

## Wittgenstein, Heidegger y la hipostaciación del lenguaje \*

Hace unos diez años, Ian Hacking planteó una buena pregunta en el título de su libro *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*<sup>1</sup>.

Yo sugeriría, como una respuesta al menos parcial a la pregunta de Hacking, que lo que Gustav Bergmann llamó *die linguistische Wende* [El giro lingüístico] fue un intento casi desesperado de preservar algún espacio abierto para la filosofía. Este “giro” intentó delinear un espacio para el conocimiento a priori en el cual ni la psicología ni la historia ni la ciencia natural serían capaces de entrometerse. Fue un intento de encontrar un sustituto para el “punto de vista trascendental” de Kant. Se supuso que la invención del “significado” en reemplazo de la “mente” como un tópico para la teorización filosófica garantizaría la pureza y autonomía de la filosofía al dotarla de un objeto no empírico.

La filosofía lingüística fue, sin embargo, lo bastante honesta como para sobrevivir. Cuando, con el último Wittgenstein, esta clase de filosofía viró su atención hacia la cuestión de cómo era posible ese estudio “puro” del lenguaje, se advirtió que no era posible -que la semántica tenía que ser naturalizada si iba a ser, en la frase de Donald Davidson, “preservada como un tema serio”. Sugeriría que la conclusión de la filosofía lingüística fue la observación de Davidson que “no hay tal cosa como un lenguaje, no si un lenguaje es algo como lo que los filósofos...han supuesto...Debemos renunciar a la idea de una estructura compartida claramente definida que los usuarios del lenguaje dominan y luego aplican a los casos.”<sup>2</sup> Esta observación resume lo que Hacking

---

\* El presente trabajo fué leído en ocasión del *Congreso interamericano de filosofía*, realizado en Buenos Aires en 1989.

llama "la muerte del significado" -el fin del intento de hacer del lenguaje un tópicos trascendental.

Considero a Frege y al joven Wittgenstein como los filósofos primariamente responsables de imponernos la idea que había esa estructura compartida claramente definida. En particular, le debemos a Wittgenstein la idea que, como afirmaba en el Prólogo al *Tractatus*, todos los problemas filosóficos pueden en principio ser finalmente resueltos exhibiendo esa estructura. Considero que el último Wittgenstein, Quine y Davidson son los filósofos que nos liberaron de la idea que hay tal estructura. El primer Wittgenstein había definido *das Mystische* [lo Místico] como *das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes* [el sentimiento del mundo como todo limitado]. El último Wittgenstein triunfó sobre su yo joven, schopenhaueriano, no sintiendo más la necesidad de ser místico, no necesitando más ubicarse frente al mundo como "el inefable límite del mundo".

El joven Heidegger, el autor de *Sein und Zeit*, estuvo mucho más libre de este impulso schopenhaueriano que el joven Wittgenstein. *Sein und Zeit* estaba lleno de protestas contra la idea de la filosofía como teoría, como el intento de elevarse por encima de la *Schuldigkeit* [obligación] y el *Geworfenheit* [estado-de-yecto] inseparables de la existencia histórica y mundana del *Dasein*, de escapar de la contingencia de esa existencia. El joven Heidegger, si hubiera leído el *Tractatus* habría desestimado ese libro del mismo modo que lo hizo el Wittgenstein posterior -como un intento más de preservar la autonomía y la autosuficiencia del filósofo dándose una imagen de sí mismo como estando de algún modo por encima o más allá del mundo. El joven Heidegger habría visto al giro lingüístico recomendado por Frege y Wittgenstein como meramente un intento más de dar continuidad al intento platónico de distanciarse del mundo del devenir y del cambio.

Pero aunque el joven Heidegger trabajó duro para liberarse a sí mismo de la noción del filósofo como espectador del tiempo y la eternidad, de la idea que él podría ver el mundo desde arriba als *begrenztes Ganzes* [como totalidad limitada], el viejo Heidegger se deslizó hacia un idea muy similar. El *begrenzte Ganze* [el todo limitado] de la cual Heidegger intentó tomar distancia la llamó "metafísica" o "el Occidente". Para él, *das Mystische* [lo místico] se convirtió en el sentido de sí mismo como "pensamiento después del fin de la metafísica" -volviendo la mirada sobre la metafísica, viéndola como algo que estaba ahora consumado y capaz de ser situado detrás nuestro. La visión final del viejo Heidegger fue la del Occidente como

un único regalo de la Ereignis, un cáliz con un brazo denominado "Platón" y el otro "Nietzsche", completo y perfecto en sí mismo -y por lo tanto, quizás, capaz de dejarlo a un lado.

