todos los problemas filosóficos pueden resolverse finalmente mostrando esa estructura. Creo que fueron el último Wittgenstein, Quine y Davidson los filósofos que nos liberaron de la idea de que exista semejante estructura. El primer Wittgenstein había definido lo místico como «el sentido del mundo como todo limitado». Por el contrario, el último Wittgenstein triunfó sobre su perspectiva más joven y schopenhaueriana al dejar de sentir la necesidad de ser místico, al dejar de necesitar contraponerse al mundo como «el límite inefable del mundo».

El joven Heidegger, el autor de *Ser y Tiempo*, estaba más libre de esta necesidad schopenhaueriana que el joven Wittgenstein. Aquel libro está lleno de protestas contra la idea de la filosofía como *theoria*. Heidegger consideró esa idea como un intento por elevarse sobre la «culpa» y la «yección» que suponía eran inseparables de la existencia mundana e histórica del *Dasein*, un intento por huir de la contingencia de esa existencia. Si hubiese leído el *Tractatus*, el joven Heidegger hubiese desechado ese libro del mismo modo que lo hizo el segundo Wittgenstein -como un intento más por mantener la autonomía y autosuficiencia del filósofo dejándole representarse como alguien que está por encima, o más allá, del mundo. El joven Heidegger hubiese considerado el giro lingüístico recomendado por Frege y Wittgenstein meramente como una variación más del intento platónico por distanciarse del tiempo y el azar.

Pero aunque el joven Heidegger se esforzó por liberarse de la idea del filósofo como espectador del tiempo y la eternidad, del deseo de ver el mundo desde arriba «como un todo limitado», el Heidegger posterior recayó en una idea muy parecida. El todo limitado con el que Heidegger intentaba distanciarse se llamaba «metafísica» u «Occidente». Para él, «lo místico» pasó a ser el sentido de sí mismo como «el pensar

tras el final de la metafísica» -como la evocación de la metafísica, contemplándola como un todo limitado y compacto- y por tanto como algo que podemos esperar echarnos a la espalda. 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.

Reiterando una idea de Kant y Schopenhauer, el joven Wittgenstein había dicho que

sentimos que incluso una vez contestadas todas las posibles cuestiones científicas, permanecen totalmente inabordados los problemas de la vida. Por supuesto no quedan entonces interrogantes, y ésta misma es la respuesta... Hay, efectivamente, cosas que no pueden expresarse con palabras, que se manifiestan a sí mismas. Son lo místico. [ii]

Por el contrario, el joven Heidegger no tenía una doctrina explícita de las cosas que no pueden expresarse con palabras, de das Unaussprechliche. El Dasein era cabalmente lingüístico, igual que era cabalmente social. [iii] Lo que el joven Heidegger nos relata sobre la situación sociohistórica del Dasein no es más que lo que nos cuenta el último Wittgenstein sobre nuestra situación con respecto al lenguaje -que cuando intentamos trascenderlo convirtiéndolo en metafísico nos engañamos a nosotros mismos, nos volvemos inauténticos.

Pero el último Heidegger se retrajo de las oraciones y del discurso a las palabras individuales -palabras que habían de abandonarse tan pronto como dejasen de ser sugerencias (Winke) y se convirtiesen en signos (Zeichen), tan pronto como entrasen en relaciones con otras palabras y se convirtiesen en instrumentos para alcanzar fines. El joven Wittgenstein -no pragmático, místico- había deseado que las oraciones fuesen imágenes más que meros instrumentos. Por el contrario, el joven y pragmático Heidegger, el filósofo de la irrehuible relacionalidad (Bezüglichkeit), se había limitado a dejarlas ser instrumentos. Pero el último y más pragmático Wittgenstein se limitó a pensarlas como instrumentos, aproximadamente por la misma época en que el último Heidegger decidió que su pragmatismo inicial había sido una prematura entrega a la «razón [que], glorificada durante siglos, es el más rígido adversario del pensar». [iv]

Así pues, y de acuerdo con mi lectura, estos dos grandes filósofos se cruzaron mutuamente hacia la mitad de su carrera profesional, avanzando en direcciones opuestas. Con el Tractatus, Wittgenstein partió de un punto que, para un pragmatista como yo, resulta mucho menos esclarecido que el de Ser y Tiempo. Pero tan pronto Wittgenstein avanzó en la dirección del pragmatismo se encontró con Heidegger avanzando en la dirección opuesta -retirándose del pragmatismo hacia el mismo estado de ánimo escapista en que se había escrito el Tractatus, intentando recuperar en el «pensar» el tipo de sublimidad que el joven Wittgenstein había encontrado en la lógica. La dirección en que avanzaba Wittgenstein le suscitó dudas radicales sobre la noción misma de la filosofía como fuente de conocimiento, llevándole a una concepción destranscendentalizada de la filosofía como forma de terapia, más como una techné que como el logro de la theoria. El propio Heidegger había comenzado con este tipo de dudas. Pero no fue capaz de mantenerlas, y al final se vio llevado a inventar el «pensar» como sustituto de lo que denominó «metafísica». Esto le llevó a hablar del lenguaje como una cuasi-divinidad en la que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser, y de todo el pensar anterior como un todo limitado, un relato que ahora se había contado por completo.

Hasta aquí he venido presentando un breve resumen de algo que voy a contar más detalladamente. Voy a iniciar mi versión más detallada con el intento de Wittgenstein por encontrar una nueva forma de hacer filosofía.

Cualquier intento por preservar un método y un objeto para la filosofía de sillón, que le permita contemplar a la ciencia natural y a la historia, ha de invocar probablemente la noción kantiana de «condiciones de posibilidad». Mientras que la física y la historia hallan las condiciones para la existencia de hechos reales descubriendo realidades temporalmente anteriores, la filosofía sólo puede conseguir autonomía si se evade del tiempo huyendo de la realidad a la posibilidad. La estrategia kantiana para concebir esta huida fue sustituir una deidad atemporal por un sujeto de experiencia atemporal. La «experiencia posible» de Kant -el ámbito cuyos límites había de fijar la filosofía- era deliberadamente menor que el ámbito más amplio de la posibilidad lógica al que había pretendido acceder la ontoteología de Wolff. Pero para los fines de Kant bastaba con que cubriese el ámbito de científicos e historiadores.