El joven Wittgenstein había dicho, haciéndose eco de Kant y Schopenhauer, que

*Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort... Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische. [Sentimos que aun cuando todas las posibles preguntas científicas se respondan, los problemas de nuestra vida aun no serían tocados... Hay, ciertamente, lo inexpresable. Esto se muestra a sí mismo; es lo místico.]<sup>3</sup>*

Por contraste, el joven Heidegger no tenía una doctrina explícita de **das Unausprechliches** [lo inefable], porque el Dasein era completamente lingüístico, así como era también completamente social.<sup>4</sup> Lo que el joven Heidegger nos dice acerca de nuestra situación respecto al lenguaje -que cuando queremos trascenderlo por medio de un giro metafísico nos autoengañamos, llegamos a ser **uneigentliche** [inauténticos]. Pero el viejo Heidegger se retiró de las oraciones y el discurso y se refugió en las palabras aisladas -palabras que tenían que ser abandonadas tan pronto como cesaran de ser **Winke** [señales] y se convirtieran en **Zeichen** [signos], tan pronto como entraran en relaciones con otras palabras y se convirtieran entonces en herramientas para la realización de propósitos. El joven -no pragmatista, místico-Wittgenstein había querido que las oraciones fueran pinturas más que herramientas, mientras que el pragmático joven Heidegger, el filósofo del inescapable **Bezeuglichkeit** [ser testimonio] habría estado satisfecho de dejar que sean herramientas. El mayor y más pragmático Wittgenstein se había satisfecho en pensarlas como herramientas. Pero para entonces el viejo Heidegger había decidido que su temprano pragmatismo había sido una concesión prematura para **die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft, [die] die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist** [la razón enaltecida que, desde hace siglos, es la más obstinada enemiga del pensar]<sup>5</sup>.

Según mi lectura, entonces, estos dos grandes filósofos se cruzaron en la mitad de sus carreras, avanzando en direcciones opuestas.

Wittgenstein, en el *Tractatus*, comenzó desde un punto que, para un

pragmatista como yo, parece mucho menos avanzado que el de *Sein und Zeit*. Pero, a medida que avanzó en la dirección del pragmatismo de *Sein und Zeit*, encontró a Heidegger llegando al otro camino - retractándose del pragmatismo con el mismo ánimo escapista en cual había sido escrito el *Tractatus*, intentando recuperar en el **Denken** [pensar] la clase de sublimidad que el joven Wittgenstein había encontrado en la lógica. La dirección en la cual Wittgenstein estaba yendo lo condujo a dudas radicales acerca de la noción misma de la filosofía como proveedora de conocimiento, y a una concepción de la filosofía destrascendentalizada, naturalizada, como una forma de terapia, como una *techne* más que como la realización de la *theoria*. Heidegger había comenzado con esas mismas dudas. Pero fue incapaz de mantenerlas, y así al final fue conducido a inventar el **Denken** [pensar] como un sustituto para lo que denominó "metafísica" - un movimiento que lo condujo a hablar del lenguaje como una quasi-divinidad en la cual vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser, y de todo Pensamiento previo como un *begrenzte Ganze* [todo limitado], un relato que había sido ahora completamente narrado.

\* \* \*

Hasta aquí he estado presentando un breve bosquejo de la historia que ahora deseo contar otra vez, con más detalle. Comenzaré mi versión más extensa con el intento de Wittgenstein de hallar un nuevo modo de hacer filosofía.

Cualquier intento de preservar un método y un tópico para la filosofía que le permita mirar desde arriba a la ciencia natural y a la historia invocará la noción kantiana de "condiciones de posibilidad". Mientras la física y la historia encuentran condiciones para la existencia de realidades, la filosofía puede alcanzar autonomía sólo si escapa del tiempo escapando desde la realidad hacia la posibilidad. La estrategia kantiana para lograr este escape fue reemplazar una Deidad atemporal con un sujeto atemporal de la experiencia. La "experiencia posible" de Kant -el dominio cuyos límites la filosofía tenía que establecer- fue intencionadamente más pequeño que el dominio mayor de la posibilidad lógica cuyo acceso había reivindicado la onto-teología tradicional, pero era suficiente para los propósitos de Kant que abovedó los dominios de científicos y de historiadores.

El giro lingüístico fue un segundo intento de encontrar un dominio que abovedaría aquellos de las otras profesiones. Este segundo intento se hizo necesario porque, en el curso del siglo diecinueve, la biología evolutiva y la psicología empírica habían comenzado a naturalizar las nociones de "mente", "consciencia" y "experiencia"<sup>6</sup>. El "lenguaje" fue el sustituto de la "experiencia" para el filósofo del siglo veinte por dos razones. Primero, los dos términos tenían un propósito igual - ambos delimitaban el dominio de la investigación humana, de los tópicos accesibles al estudio humano. Segundo, las nociones de "lenguaje" y "significado" parecían, a comienzos de siglo, inmunes al proceso de naturalización<sup>7</sup>. El *Tractatus* de Wittgenstein se convirtió en el modelo en torno al cual se moldeó la matriz disciplinaria de la filosofía analítica, porque el prefacio a ese libro sugería, por primera vez, lo que Michael Dummett más tarde llegó a sostener explícitamente: que la filosofía del lenguaje era filosofía primera.

La filosofía del lenguaje, hecha a la manera de Frege, se supuso que produciría condiciones de describibilidad, así como la de Kant había prometido producir condiciones de experimentabilidad. La describibilidad, como la experimentabilidad, se suponía que era la marca de lo estudiado o ejemplificado por todas las áreas de estudio diferentes a la filosofía. El lenguaje parecía capaz de evitar la relativización a la historia, porque la descripción era pensada como una actividad única indisoluble, sea hecha por Neanderthals, griegos o alemanes. Si uno pudiera dar condiciones a priori de la actividad de descripción, entonces estaría en posición de ofrecer verdades apodícticas. Para Husserl como para Frege, la tesis de Brentano de la irreductibilidad de lo intencional parecía garantizar que la distinción kantiana entre lo a priori y apodíctico y lo a posteriori y relativo permanecería segura. Porque aún cuando la transición de la conducta lingüística a la no-lingüística pudiera ser explicada naturalísticamente, el comportamiento lingüístico no podría ser adecuadamente caracterizado en los términos usados para caracterizar cualquier otra cosa en el universo. Así la irreductibilidad de lo intencional parecía garantizar la autonomía de la filosofía<sup>8</sup>.

El joven Wittgenstein vio, sin embargo, lo que Frege y el joven Russell no habían visto: que la búsqueda de una verdad no-empírica acerca de las condiciones de posibilidad de la describibilidad plantea el problema auto-referencial de su propia posibilidad. Así como Kant había enfrentado el problema de dar cuenta de la posibilidad de una filosofía trascendental consistente con las restricciones sobre la

investigación que tal filosofía pretendía haber descubierto, así Frege y Russell tuvieron dificultades en explicar cómo el conocimiento de lo que llamaron "lógica" era posible. El problema fue que la lógica parecía ser una excepción a las condiciones que ella misma establecía. Las proposiciones de la lógica no eran combinaciones veritativo-funcionales de enunciados elementales acerca de los objetos que conforman el mundo. Además, sólo tales combinaciones tenían significado.

Russell había intentado resolver este problema reinventando las formas platónicas. Había postulado una estructura de objetos lógicos, transmundanos y una facultad de intuición intelectual con la cual captarlos. Pero Wittgenstein vio que esto conducía a una nueva versión del "problema del tercer hombre" que Platón había planteado en el *Parménides* -el problema de cómo eran conocidas las entidades designadas para explicar el conocimiento. Los objetos lógicos de Russell, las categorías kantianas o los particulares materiales platónicos- cognoscibles o describibles. En cada caso, nos decían, los últimos objetos necesitaban ser relacionados por los primeros objetos antes que llegaran a ser accesibles -antes que pudieran ser experimentados o descriptos.

Llamo a las entidades de nivel más bajo, aquellas que necesitan ser vinculadas para ser accesibles, entidades de tipo A. Son entidades que requieren relaciones pero no pueden ellas mismas relacionar, requieren contextualización y explicación pero no pueden ellas mismas contextualizar ni explicar. Las formas platónicas, las categorías kantianas y los objetos lógicos russellianos son ejemplos de lo que llamaré entidades tipo B. Estas entidades contextualizan y explican pero no pueden, so pena de infinito regreso, ser contextualizadas o explicadas.

Aquéllos que postulan objetos del tipo B están siempre enfrentados con el siguiente problema auto-referencial: si decimos que ninguna entidad es accesible mientras permanezca sin ser relacionada por una forma de relación que no pueden mantener las entidades del tipo A por sí mismas, entonces las entidades del tipo B que postulamos para que hagan esa tarea no pueden por sí mismas ser accesibles. Porque si nos permitimos decir que las entidades del tipo B son por sí mismas *rationes cognoscendi*, o sus propias condiciones de accesibilidad lingüística, que se hacen ellas mismas accesibles sin estar vinculadas a ninguna otra, entonces nos enfrentamos con la cuestión de por qué las entidades del tipo A no pueden por sí mismas tener este rasgo obviamente

deseable.

El dilema es familiar a partir de la teología: si Dios puede ser *causa sui*, ¿por qué no lo es el mundo? ¿Por qué no identificar sin más a Dios y la naturaleza, como lo hizo Spinoza? Todas las entidades del tipo B, todos los explicadores no explicados, están en la misma situación que la Deidad trascendente. Si estamos autorizados a creer en ellos sin vincularlos a algo que sea sus condiciones de existencia o cognoscibilidad o descriptibilidad, entonces hemos falsificado nuestra afirmación inicial que la accesibilidad requiere ser relacionada por algo distinto que ella misma. Hemos instalado la cuestión de por qué siempre hemos pensado que había un problema acerca de la accesibilidad en primer lugar. De ese modo hemos cuestionado la necesidad de la filosofía, en la medida en que la filosofía es pensada como el estudio de las condiciones de posibilidad.

Definiré al “naturalismo” como la visión de que todo podría haber sido de otro modo, que no puede haber condiciones incondicionadas.<sup>9</sup> Los naturalistas creen que toda explicación es causal de lo real, y que no hay tal cosa como una condición no-causal de posibilidad. Si la filosofía es pensada como una búsqueda de apodicticidad, para verdades cuya verdad no requiere explicación, la filosofía es inherentemente anti-naturalista - una oposición tipificada por la disputa de Kant con Locke y de Husserl con Wundt. El *Tractatus* de Wittgenstein puede ser leído como un intento heroico de salvar a la filosofía del naturalismo sosteniendo que los objetos del tipo B deben ser inefables, que pueden mostrarse pero no decirse, que nunca pueden ser accesibles en el modo en que lo son los objetos del tipo A.

Como David Pears lo ha señalado en su reciente y admirable libro, *The False Prison*, hay una analogía entre la discusión de Wittgenstein del misterioso *Gegenstände* [objetos] del *Tractatus* y “la *via remotionis* en teología”<sup>10</sup>. De estos *Gegenstände*, que forman lo que él llama *die Substanz der Welt* [la sustancia del mundo], Wittgenstein escribió lo que sigue:

*Hätte die Welt keine Substanz, so würde, ob ein Satz Sinn hat, davon abhängen, ob ein anderer Satz wahr ist. Es wäre dann unmöglich, ein Bild der Welt (wahr oder falsch) zu entwerfen.*

[Si el mundo no tuviese ninguna sustancia, entonces que una proposición tenga sentido dependería de que otra proposición fuese verdadera.