El giro lingüístico fue un segundo intento por encontrar un ámbito dominante al de los demás especialistas. Este segundo intento resultó necesario porque, a lo largo del s. XIX, la biología evolutiva y la psicología empírica habían empezado a naturalizar las nociones de «mente», «consciencia» y «experiencia». [v] El «lenguaje» fue el sustituto de la «experiencia» en el s. XX por dos razones. En primer lugar, ambos términos eran de alcance similarmente grande -ambos delimitaban todo el ámbito de la indagación humana, todos los temas susceptibles de estudio por el hombre. En segundo lugar, a principios de siglo las nociones de «lenguaje» y «significado» parecían inmunes al proceso de naturalización. [vi] El *Tractatus* de Wittgenstein se convirtió en el modelo alrededor del cual se moldeó el núcleo disciplinar de la filosofía analítica. El prefacio de ese libro sugería (por vez primera que yo sepa) la doctrina que Michael Dummett formuló después explícitamente en estos términos: que la filosofía del lenguaje era la filosofía primera.

Se suponía que la filosofía del lenguaje, realizada al estilo de Frege, producía las condiciones de describibilidad, igual que Kant había prometido establecer las condiciones de la experienciabilidad. Se suponía que la describibilidad, al igual que la experienciabilidad, era la característica de todo lo estudiado o ejemplificado por las demás áreas de estudio distintas a la filosofía. El lenguaje parecía capaz de evitar la relativización a la historia, pues se consideraba la descripción como una actividad singular indisoluble, tanto la ejerciese el hombre de Neandertal, los griegos o los alemanes. Si se pudiesen establecer las condiciones a priori de la actividad de la descripción, se estaría en situación de ofrecer verdades apodícticas. Tanto para Husserl como para Frege, la tesis de Brentano de la irreductibilidad de lo intencional parecía garantizar el aseguramiento de la distinción kantiana entre lo a priori y apodíctico y lo a posteriori y relativo. Pues, aunque la transición evolutiva de los organismos que no muestran conducta lingüística a los que la muestran pudiese explicarse de forma naturalista, la conducta lingüística no podía caracterizarse adecuadamente en los términos utilizados para caracterizar todo lo demás en el universo. Por ello, el carácter irreductible de lo intencional parecía garantizar la autonomía de la filosofía. [vii]

Sin embargo, el joven Wittgenstein vio lo que Frege y el joven Russell no habían visto: que la búsqueda de la verdad no empírica sobre las condiciones de posibilidad de la describibilidad plantea el problema autorreferencial de su propia posibilidad. Igual que Kant había afrontado el problema de hacer la posibilidad de la filosofía transcendental congruente con las restricciones al conocimiento que esta filosofía pretende haber descubierto, Frege y Russell tuvieron problemas para explicar cómo era posible el conocimiento de aquello que llamaban «lógica». El problema era que la lógica parecía

constituir una excepción a las condiciones que ella misma establecía. Las proposiciones de la lógica no eran combinaciones veritativo-funcionales de enunciados elementales sobre los objetos que constituyen el mundo. Sin embargo, la «lógica» parecía decirnos que sólo tenían sentido esas combinaciones.

Russell había intentado resolver este problema reinventando las formas platónicas. Había postulado un ámbito de objetos lógicos ultramundanos y una facultad de intuición intelectual con la cual aprehenderlos. Pero Wittgenstein vio que esto llevaba a una nueva versión del «problema del tercer hombre» que había planteado Platón con el Parménides -el problema de cómo se conocen las entidades creadas para explicar el conocimiento. Se suponía que los objetos lógicos de Russell, las categorías kantianas y las formas platónicas constituían otro conjunto de objetos -los objetos empíricos, las intuiciones kantianas o los particulares materiales platónicos-cognoscibles o describibles. En cada caso se afirma que estos últimos objetos han de relacionarse con los primeros antes de que éstos estén disponibles -antes de que puedan experimentarse o describirse.

Llamemos a los entes de nivel inferior, aquellos que necesitan estar relacionados para estar disponibles, entes de tipo B. Estos entes precisan relaciones pero no pueden relacionarse ellos mismos, precisan contextualización y explicación pero ellos mismos no pueden contextualizarse ni explicarse. Las formas platónicas, las categorías kantianas y los objetos lógicos de Russell son ejemplos de lo que llamaré entes de tipo A. Estos entes contextualizan y explican pero no pueden ni contextualizarse ni explicarse, so pena de un regreso al infinito.

Quienes postulan objetos de tipo A se han enfrentado siempre al siguiente problema de autorreferencia: si afirmamos que no existe ningún ente no relacionado por una forma de relación que no puede establecerse entre entes de tipo B independientes, se plantean problemas sobre la existencia de los entes de tipo A que postulamos para proporcionar la necesaria ayuda. Pues, si se permite decir que los entes de tipo A son sus propias rationes cognoscendi, o sus propias condiciones de accesibilidad lingüística -que se hacen disponibles a sí mismos sin estar relacionados con otros o con nada más- nos enfrentamos a la cuestión de por qué los entes de tipo B no pueden tener ellos mismos este rasgo obviamente deseable.

Este dilema es conocido en teología: si Dios puede ser causa sui ¿por qué no debería existir el mundo? ¿Por qué no identificar simplemente a Dios y naturaleza, como hizo Spinoza? Todos los entes de tipo A, todos los explicadores no explicados, se encuentran en la misma situación que un Dios transcendente. Si tenemos derecho a creer en ellos sin relacionarlos con algo que condicione su existencia, cognoscibilidad o describibilidad, hemos falseado nuestra afirmación inicial de que la disponibilidad exige la relación con otra cosa que los propios seres que se relacionan. Hemos abierto así la cuestión de por qué llegamos a pensar que la disponibilidad o existencia planteaba algún problema. Con ello hemos puesto en cuestión la necesidad de la filosofía, en tanto en cuanto se identifica a ésta con el estudio de las condiciones de disponibilidad (existencia).

Voy a definir el «naturalismo» como la concepción de que cualquier cosa podía haber sido de otro modo, de que no puede haber condiciones incondicionadas. [viii] Los naturalistas creen que toda explicación es una explicación causal de lo real, y que no existe nada semejante a una condición de posibilidad no causal. Si concebimos la filosofía como la búsqueda de lo apodíctico, de verdades cuya verdad no precise explicación, convertimos la filosofía en inherentemente antinaturalista y debemos convenir con Kant y Husserl en que Locke y Wundt operan a nivel subfilosófico. El Tractatus de Wittgenstein puede interpretarse como el heroico intento por salvar a la

filosofía del naturalismo al afirmar que los objetos de tipo A deben ser inefables, que pueden ser mostrados pero no dichos, que nunca pueden resultar disponibles de la forma en que lo son los objetos de tipo B.