En este caso sería imposible trazar una pintura (verdadera o falsa) del mundo.] (2.0211-2.0212)

Ni *Gegenstände* intrínsecamente simples, ni pinturas ni lenguaje. Porque si el análisis no pudiera finalizar en tales objetos, entonces si un enunciado tuviera sentido dependería, *horribile dictu*, de si otro enunciado -el enunciado que está en la relación composicional relevante- fuera verdadero. Pero cuando uno pregunta qué es lo que sería tan horrible en esto, Wittgenstein no tiene una respuesta obvia.

En la explicación de Pears, que me parece correcta, lo que sería horrible en esta situación, es que violaría la doctrina de Wittgenstein que "las condiciones del sentido *son* inefables"<sup>11</sup>. Su respuesta a esta última cuestión es que si no fueran inefables tendríamos que abandonar la noción del "límites del lenguaje" y la doctrina que hay algo que puede ser mostrado pero no dicho<sup>12</sup>. Pears resume "la doctrina del mostrar" del *Tractatus* diciendo que

La principal idea [de Wittgenstein] fue que podemos ver más que lo que podemos decir. Podemos ver completamente el límite del lenguaje, pero las cosas más distantes que vemos no pueden expresarse en oraciones porque son las precondiciones de decir algo<sup>13</sup>.

Otro modo en el cual Pears formula este punto es diciendo que "si el lenguaje factual pudiera contener un análisis de sus condiciones de aplicación, el lenguaje en el cual las analizara dependería él mismo de otras condiciones..."<sup>14</sup>. Esto armoniza con el siguiente pasaje del *Tractatus*

*Die Gegenstände kann ich nur nennen. Zeichen vertreten sie. Ich kann nur von ihnen sprechen, sie aussprechen kann ich nicht. Ein Satz kann nur sagen, wie ein Ding ist, nicht was sie ist.*

*Die Forderung der Möglichkeit der einfachen Zeichen ist die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes. [Sólo puedo nombrar los objetos. Los signos los representan. Yo solamente puedo hablar de ellos; no puedo expresarlos. Una proposición únicamente puede decir cómo es una cosa, no qué es una cosa.*

El postulado de la posibilidad de los signos simples es el postulado de la determinación del sentido.]<sup>15</sup>

Para resumir, si no hubiera objetos, si el mundo no tuviera substancia, si no hubiera feste *Form der Welt* [forma fija del mundo]<sup>16</sup>, entonces el sentido no sería determinado, no seríamos capaces de hacer pinturas del mundo, y la descripción sería imposible. Así, la condición de posibilidad de la descripción debe ella misma ser indescriptible, así como la condición de posibilidad del mundo material, para Platón y la teología natural, debe ella misma ser inmaterial.

El último Wittgenstein abandonó la noción de “estar viendo en el límite del lenguaje”, la noción del “lenguaje” como un todo limitado que tenía condiciones en sus bordes externos, y el propósito de encontrar condiciones para la posibilidad de la descripción lingüística. Se reconcilió con la idea que si una oración tenía sentido dependía verdaderamente de si otra oración era verdadera- una oración acerca de la prácticas sociales de la gente que usaba las marcas y ruidos que eran los componentes de la oración. Se reconcilió de ese modo con la noción de que no había nada inefable, y que la filosofía, como el lenguaje, era sólo un conjunto indefinidamente expansible de prácticas sociales, no un todo limitado cuyos bordes pudieran ser mostrados. En la época del *Tractatus* había pensado que **die philosophischen Probleme** [los problemas filosóficos] formaban un todo de ese tipo, y que había resuelto todos ellos juntos trazando las consecuencias del enunciado que, afirmaba, “expresaba el sentido total de [su] libro”: el enunciado que “todo lo que puede ser dicho puede decirse claramente, y de aquello de lo que no podemos hablar debemos guardar silencio.”<sup>17</sup> Pensó que la filosofía era coextensiva con una investigación acerca de la posibilidad del significado, y que esa investigación culminaba en el descubrimiento de lo inefable. Como Michael Dummett dice correctamente, si uno adopta el punto de vista de las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein, no puede haber tal cosa como una “teoría sistemática del significado para un lenguaje”. Si uno cree, con Dummett, que la filosofía del lenguaje es filosofía primera, entonces se sigue que la filosofía sólo puede ser terapéutica -no puede sacar conclusiones positivas<sup>18</sup>. Como Thomas Nagel dice correctamente, la última posición de Wittgenstein “depende de una posición tan radical que “...socava las más amplias pretensiones trascendentes de incluso el menor de los pensamientos filosóficos.” Esta posición implica, como dice Nagel, “que cualesquiera pensamientos que podemos formar de una realidad independiente de la mente deben permanecer en los límites establecidos por nuestra forma humana de vida.”<sup>19</sup> Dummett y Nagel ven al último Wittgenstein comprometiendo a la filosofía, al

dejar de lado la pintura que lo había tenido cautivo cuando escribió el *Tractatus* -la pintura que Davidson ha denominado la distinción de esquema y contenido. Esta es la distinción entre lo que he llamado entidades del tipo A y entidades del tipo B.

Argumentaré que esta distinción A vs. B es al menos el común denominador de la distinción griega entre particulares y universales, la distinción kantiana entre intuiciones y conceptos, y la distinción tractariana entre mundo accesible y efable y la inaccesible e inefable *Substanz der Welt* [sustancia del mundo]. La última versión de esta distinción es la más dramática y reveladora, puesto que plantea netamente el contraste entre atomismo y holismo -entre la asunción que puede haber entidades que son lo que son de un modo totalmente independiente de todas las relaciones entre ellas, y la asunción que todas las entidades son meramente nudos en un tejido de relaciones.

Tanto Nagel como Dummett ven la necesidad de resistir al holismo en orden a preservar la posibilidad de la filosofía. Ambos piensan que Davidson compromete a la filosofía abrazando un holismo completo. Ellos aciertan en hacerlo así, puesto que la explicación de Davidson del comportamiento lingüístico humano da por supuesto, como el último Wittgenstein también lo hizo, que no hay entidades lingüísticas que están intrínsecamente no relacionadas con nada, las cuales, como los "nombres simples" del *Tractatus*, son relata por naturaleza. Pero el holismo de Davidson es más explícito y completo que el de Wittgenstein, y así sus consecuencias anti-filosóficas son más visibles. Mientras en las *Philosophische Untersuchungen* Wittgenstein todavía juega con la idea de una distinción entre lo empírico y lo gramatical, entre investigación filosófica y no filosófica, Davidson generaliza y extiende el rechazo de Quine a apoyarse en cualquier distinción entre verdad necesaria y contingente, o en una distinción entre filosofía y ciencia. Davidson insiste que no pensamos ni del lenguaje en general, ni de un lenguaje (digamos, inglés o alemán) como algo que tenga límites, algo que forme un todo limitado y que pueda entonces convertirse en un objeto distinto de estudio o de teorización filosófica. Así Davidson no tiene ningún uso para la idea que la terapia filosófica es una cuestión de detectar "sinsentido", de señalar "violaciones del lenguaje."

En cambio Davidson nos pide que pensemos simplemente que los seres humanos intercambian marcas y ruidos para cumplir propósitos. Tenemos que ver a este comportamiento lingüístico continuo con el comportamiento no-lingüístico, y ver a ambas clases de comportamiento

como teniendo sentido en la medida en que podamos describirlos como intentos de satisfacer deseos dados a la luz de creencias dadas. Pero el dominio de la creencia y el deseo -el así llamado "reino de lo intencional"- no forma en sí mismo un objeto de investigación filosófica. Davidson acuerda con Quine que ni la indispensabilidad práctica del idioma intencional ni su irreductibilidad brentaniana al idioma conductista, nos dan razones para pensar que hay entidades del tipo B llamadas "intenciones" o "significados" que sirvan para vincular entidades del tipo A<sup>20</sup>.

\* \* \*

Esto es todo, por el momento, respecto a los intentos de Wittgenstein y Davidson de escapar de la idea de que hay una disciplina -la filosofía- que puede estudiar las condiciones de posibilidad, más que meramente las condiciones de realidad. Me vuelvo ahora hacia el intento del primer Heidegger de escapar de la misma idea -la idea de una disciplina que nos permite estar por encima y frente al mundo de la práctica cotidiana y distanciarse de ella viéndola como la ve Dios, como un todo limitado. Tan temprano como los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1923-24, Heidegger decía que la *Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus* [la investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo]<sup>21</sup>. Considero que en este pasaje se apropiaba de la afirmación de Nietzsche que la filosofía como investigación trascendental tenía los mismos motivos que la teología -la idea que más tarde se cristalizó en la carrera de Heidegger con el término "die onto-theologische Tradition" [la tradición onto-teológica]. Interpreto el así llamado "pragmatismo" de la primera división de *Sein und Zeit* -la insistencia sobre la prioridad de lo *Zuhanden* [a la mano] sobre lo *Vorhanden* [ante los ojos] y sobre la inseparabilidad del *Dasein* de sus *Entwürfe* [proyectos] - como un primer intento de encontrar un modo de pensamiento de las cosas no-logocéntrico, no-onto-teológico. Fue un intento holístico de evitar la distinción esquema-contenido, de reemplazar una distinción entre entidades del tipo A y aquéllas del tipo B con un tejido sin costuras de relaciones, indefinidamente extensible.

Desde el punto de vista de las *Philosophische Untersuchungen* y de *Sein und Zeit*, el error cometido por la filosofía occidental es imaginar que podría haber, además que de algún modo *debía* haber, entidades

que son atómicas en el sentido de ser lo que son independientemente de su relación con cualesquiera otras entidades. Para el último Wittgenstein, este error es su temprana necesidad de una **feste Form der Welt** [forma fija del mundo], algo que subyace a lo accesible o está en el límite de lo accesible, algo que es una condición de posibilidad de la accesibilidad. Cuando en las *Untersuchungen* critica la idea tractariana que es **gibt etwas wie eine letzte Analyse unserer Sprachformen** [hay algo como un análisis último de nuestras formas de lenguaje], dice que es como si tuviéramos en mente **eine vollkommene Exattheit** [una exactitud *completa*], opuesta a cualquier grado relativo de exactitud requerido para algún propósito concreto. Esta noción nos compele, continúa Wittgenstein, a hacer la **Frage nach dem Wesen der Sprache, des Satzes, des Denkens** [pregunta por la esencia del lenguaje, de la proposición, del pensamiento]. El impulso que él diagnostica detrás de tales preguntas es el pensamiento que **das Wesen ist uns verborgen** [la esencia nos es oculta]. La obsesión con esta imagen de algo profundamente oculto hace que uno quiera formular preguntas cuya respuesta, como él dice, **ein für allemal zu geben; unabhängig von jeder künftigen Erfahrung** [ha de darse de una vez por todas; e independientemente de cualquier experiencia futura]<sup>22</sup>.