Como ha señalado David Pears en su admirable *The false prison*, existe una analogía entre la formulación wittgensteniana de los «objetos» misteriosos del *Tractatus* y «la via remotionis en teología». [ix] De estos objetos, que constituyen lo que denominaba «la sustancia del mundo», Wittgenstein escribió lo siguiente:

Si el mundo no tuviese sustancia, el que una proposición tuviese sentido dependería de que fuese verdad otra proposición.

En ese caso no podríamos trazar imagen alguna del mundo (verdadera o falsa). [x]

No encontraríamos objetos intrínsecamente simples, ni imágenes ni lenguaje. Pues, si el análisis no pudiese concluir con estos objetos, el que un enunciado tuviese sentido dependería, *horribile dictu*, de que fuese verdadero otro enunciado -el enunciado que especifica que dos objetos más simples que forman un compuesto se encuentran en la citada relación de composición. Pero cuando uno pregunta qué tendría eso de horrible, Wittgenstein no tiene una respuesta obvia.

De acuerdo con la interpretación de Pears, que me parece correcta, lo horrible de esta situación sería que violaría la doctrina de Wittgenstein de que «las condiciones de sentido son inefables». Sin embargo -prosigue sensatamente Pears- esto simplemente hace que nos preguntemos por qué tienen que ser inefables. [xi] Su respuesta a este interrogante es que si no fuesen inefables tendríamos que abandonar la noción de «límites del lenguaje», y por tanto abandonar la doctrina de que existe algo que puede ser mostrado pero no dicho. [xii] Pears considera correctamente que esta «doctrina del mostrar» es la más próxima a la intención de Wittgenstein. La resume del siguiente modo:

La idea rectora [de Wittgenstein] fue que podemos ver más lejos de lo que podemos decir. Podemos ver todo el trayecto hasta el extremo del lenguaje, pero las cosas más lejanas que vemos no pueden expresarse en enunciados porque son las precondiciones para decir cualquier cosa. [xiii]

Pears expresa esta idea de otra forma diciendo que «si el lenguaje fáctico pudiese contener un análisis de sus condiciones de aplicación, el lenguaje en que las analizase dependería de otras condiciones...». [xiv] Esto concuerda con el siguiente pasaje:

Los objetos sólo pueden ser nombrados. Los signos son sus representantes. Yo sólo puedo hablar acerca de ellos: no puedo expresarlos en palabras. Las proposiciones sólo pueden decir cómo son las cosas, no lo que son. La exigencia de que sean posibles los signos simples es la exigencia de que el sentido sea determinado. [xv]

Resumiendo, si no hubiese objetos, si el mundo no tuviese sustancia, si no hubiese una «forma inalterable del mundo», [xvi] entonces el sentido no sería determinado, y no seríamos capaces de formar nuestras imágenes del mundo, y sería imposible la descripción. Así pues, la condición de la posibilidad de la descripción debe ser ella misma indescriptible. Por citar argumentos paralelos, Platón llegó a la conclusión de que las condiciones de posibilidad del mundo material deben ser inmateriales, y Kant a la conclusión de que las condiciones del mundo fenoménico deben ser no fenoménicas.

El último Wittgenstein desechó la idea de «ver hasta el extremo del lenguaje». También desechó toda la idea del «lenguaje» como un todo limitado que tenía condiciones en sus extremos exteriores, así como el proyecto de una semántica trascendental -de encontrar las condiciones no empíricas de posibilidad de la descripción lingüística. Llegó a reconciliarse con la idea de que el que un enunciado tuviese sentido dependía realmente de si otro enunciado era verdadero -un enunciado acerca de la práctica social de las personas que utilizaban las marcas y ruidos que componían ese enunciado. Con ello llegó a reconciliarse con la idea de que no había nada inefable y de que la filosofía, al igual que el lenguaje, no era más que un conjunto de prácticas sociales expandibles indefinidamente, y no un todo limitado cuya periferia podía «mostrarse». En la época del *Tractatus* había pensado que la unión de los problemas filosóficos constituía un todo semejante, y que él había resuelto todos estos problemas de golpe sacando las consecuencias del enunciado que -decía- «resumía todo el sentido de [su] libro»: «lo que puede decirse, puede decirse con claridad, y de lo que no podemos hablar debemos guardar silencio». [xvii] Consideró a la filosofía como una disciplina coextensa con la investigación de la posibilidad del sentido, una investigación que culminaba en el descubrimiento de lo inefable.

Como dice correctamente Michael Dummett, si se adopta el punto de vista de las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein, no puede haber nada semejante a una «teoría sistemática del significado de un lenguaje». Si uno cree, con Dummett, que la filosofía del lenguaje es filosofía primera, se sigue que la filosofía nunca puede ser más que terapéutica -nunca puede establecer conclusiones positivas. [xviii] Como afirma correctamente Thomas Nagel, la posición final de Wittgenstein «depende de una posición tan radical que... socava las pretensiones trascendentes más débiles de incluso el menos filosófico de los pensamientos». Esta posición supone, según afirma Nagel, «que cualesquiera pensamientos que podamos formar de una realidad independiente de la mente deben permanecer dentro de los límites fijados por nuestra forma de vida». [xix] Dummett y Nagel entienden que el último Wittgenstein pone en peligro la filosofía al dejar de lado la imagen que le había tenido cautivo cuando escribió el *Tractatus* -la imagen que Davidson ha denominado la distinción de esquema y contenido. Ésta es la distinción entre lo que he denominado entes de tipo A y entes de tipo B.

Afirmo que esta distinción A versus B es el mínimo denominador común de la distinción griega entre universales y particulares, la distinción kantiana entre conceptos e intuiciones y la distinción del *Tractatus* entre mundo existente y expresable y «sustancia del mundo» inexistente e inefable. Esta última versión de esta distinción es la más dramática y reveladora, pues establece enérgicamente el contraste entre atomismo y holismo -entre el supuesto de que puede haber entes que son lo que son totalmente independientes de todas las relaciones entre ellos, y el supuesto de que todos los entes no son más que nodos de una red de relaciones.

Tanto Nagel como Dummett consideran necesario resistirse al holismo para mantener la posibilidad de la filosofía. Para ambos, Davidson pone en peligro la filosofía al suscribir un holismo radical. Y con razón, pues la formulación de la conducta lingüística humana por parte de Davidson da por supuesto, como también supuso el último Wittgenstein, que no existen entes lingüísticos intrínsecamente carentes de relaciones -entes que, como los «nombres simples» del *Tractatus*, son por naturaleza entes relacionados. Pero el holismo de Davidson es más explícito y radical que el de Wittgenstein, y por tanto sus consecuencias antifilosóficas son más patentes. Mientras que en las Investigaciones filosóficas Wittgenstein aún juguetea con la idea de una distinción entre lo empírico y lo gramatical, entre la indagación no filosófica y filosófica, Davidson generaliza y extiende la negativa de Quine a suscribir o una distinción entre verdad necesaria y

contingente o una distinción entre filosofía y ciencia. Davidson insiste en que no pensamos ni el lenguaje en general ni un lenguaje particular (por ejemplo, el inglés o el alemán) como algo que tiene extremos, algo que forma un todo limitado y puede convertirse así en objeto de estudio diferenciado o de teorización filosófica. Bjorn Ramberg tiene razón al decir que el principal motivo de Davidson es evitar la reificación del lenguaje. [xx] Así Davidson no ve utilidad a la idea de que la terapia filosófica sea cuestión de detectar el «sinsentido», de señalar las «violaciones del lenguaje». Más bien es cuestión de detectar la conducta filosófica no productiva y autocontradictoria -el tipo de conducta que remite a uno, una y otra vez, por la misma senda sin salida (por ejemplo, las sendas denominadas «realismo», «idealismo» y «antirrealismo»).

En su lugar, Davidson nos pide que pensemos al ser humano como un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines. Hemos de concebir esta conducta lingüística como una conducta continua con la conducta no lingüística, y entender que ambos tipos de conducta sólo tienen sentido en tanto en cuanto podemos describirlos como intentos por satisfacer determinados deseos a la luz de determinadas creencias. Pero el ámbito de la creencia y el deseo -el llamado «ámbito de lo intencional»- no forma en sí mismo un objeto de indagación filosófica. Davidson concuerda con Quine en que ni el carácter prácticamente indispensable del lenguaje intencional ni su irreductibilidad brentiana al lenguaje conductual nos da razón para pensar que existan entes de tipo A denominados «intenciones» o «significados» que sirven para relacionar entes de tipo B. [xxi]

Hasta aquí, por el momento, he hablado de los intentos de Wittgenstein y Davidson por huir de la idea de que existe una disciplina -la filosofía- que pueda estudiar las condiciones de posibilidad en vez de simplemente las condiciones de realidad. Paso ahora al intento del primer Heidegger por huir de esta misma idea -la idea de una disciplina que nos eleva y contrapone al mundo de la práctica cotidiana contemplándolo como Dios lo contempla, como un todo limitado. Interpreto el pragmatismo de la primera parte de Ser y Tiempo -la insistencia en la prioridad de lo que está «a la mano», lo *Zuhanden*, sobre lo que está «ante los ojos», lo *Vorhanden*, y sobre el carácter inseparable del *Dasein* respecto de sus proyectos y su lenguaje- como un primer intento por encontrar una forma de pensar las cosas no logocéntrica ni ontoteológica. Fue un intento holista por abandonar la distinción esquema-contenido, por sustituir una distinción entre entes de tipo A y de tipo B con un tejido de relaciones inconsútil e indefinidamente extensible.

Desde el punto de vista tanto de las Investigaciones filosóficas como de Ser y Tiempo, el error típico de la filosofía tradicional es imaginar que pueda haber, que en realidad y de algún modo deba haber, entes atómicos en el sentido de ser lo que son independientemente de su relación con cualesquiera otras entidades (por ejemplo, Dios, el sujeto transcendental, los datos de los sentidos, los nombres simples). Para el último Wittgenstein, el mejor ejemplo de este error está en su propia esperanza anterior en descubrir la «forma inalterable del mundo», algo subyacente a lo que existe o que se encuentra en el extremo de lo existente, algo que constituye la condición de posibilidad de la existencia misma. Cuando en las Investigaciones critica el deseo del *Tractatus* de «algo como un análisis final de nuestras formas de lenguaje», dice que es como si tuviésemos en la mente «un estado de completa exactitud» frente a un grado relativo de exactitud necesario para un determinado propósito. Esta noción nos lleva, prosigue Wittgenstein, a formular «cuestiones como la de la esencia del lenguaje, de las proposiciones, del pensamiento». Para Wittgenstein, la necesidad de formular estas cuestiones se debe a la idea de que «la esencia nos está oculta». La obsesión por esta

imagen de algo profundamente oculto nos lleva a formular cuestiones cuya respuesta valiese, según dice, «de una vez por todas e independientemente de cualquier experiencia futura». [xxii]

Esta última expresión resume la idea de que existe una disciplina no empírica que puede revelarnos las condiciones de «toda experiencia posible», o de todos los lenguajes y formas de vida posibles. Ésta es la idea que Ser y Tiempo rechazó al insistir en el carácter primordial de lo *Zuhanden*, en el hecho de que todo ya estuvo siempre relacionado. El primer Heidegger vio tan claramente como el último Wittgenstein que lo que está «ante los ojos» sólo existía en el contexto de las relaciones preexistentes con lo que está «a la mano», que la práctica social era el presupuesto de la demanda de exactitud y de las posibles respuestas de una vez por todas. Ambos vieron que la única forma en que lo que está ante los ojos podía explicar lo que está a la mano era de la conocida forma no filosófica en la que la biología evolutiva, la sociología y la historia se unen para ofrecer una explicación causal de la realidad de una práctica social particular más que la de otra. El primer Heidegger y el último Wittgenstein dejan de lado el supuesto (común a sus respectivos predecesores, Husserl y Frege) de que la práctica social -y en particular el uso del lenguaje- pueda recibir una explicación no causal específicamente filosófica en términos de condiciones de posibilidad. En términos más generales, ambos dejan de lado el supuesto de que la filosofía pueda explicar lo no oculto sobre la base de lo oculto, y pueda explicar la existencia y relacionalidad sobre la base de algo intrínsecamente no existente y no relacionable.