Esta última frase resume la idea que hay una disciplina no-empírica que puede hablarnos acerca de las condiciones **von jeder künftigen Erfahrung** [de cualquier experiencia futura], o de todas las posibles **Sprachformen** [formas de lenguaje] o **Lebensformen** [formas de vida]. Esta es la idea que *Sein und Zeit* rechazó insistiendo en la primordialidad de lo **Zuhanden** [a la mano], en el hecho que todo estaba ya siempre relacionado. El temprano Heidegger vio tan claramente como el Wittgenstein tardío que lo **Vorhanden** [ante los ojos] era sólo accesible sobre la base de una relación mas **ursprünglich** [originaria] con lo **Zuhanden** [a la mano], que la práctica social era la presuposición de la demanda de exactitud y de respuestas que podrían darse de una vez y para siempre. Ambos vieron que el único modo en el cual lo **Vorhanden** [ante los ojos] podría explicar lo **Zuhanden** [a la mano] era en el no familiar modo filosófico en el cual la biología evolutiva, la sociología y la historia se combinan para dar una explicación causal de la realidad de una práctica social particular más que de otra. El primer Heidegger y el último Wittgenstein dejaron de lado la suposición (común a sus respectivos predecesores, Husserl y Frege) que la práctica social -y en particular el uso del lenguaje- pueda recibir una explicación no-causal, específicamente filosófica,

explicación en términos de condiciones de posibilidad. Más generalmente, ambos dejaron a un lado la suposición que la filosofía podría explicar lo no oculto sobre la base de lo oculto, explicar la accesibilidad y la relacionalidad sobre la base de algo intrínsecamente no accesible y no relacional.

Uno puede imaginar un posible Heidegger que, después de formular el pragmatismo de la práctica social como el de Dewey en las primeras secciones de *Sein und Zeit*, hubiera sentido que su tarea estaba cumplida<sup>23</sup>. Pero el primer Heidegger fue guiado por el mismo impulso de pureza que guió al primer Wittgenstein. Las mismas tendencias que condujeron a Heidegger a desarrollar las nociones de *Eigentlichkeit* [autenticidad] y de *Sein-zum-Tode* [ser-para-la-muerte] en las partes finales de *Sein und Zeit*, llevaron a Wittgenstein a escribir las secciones finales del *Tractatus* -las secciones en las cuales la doctrina del mostrar es extendida de la lógica a la ética. Las así llamadas secciones “schopenhauerianas” en las cuales se nos dicen cosas como

*Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt...Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden...Der tod ist kein Ereignis des Lebens...Wie das Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig...Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist...Das Gefühl der Welt als--begrenztes--Ganzes. [Es claro que la ética no se puede expresar...De la voluntad como portadora de la ética no se puede hablar...La muerte no es ningún acontecimiento de la vida...Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto...No cómo es el mundo es lo místico, sino que es...El sentimiento del mundo como un todo limitado.]<sup>24</sup>*

Lo que es común al primer Heidegger sobre la *Eigentlichkeit* [autenticidad] y el primer Wittgenstein sobre *Das Gefühl der Welt als--begrenztes--Ganzes* [el sentimiento del mundo como todo limitado] es el impulso de ver la práctica social como *meramente* social, elevándose como contingente -como algo en lo cual uno ha sido *geworfen* [arrojado]. Visto de ese modo, es algo que uno puede sólo hacer *eigentlich* [auténtico] siendo capaz de decir, con Nietzsche, “así lo quise”, y entonces “llegar a ser lo que uno es”.

Llegar a ser auténtico de este modo es ver los requerimientos de la mera *Richtigkeit* [corrección] -el requerimiento de decir lo que das

**Man** [el se] dice, de dar respuestas correctas a **wissenschaftlichen Fragen** [preguntas científicas]- como el requerimiento sólo de una **begrenztes Ganzes** [totalidad *limitada*], sólo de una posible situación óntica entre otras.

Este intento de distanciarse de la mera **Richtigkeit** [corrección], para encontrar algo más importante que dar las respuestas correctas a preguntas inteligibles, algo más importante que el conocimiento, fue encarado por el proyecto de Kant de negar la razón para hacer un lugar a la fe, y desarrollado más aún por Schopenhauer, a partir de cuyas manos tanto Nietzsche como el joven Wittgenstein lo recibieron. Fue también encarado por las burlas de Keirkegaard y Nietzsche a las pretensiones de Hegel a la **Wissenschaftlichkeit** [cientificidad].

Pero mientras este intento de encontrar lo que Habermas llamó “un Otro a la Razón” fue común al joven Heidegger y al joven Wittgenstein, Heidegger insistió en él cada vez más a medida que pasaron los años, mientras Wittgenstein gradualmente lo abandonó. La diferencia crucial entre sus últimos yo está en la actitud que adoptan hacia los proyectos de sus yo más jóvenes.