Se puede imaginar a un posible Heidegger que, tras formular el pragmatismo de la práctica social del tipo del de Dewey en los primeros capítulos de Ser y Tiempo, hubiese pensado que su labor había quedado sustancialmente concluida. [xxiii] Pero el primer Heidegger estuvo impulsado por el mismo afán de pureza que animó al primer Wittgenstein. El mismo impulso que llevó a Heidegger a formular las nociones de «autenticidad» y «ser-para-la-muerte» en las últimas partes de Ser y Tiempo llevó a Wittgenstein a escribir las últimas secciones del *Tractatus* -las secciones en las que se amplía la doctrina del mostrar de la lógica a la ética. Éstas son las llamadas secciones «schopenhauerianas» en las que nos dice cosas como

está claro que la ética no puede expresarse con palabras... es imposible hablar sobre la voluntad en cuanto objeto de atributos éticos... la muerte no es un acontecimiento de la vida... el cómo van las cosas en el mundo es una cuestión de total indiferencia hacia lo superior... lo místico no es cómo van las cosas en el mundo, sino el que exista éste... sentir el mundo como un todo limitado: esto es lo místico. [xxiv]

Lo común al primer Heidegger sobre la autenticidad y al primer Wittgenstein sobre el sentido del mundo como un todo limitado es la necesidad de concebir la práctica social meramente como práctica social, elevándose con ello por encima de ésta. Ésta es la necesidad de distanciarse de la práctica social a la que uno se ha acostumbrado (aunque no necesariamente a dejar de participar en ella) concibiéndola como contingente -como algo en lo cual uno se ve arrojado. Así contemplada, es algo que uno sólo puede hacer auténtico, algo apropiado en sentido estricto, siendo capaz de decir, con Nietzsche, «así lo quise», convirtiéndose así «en aquel que uno es».

Llegar a ser auténticos de este modo es ver la exigencia de la mera exactitud (la *Richtigkeit* de Heidegger) -la exigencia de decir lo que «se» (*das Man*) dice, de ofrecer la respuesta correcta a las cuestiones «científicas» y «empíricas»- como la exigencia únicamente de un «todo limitado», de una situación óptica posible entre otras. Este intento de distanciarse de la mera exactitud, de encontrar algo más importante que



ofrecer las respuestas correctas a cuestiones inteligibles, algo más importante que lo que pueda ofrecer cualquier ciencia empírica, estuvo alentado por el proyecto de Kant de negar la razón para dejar paso a la fe, y luego desarrollado por Schopenhauer, de cuyas manos lo recibieron tanto Nietzsche como el joven Wittgenstein. También estuvo alentado por el desdén de Kierkegaard y de Nietzsche a las pretensiones de científicidad y rigor de Hegel.

Pero así como el intento de hallar lo que Habermas denomina (siguiendo a Adorno) «lo otro de la razón» fue común al joven Heidegger y al joven Wittgenstein, Heidegger lo intensificó con el paso del tiempo, mientras que Wittgenstein lo abandonó gradualmente. La diferencia crucial entre su evolución posterior está en su actitud hacia el proyecto de sus posiciones iniciales. Mientras que Heidegger llegó a pensar que Ser y Tiempo era insuficientemente radical, por «no suficientemente meditado en términos de la historia del Ser», [xxv] Wittgenstein llegó a pensar que el Tractatus no era más que el último brote de una enfermedad de la que había quedado casi, aunque no totalmente, curado. Mientras que Heidegger prosiguió su búsqueda de la autenticidad intentando ganarse un lugar en la historia del Ser como el primer pensador postmetafísico, la actitud de Wittgenstein hacia la filosofía se volvió progresivamente más informal. Mientras que el joven Wittgenstein pudo decir grandes cosas casi schopenhauerianas sobre temas como «toda la Weltanschauung moderna», [xxvi] este tipo de temas no aparece ya en su obra posterior. Heidegger pasa a interesarse cada vez más en su propia relación con la historia, y Wittgenstein cada vez menos.

Esto resulta especialmente claro en su respectiva actitud hacia las metáforas de profundidad y antigüedad. A medida que evoluciona, Heidegger se preocupa cada vez más de si es suficientemente originario. Aunque Wittgenstein expresó simpatía por lo que había oído del primer Heidegger, se imagina uno que se hubiese burlado de la búsqueda del último Heidegger de una originariedad aún mayor. Esa búsqueda le habría parecido una muestra del proceso que describió así: «para encontrar la verdadera alcachofa, la despojamos de sus hojas». [xxvii]

Esta misma oposición se manifiesta si se atiende a la forma en que ambos pensadores cambiaron de actitud hacia el lenguaje como objeto de estudio. El Tractatus empieza contándonos que los problemas de la filosofía se plantean «por una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje», pero el Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas se burla de la idea de que exista semejante lógica a estudiar. Se burla de su afición de juventud de pensar que la lógica es «la esencia incomparable del lenguaje», algo «de cristal puro», algo profundamente oculto y aprehensible sólo tras un intenso filosofar. En las Investigaciones la filosofía no estudia un tema llamado «lenguaje», ni ofrece una teoría de cómo es posible el significado -ofrece solo lo que Wittgenstein denomina «recuerdos para un determinado propósito». [xxviii]

Por el contrario, el término «lenguaje» (Sprache) desempeña un escaso papel en Ser y Tiempo y cuando aparece, en la sección 34, lo hace subordinado a «habla» (Rede) y por tanto a Dasein. Pero en la época de la «Carta sobre el humanismo», encontramos que Heidegger dice lo siguiente: «Si la verdad del Ser ha llegado a ser estimuladora del pensamiento para el pensar, la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar también una posición diferente». [xxix] La atención hacia el lenguaje aumenta al ritmo que disminuye la atención al Dasein, a medida que va en aumento la preocupación de Heidegger por la posibilidad de que su obra temprana haya estado infectada de la característica «humanismo» de la época de la cosmovisión, por la posibilidad de que Sartre no le haya interpretado mal, y de que Husserl hubiese tenido razón al decir que Ser y Tiempo era meramente antropología. [xxx] En términos más generales, el paso de Heidegger de la temprana interrogación de «¿cuál es la raíz de la problemática

ontoteológica tradicional?» a la cuestión posterior de «¿en qué lugar nos encontramos en la historia del Ser?» va acompañada de un desesperado temor a haber estado ofreciendo algo más que, según dice, «simplemente una historia de las alteraciones de la concepción de sí mismo de los seres humanos». [xxxii] Así, hacia la misma época en que Wittgenstein se aproximaba a concebir el «lenguaje» exclusivamente como referencia al intercambio de marcas y ruidos entre los seres humanos para determinados propósitos, como algo que no denota una esencia real más que el «juego», Heidegger intenta desesperadamente pensar en las diversas casas del Ser en la que han morado los seres humanos como «dones del Ser» más que como «autoconcepciones del ser humano».