Mientras Heidegger llegó a sentir que *Sein und Zeit* era insuficientemente radical, porque **noch nicht seinsgeschichtlich gedacht** [todavía no pensado desde la perspectiva de la historia del ser]<sup>25</sup>, Wittgenstein llegó a sentir que el *Tractatus* era una última erupción de una enfermedad de la cual había sido casi, pero no del todo, curado. Mientras Heidegger continuó su propia búsqueda de **Eigentlichkeit** [autenticidad] intentando ganar un lugar en la historia del Ser como el primer pensador post-metafísico, la actitud de Wittgenstein hacia la filosofía se hizo firmemente más casual. Mientras el joven Wittgenstein había tenido grandes cosas quasi-schopenhauerianas que decir acerca de temas tales como **die ganze moderne Weltanschauung** [toda la visión moderna del mundo]<sup>26</sup>, este tipo de tópico no aparece más en su última obra. Heidegger se interesa cada vez más en su propia relación con la historia, y Wittgenstein cada vez menos.

Esto es particularmente claro en sus respectivas actitudes hacia las metáforas de *profundidad* y *antigüedad*. A medida que avanza su obra, a Heidegger le preocupa cada vez más si está siendo lo suficientemente **ursprünglich** [originario] y si aprecia suficientemente el carácter **verborgene** [oculto] de la verdad. Se preocupa de si ha llegado al final respecto al hecho que, como dice en *Vom Wesen der Wahrheit, die Verborgeneheit des Seienden im Ganzen die eigentliche Un-wahrheit*,

is älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden [el ocultamiento del ente en su totalidad, la auténtica no verdad, es más antigua que cualquier revelación de este o aquel ente]<sup>27</sup>. No puede haber mayor contraste con la afirmación del último Wittgenstein que **was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht** [lo que acaso esté oculto, no nos interesa]<sup>28</sup>. Aunque Wittgenstein expresó simpatía con lo que había escuchado del primer Heidegger, uno imagina que habría ridiculizado la búsqueda del último Heidegger de una cada vez mayor primordialidad. Esa búsqueda le habría parecido una instancia de lo que describió como **“Um die eigentliche Artichoke zu finden, hatten wir sie ihrer Blätter entkleidet”** [Para encontrar la alcachofa real, la hemos despojado de sus hojas]<sup>29</sup>.

La misma oposición se encuentra si uno observa el modo en el cual los dos hombres cambian sus actitudes hacia el lenguaje como un tópico de estudio. El *Tractatus* comienza contándonos que **die Fragestellung dieser [philosophischen] Probleme auf dem Missverständnis unserer Sprache beruht** [el planteamiento de estos problemas (filosóficos) descansa en la falta de comprensión de nuestro lenguaje], pero cuando llegamos a la época de las *Philosophische Untersuchungen* Wittgenstein está despreciando la idea de que haya que estudiar tal lógica. Se burla de su joven yo por creer que **Logik is die unvergleichliche Wesen der Sprache** [la lógica es la incomparable esencia del lenguaje], algo profundamente oculto y captable sólo después filosofar persistentemente. En las *Philosophische Untersuchungen* la filosofía no estudia un tema llamado “lenguaje” ni ofrece una teoría de cómo es posible el significado -ofrece sólo lo que Wittgenstein llama **Errinerungen zu einem bestimmten Zweck** [compilar recuerdos para una finalidad determinada]<sup>30</sup>.

En contraste, el término **Sprache** [lenguaje] desempeña un rol muy pequeño en *Sein und Zeit*, y cuando ocurre, en la sección 34, está subordinado al **Rede** [habla] y entonces al **Dasein**. Pero en la época en que llegamos a la *Humanismusbrief*, encontramos a Heidegger diciendo

*Wenn jedoch die Wahrheit des Seins dem Denken denkwürdig geworden ist, muss auch die Besinnung auf das Wesen der Sprache einen anderen Rang erlangen.* [Sin embargo, si la verdad del ser se vuelve para el pensamiento digna de ser pensada, la meditación de la esencia del lenguaje debe asimismo lograr otro rango]<sup>31</sup>

La importancia del *Sprache* aumenta en la medida en que cae el del *Dasein*, a medida que Heidegger se preocupa cada vez más por la posibilidad de que su primera obra haya estado infectada del "humanismo" característico de *die Zeit des Weltbildes* [la época de la imagen del mundo], por la posibilidad de que Sartre no lo hubiera leído mal, y que Husserl hubiera captado lo principal cuando dijo que *Sein und Zeit* era meramente antropología<sup>32</sup>.

Más generalmente, el giro de Heidegger desde su temprana cuestión "¿Cuáles son las raíces de la problemática onto-teológica tradicional?" hacia la última cuestión "¿Dónde estamos en la historia del Ser?", está acompañada por una desesperada inquietud de estar ofreciendo algo más que, como lo sostiene, *eine Geschichte des Wandels der Selbstauffassung der Menschen* [una historia de las transformaciones de la autocomprensión del hombre]<sup>33</sup>. Así, al mismo tiempo que Wittgenstein estaba llegando a ver al *Sprache* [lenguaje] como simplemente el intercambio de marcas y ruidos entre seres humanos para el propósito de cumplir *bestimmten Zwecke* [determinados fines], como algo que no tiene más esencia que la que tiene un *Spiel* [juego], Heidegger está tratando desesperadamente de pensar en las variadas casas del Ser en las cuales los seres humanos habitan como *Seinsgeschenke* [regalos del ser] más que *Selbstauffassungen der Menschen* [autocomprensiones del hombre].