Para justificar mi obvia preferencia por el último Wittgenstein sobre el último Heidegger, mi opinión de que el «giro» de Heidegger fue un desfallecimiento, tengo que presentar la explicación de los motivos que orientaron la trayectoria de la evolución de ambos filósofos. En mi opinión, los dos partieron de la necesidad de huir de lo que ambos llamaban el «parloteo» (Geschwätz), [xxxiii] de una necesidad de pureza, de la necesidad de ser auténticos dejando de hablar el lenguaje de la tribu filosófica en la que se habían formado. El primer Wittgenstein estaba convencido de que esto significaba ir definitivamente más allá del lenguaje. En su «Conferencia sobre ética» Wittgenstein afirma que «la tendencia de todos los hombres que han intentado hablar sobre ética o religión ha consistido en traspasar los límites del lenguaje». [xxxiiii] En otro lugar afirmó que «el hombre tiene la necesidad de proyectarse contra los límites del lenguaje... esta proyección contra los límites del lenguaje es la ética...». [xxxv] En una muy citada carta afirmó que el núcleo del Tractatus era ético. [xxxvi] El Tractatus pretendía ayudarnos a ir más allá del parloteo, ayudarnos a eliminar la tentación de intentar decir lo que sólo podía ser mostrado, hablar de entes del tipo A en términos exclusivamente apropiados a entes del tipo B.

Sin embargo, con el paso del tiempo Wittgenstein se reconcilió con el hecho de que la diferencia entre parloteo y no parloteo es de grado. Al reconciliarse gradualmente con el hecho de que nunca vería el mundo como un todo limitado, gradualmente desechó la noción de los «límites del lenguaje». Así convirtió la distinción del Tractatus entre decir y mostrar en la distinción entre proposiciones y prácticas sociales que dan sentido a proposiciones. Con ello reinventó la doctrina de Heidegger de que la proposición es un modo de interpretación derivado. El último Wittgenstein habría asentido de buen grado a la afirmación de Ser y Tiempo de que

la proposición indica fundándose en lo ya abierto en el comprender o descubierto en el «ver en torno». El formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el «ser-en-el-mundo». [xxxvii]

Esta tesis se desarrolla detalladamente en el holismo de Quine y Davidson -un holismo que deploran Nagel y Dummett porque, como indica Nagel, muestra una falta de humildad, un «intento de rebajar el universo».

Cualquiera que, como Nagel y el último Heidegger, desee mantener un sentimiento de humildad, o un sentimiento de gratitud, hacia algo que trasciende a la humanidad debe insistir en que existen algunos usos del lenguaje que son casos de conducta flotante en el vacío. Un filósofo así debe insistir en que la presentación de una sucesión de mundos revelados por las prácticas sociales -cosmovisiones- no agota la función del lenguaje. Así, cualquiera que desee escapar de lo que Heidegger denomina nuestra «época de la cosmovisión» debe o bien resucitar la doctrina de la infabilidad del primer Wittgenstein,

como hace Nagel, o bien hipostatizar el lenguaje de la forma en que lo hace el último Heidegger en el siguiente pasaje:

El hombre actúa como si fuese configurador y amo del lenguaje, mientras que de hecho el lenguaje sigue siendo el amo del hombre... pues, en sentido estricto, el que habla es el lenguaje. El hombre empieza a hablar cuando, y sólo cuando, responde al lenguaje escuchando su llamada. [xxxvii]

Pero la reificación del lenguaje del último Wittgenstein no es más que una etapa en la hipostatización del propio Heidegger -de la transfiguración de Martin Heidegger de una criatura más de su época, un individuo más constituido por las prácticas sociales de su época, un ser más que reacciona a la labor de otros, en una figura histórica universal, el primer pensador postmetafísico. La esperanza de semejante transfiguración es que aún existe la posibilidad de algo llamado «pensar» tras el final de la filosofía. Es la esperanza de que el pensador pueda evitar sumergirse en lo «siempre ya revelado», evitar la relacionalidad, siguiendo una única estrella, pensando un único pensamiento. Liberarse de la metafísica, liberarse del mundo que ha creado la metafísica, exigiría que el propio Heidegger fuese capaz de elevarse por encima de su época. Significaría que su obra no sería simplemente una *Selbstauffassung* más, una autoconcepción del ser humano más, pues habría huido de sí mismo huyendo de su tiempo.

No hay que mofarse de esta esperanza. Es la misma esperanza que llevó a Platón, a Kant y a Russell a inventar entes de tipo A en los que se detiene la regresión, y la que condujo al joven Wittgenstein a buscar los límites del lenguaje. Pero, desde el punto de vista del último Wittgenstein, es una vana esperanza: la esperanza de que uno puede, contemplando desde lo alto el lenguaje, el mundo, u Occidente, como un todo limitado, convertirse él mismo en un ente de tipo A. Un ente así sería el que impone los límites. Sin semejante ente, pensó el último Heidegger, el lenguaje, el mundo u Occidente están condenados a seguir siendo un mero caos informe. Este intento por evitar la relacionalidad, por pensar un pensamiento único que no es simplemente un nodo de una red de otros pensamientos, por hablar una palabra que tiene significado aún cuando no tenga lugar en una práctica social, es la necesidad de encontrar un lugar que, sino por encima de los cielos, está al menos más allá del parloteo, más allá del *Geschwätz*.

Pero creo que el último Wittgenstein llegó a la conclusión de que no existía semejante lugar. Resumió la razón del fracaso del *Tractatus* al decir, en las *Investigaciones* lo siguiente:

Al final, cuando se hace filosofía se llega al punto en que sólo se querría proferir un sonido inarticulado -pero semejante sonido es una expresión solamente si se da en un juego de lenguaje determinado, que entonces habría que describir. [xxxviii]

El último Wittgenstein pensó que todos los intentos filosóficos por aprehender entes de tipo A, todos los intentos por expresar el carácter inefable de estos entes, sólo conseguían crear un juego de lenguaje más.

Desde el punto de vista naturalista y pragmático del último Wittgenstein, podemos estar agradecidos a Heidegger por habernos dado un nuevo juego de lenguaje. Pero no deberíamos concebir ese juego de lenguaje como lo hizo Heidegger -como una forma de distanciarse y recapitular Occidente. En vez de esto, fue simplemente una más de una larga serie de concepciones de sí mismo. La jerga heideggeriana no es más que el regalo que nos hizo Heidegger, y no el regalo del ser a Heidegger.

Richard Rorty

## Notas

[i] Donald Davidson, «A nice derangement of epitaphs», en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore (Blackwell, Oxford, 1986), pág. 446.

[ii] *Tractatus logico-philosophicus*, párr. 6.52-6.522.

[iii] Considero que la afirmación de *Ser y Tiempo* (ed. alemana, Niemeyer, Tubinga, 1963, pág. 273) de que «la consciencia discurre única y constantemente en el modo del silencio» no es una doctrina de la infabilidad sino más bien la doctrina de que la constatación de que uno ha de cambiar de vida no puede respaldarse con razones -pues semejantes razones sólo podrían ser voces del propio pasado. Véase sobre este particular la afirmación de Davidson en sus «Paradoxes of irrationality» en Richard Wollheim y James Hopkins, eds., *Philosophical essays on Freud* (Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pág. 305): «El agente tiene razones para cambiar de hábitos y carácter, pero esas razones proceden de un ámbito de valores necesariamente extrínseco al contenido de las opiniones o valores a cambiar. La causa del cambio, si acontece, no puede ser por tanto una razón de aquello que causa».

[iv] Heidegger, «La expresión de Nietzsche: “Dios ha muerto”», en Holzwege (Klostermann, Francfort, 1972), pág. 247.

[v] Después de Darwin empezó a ser cada vez más difícil utilizar la noción de «experiencia» en el sentido que Kant había intentado darle. Pues Darwin, al hacer al Espíritu continuo con la Naturaleza, completó el proceso de historización que había iniciado Hegel. Así, los que deseaban mantener la noción de filosofía como ciencia no empírica relativizaron el a priori kantiano, un empeño común a Dilthey, Collingwood, Croce y C.I. Lewis. Éstos intentaron mantener intacta la noción de distinción entre lo formal y lo material -el ámbito de la filosofía y el ámbito de la ciencia natural. Pero esta relativización suscitó dudas sobre la noción de un «punto de vista trascendental», y por tanto sobre la noción de «experiencia posible» como algo cuyas condiciones pudiesen especificarse. Pues una pluralidad de formas de experiencia o formas de consciencia se parece mucho a una pluralidad de realidades, pudiendo presumirse para cada una de ellas condiciones causales explicables en términos naturalistas. Además, si podía cambiar el a priori, entonces no era ya suficientemente a priori, pues los argumentos filosóficos ya no pueden culminar en verdades inmutables y apodícticas.

En esta situación era preciso encontrar algo parecido a una indisoluble unidad como la que había postulado Kant en el concepto de «experiencia», pero que no fuese susceptible de relativización. Para Husserl, esta necesidad la satisfacía el ámbito que se abría ante aquellos profesionales de alta formación capaces de realizar reducciones fenomenológico-transcendentales. Para Frege y el joven Wittgenstein, se satisfacía con la noción de un lenguaje, concebido en el sentido condenado por Davidson, en referencia a una «estructura común claramente definida».

[vi] Lo que Hacking describe como «la muerte del significado» producido por el holismo davidsoniano, yo preferiría describirlo como la naturalización del sentido

fregeano. Esta descripción mantiene el paralelismo con la naturalización de la experiencia kantiana por parte de Darwin.

[vii] Siguiendo pistas ofrecidas por Quine y Davidson, he afirmado en otro lugar que la irreductibilidad de un vocabulario a otro no garantiza la existencia de dos conjuntos de objetos de indagación diferenciados. Sobre el estado actual del debate acerca de la naturaleza e importancia de las atribuciones intencionales, véase la sugerencia de Daniel Dennett de que la gran divisoria entre la filosofía de la mente actual y la filosofía del lenguaje está entre los que creen en la «intencionalidad» intrínseca (Searle, Nagel, Fodor, Kripke, etc.) y los que no (Dennett, Davidson, Putnam, Stich, etc.). Dennett desarrolla esta idea en los capítulos 8 y 10 de su obra *The intentional stance* MIT Press, Cambridge, Mass., 1987).

[viii] Según esta definición el historicismo es un caso especial de naturalismo.

[ix] Véase David Pears, *The false prison* (Oxford University Press, Oxford, 1988), 1:67.

[x] *Tractatus*, 2.0211-2.0212.

[xi] Pears, *The false prison*, 1:71-72.

[xii] Exactamente, su respuesta es que «...no podemos realizar una completa explicación del sentido de cualquier enunciado de hecho. La razón... es que esta explicación tendría que utilizar el lenguaje para identificar la posibilidad que plantea el enunciado, y sólo hay una forma de que el lenguaje aproveche esta posibilidad, a saber explotar el mismo método de correlación... sólo hay una forma en que el entramado último de posibilidades [la serie de objetos que forman la sustancia del mundo] impone su estructura a todos los lenguajes fácticos, y en este caso se ha predeterminado por el enunciado original» (ibíd., I: 144).

[xiii] Ibíd., 1: 146-147.

[xiv] Ibíd., 1: 7.

[xv] *Tractatus*, 3.221-3.23.

[xvi] Véase ibíd., 2.026-2.027: «Para que el mundo tenga una forma inalterable debe haber objetos. Los objetos, lo inalterable y lo subsistente son una y la misma cosa».

[xvii] Ibíd., «Prólogo».

[xviii] Véase Michael Dummett, *Truth and other enigmas* (Harvard University Press, Cambridge, 1978), pág. 453, y compárese con su artículo «What is a theory of meaning? (II)», en *Truth and meaning*, Gareth Evans y John McDowell, eds. (Oxford University Press, Oxford, 1976), pág. 105. En este último ensayo Dummett remonta nuestros problemas filosóficos a «nuestra tendencia a adoptar una interpretación realista de todas las oraciones de nuestro lenguaje, es decir, a suponer que la idea de verdad aplicable a enunciados de este tipo es resueltamente verdadera o falsa, independiente de nuestro conocimiento o medios de conocer» (pág. 101). Por el contrario, Davidson tiende

a remitirlos a las implicaciones antiholísticas del supuesto que Dummett (pág. 89) denomina «principio C», a saber, si un enunciado es verdadero, debe de haber algo en virtud de lo cual es verdadero. Dummett creía erróneamente, a la hora de escribir este artículo, que este principio lo compartía con Davidson. La aceptación por Dummett de este principio y su insistencia en la necesidad de una «teoría atómica o molecular del significado», frente a una cabalmente holística, está con respecto a la concepción de Davidson aproximadamente como el Tractatus está en relación a las Investigaciones filosóficas.

[xix] Thomas Nagel, *The view from nowhere* (Oxford University Press, Oxford, 1986), págs. 106-107.

[xx] Véase Bjorn Ramberg, *Donald Davidson's philosophy of language: An introduction* (Blackwell, Oxford, 1989), pág. 2 y cap. 8, *passim*.

[xxi] Véase la observación de Quine sobre Brentano en *Palabra y objeto* (hay trad. española de M. Sacristán, Ed. Ariel, Barcelona, 1973) y el tratamiento por parte de Davidson de la irreductibilidad brentaniana en el ensayo «Mental events», incluido en sus *Essays on actions and events* (Oxford University Press, Oxford, 1980).

Mi idea de que Quine y Davidson llevan el holismo de las Investigaciones filosóficas a sus límites permite revelar las tan citadas analogías entre Wittgenstein y Derrida. Véase Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (University of Nebraska Press, Lincoln, 1984). Para la analogía entre las doctrinas de Derrida y Davidson, véase Samuel Wheeler, «Indeterminacy of French interpretation: Derrida and Davidson», en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Ernst LePore (Blackwell, Oxford, 1986), págs. 477-494.

A mi entender, Davidson se encuentra con respecto a Wittgenstein como Derrida con respecto a Heidegger: estos dos escritores recientes intentan purificar la doctrina de los anteriores, de los últimos vestigios de la tradición que habían intentado superar. La sospecha de Derrida de lo que llama la «nostalgia heideggeriana» es la contrapartida a la sospecha de Davidson respecto a la distinción del último Wittgenstein entre «gramática» y «hecho». Davidson y Derrida protestan ambos contra los vestigios de lo que Derrida denomina «logocentrismo» -el intentar liberar a sus respectivos predecesores de los últimos restos de su vinculación a la idea de que la filosofía puede protegerse de la ciencia natural, del arte y de la historia aislando lo que Derrida denomina «una completa presencia que se encuentra en segundo plano» (Derrida, *Writing and difference*, trad. Alan Bass [University of Chicago Press, Chicago, 1978], pág. 279). Los textos para Derrida, y la conducta humana para Davidson, son redes de relaciones carentes de centro, redes que siempre pueden ser redescritas y recontextualizadas situándolas en una red mayor. Para ambos escritores no existe nada semejante a «la red mayor» -no hay un todo limitado que pueda ser objeto de una indagación específicamente filosófica.

[xxii] Todos los pasajes citados en este párrafo pertenecen a las Investigaciones filosóficas, 1, secs. 91-92 (hay trad. española de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Ed. Crítica, Barcelona, 1988). La admirable exposición de Norman Malcolm de la relación del Tractatus con el pensamiento posterior de Wittgenstein lleva por título *Nothing is hidden*, en referencia a las Investigaciones, I, sec. 126: «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».

[xxiii] Al considerar el ataque de Heidegger al cartesianismo como tema nuclear de *Ser y Tiempo* sigo a Robert Brandom («Heidegger's categories in *Being and Time*», *The Monist*, 66 [1983]) y a Mark Okrent (*Heidegger's pragmatism*, [Cornell University Press, 1988]). Véase también Charles Guignon, *Heidegger and the theory of knowledge* (Hackett, Indianápolis, 1983), cap. I, «Heidegger's problem and the cartesian model». Estos autores coinciden en lo que Brandom describe como el reconocimiento de que la idea crucial de Heidegger en esta obra es que la práctica social es determinante de lo que tiene y de lo que no tiene que ver con la práctica social. Léase especialmente la interpretación que hace Brandom de la afirmación de que la analítica del *Dasein* es ontología fundamental así como expresión de este reconocimiento (Brandom, pág. 389). Considero que la crítica de Husserl en los *Prolegomena der Geschichte des Zeitbegriffs* (Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 20 [Klosterman, Frankfurt, 1979], pág. 62), y la afirmación de Heidegger en la página siguiente de que lo que se necesita para ir más allá de Husserl es disolver «la unidad de *intendum* y de *intentio*» como una prefiguración de la tesis de *Ser y Tiempo* de que, en palabras de Brandom, el «*Dasein-en-el-mundo-de-lo-a-la-mano* es ontológicamente autoatributivo».

[xxiv] Estos pasajes se toman del *Tractatus* 6.421-6.52.

[xxv] Véase la cita de este pasaje en «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política» nota 20.

[xxvi] Véase el *Tractatus* 6.371-6.372. Compárese con las Anotaciones filosóficas, pág. 7.

[xxvii] *Investigaciones filosóficas*; 1, sec. 164.

[xxviii] *Ibíd.*, I, sec. 127.

[xxix] *Wegmarken*, 2ª ed., pág. 315. Heidegger sugiere a continuación que ya sabía esto cuando escribió la sección 34 de *Ser y Tiempo*, pero creo que esta pretensión de la presciencia debe tomarse con alguna reserva.

[xxx] Véase Heidegger, *Nietzsche II*, pág. 194, para una admisión a regañadientes de esta idea.

[xxxi] *Nietzsche II*, pág. 192: *eine Geschichte des Wandels der Selbstauffassung der Menschen*.

[xxxii] Véase McGuinness, ed., *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (Suhrkamp, Frankfurt, 1984), pág. 69: «Considero obviamente importante poner fin a todo ese parloteo sobre ética [*Geschwätz über Ethik*] -sobre si es cognitiva, si existen los valores, si es definible «bueno», etc.». El contexto es su famosa observación de que podía comprender lo que quería decir Heidegger con los términos «*Ser*» y «*Angustia*». Compárese con Heidegger, *Was heisst denken?* (Tübingen, 1954), pág. 19: *Was einmal Schrei war: «Die Wüste wächst...» droht zum Geschwätz zu werden* ([palabras de Nietzsche] «El yermo crece» fue antes un grito, pero ahora amenaza con convertirse en parloteo).

[xxxiii] Wittgenstein, «Conferencia sobre ética», *Philosophical Review* 74 (1965), pág. 13. Para una presentación detallada de la vinculación entre la doctrina del mostrar del *Tractatus* y las ideas de Wittgenstein sobre la perfección espiritual, véase James Edwards, *Ethics without philosophy: Wittgenstein and the moral life* (University Presses of Florida, Tampa, 1982) -un libro al cual debe mucho mi concepción de Wittgenstein. Desgraciadamente, leí demasiado tarde la obra posterior de Edwards, *The authority of language: Heidegger, Wittgenstein and the threat of philosophical nihilism* (University of South Florida Press, Tampa, 1990) para utilizarlo en la confección de este artículo. Me parece que esta obra es el intento más esclarecedor de los muchos realizados por vincular a Heidegger con Wittgenstein.

[xxxiv] Wittgenstein und der Wiener Kreis, pág. 68.

[xxxv] Englemann, *Letters from Wittgenstein*, ed. McGuiness, pág. 143.

[xxxvi] *Sein und Zeit*, pág. 156 (ed. española, pág. 175).

[xxxvii] Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, pág. 190.

[xxxviii] *Investigaciones filosóficas*, 1, sec. 261.