\* \* \*

Para justificar mi preferencia por el último Wittgenstein sobre el último Heidegger y mi explicación de la *Kehre* como una pérdida de fuerza intelectual, necesito ofrecer una explicación de los motivos que dictaron las trayectorias de las carreras de los dos filósofos. Tal como yo lo veo, ambos partieron de una necesidad de escapar de lo que Wittgenstein llamó *Geschwätz* [habladuría]<sup>34</sup>, una necesidad de puridad, una necesidad de llegar a ser *eigentlich* [auténtico] dejando de hablar el lenguaje de la tribu en el cual habían sido modelados. El primer Wittgenstein se convenció que esto significaba ir más allá del lenguaje. En su "Lecture on Ethics" Wittgenstein dice que "la tendencia de todos los hombres que han tratado de hablar acerca de la Ética o la Religión fue correr contra los límites del lenguaje,"<sup>35</sup> y en una conversación con Waissmann dijo que "el hombre tiene el impulso de arrojarse contra los

límites del lenguaje... Este impulso contra los límites del lenguaje es la *ética*...<sup>36</sup> En una carta muy citada dijo que el verdadero significado del *Tractatus* era “ético”.<sup>37</sup> Se suponía que el *Tractatus* nos iba a ayudar a ir más allá de la *Geschwätz* [habladuría], ayudar a eliminar la tentación de tratar de decir lo que sólo podía mostrarse, de hablar de las entidades del tipo B en términos apropiados sólo para las entidades del tipo A.

Sin embargo, a medida que pasaron los años, Wittgenstein se reconcilió con el hecho de que la diferencia entre parloteo y no parloteo es una diferencia de grado. A medida que se reconciliaba gradualmente con el hecho de que nunca vería al mundo como un *begrenztes Ganze* [todo limitado], abandonó gradualmente la idea de los “límites del lenguaje”. Así convirtió la distinción del *Tractatus* entre decir y mostrar en la distinción entre aserciones y prácticas sociales que dan significado a las aserciones. De ese modo re-inventó la doctrina de Heidegger de la *Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung* [la proposición como modo derivado de la interpretación]. El último Wittgenstein habría de buen grado acordado en la afirmación de *Sein und Zeit* que

*Das Aufzeigen der Aussage vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Ershlossenen bzw. umsichtig Entdeckten. Aussage ist kein freischwebendes Verhalten, daß von sich aus primär Seiendes überhaupt erschiessen könnte, sondern hält sich schon immer auf der Basis der In-der-Welt-seins. [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.]<sup>38</sup>*

Esta afirmación está desarrollada en detalle en el holismo de Quine y Davidson -un holismo deplorado por Nagel y Dummett porque, como Nagel lo plantea, muestra una falta de humildad, un “intento de reducir el universo a medida”.

Cualquiera que como Nagel y el último Wittgenstein quiera retener un sentido de humildad, o un sentido de gratitud hacia algo distinto que el ser humano, debe insistir que hay algunos usos del lenguaje que son casos de *freischwebende Verhalten* [comportamiento desarraigado]. Tal filósofo debe insistir en que la presentación de una sucesión de

**immer schon Erschlossenen Ganzen** [totalidades siempre ya abiertas], de mundos revelados por prácticas sociales, de **Weltbilder** [imágenes del mundo], no agotan la función del lenguaje. Así cualquiera que quiera escapar de nuestra **Zeit der Welbildes** [época de la imagen del mundo] debe también resucitar la doctrina de la inefabilidad del primer Wittgenstein, como lo hace Nagel, o incluso hipostaciar el lenguaje del modo en que lo hizo el viejo Heidegger. Debe decir, con Heidegger,

*Der Mensch gebärdet sich als sei er Bildner und Meister der Sprache, während doch sie die Herrin des Menschen bleibt...Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofer er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört. [El hombre se comporta como si él fuera el creador y el maestro del lenguaje, mientras que, por el contrario, es éste quien es su soberano...Pues, en sentido propio, es el lenguaje quien habla. El hombre habla solamente en tanto que responde al lenguaje, escuchando lo que él dice.]<sup>39</sup>*

Pero la hipostaciación del lenguaje en el último Heidegger es simplemente un estadio en la hipostaciación de Heidegger mismo -en la transfiguración de Martin Heidegger de una creatura más de su tiempo, un yo más constituido por las prácticas sociales de su época, un crítico más de la obra de otros, en el primer pensador post-metafísico. La esperanza de una transfiguración tal es la esperanza de que hay todavía la posibilidad del **Denken** [pensar] después del fin de la filosofía. Es la esperanza que el pensador puede evitar la inmersión en lo **immer schon Erschlossene** [siempre ya abierto], evitar el **Bezeuglichkeit** [ser testimonio], siguiendo una única estrella, pensando un único pensamiento. Liberarse de la metafísica, liberarse del mundo que la metafísica ha construido, requeriría que Heidegger mismo fuera capaz de elevarse por encima de su época, que fuera capaz de **am Himmel zuschweben** [estar suspendido en el cielo], como una estrella. Como una estrella, sería un **Seinsgeschenk** [regalo del Ser]. Ser una estrella tal significaría que la propia obra no era simplemente una **Selbstauffassung** [autocomprensión] más, porque habría escapado de sí mismo escapando de su tiempo.

Esta esperanza no debe ser despreciada. Es la misma esperanza que condujo a Platón, Kant y Russell a inventar las entidades del tipo B

deteniendo el regreso al infinito, y que condujo al joven Wittgenstein a buscar *die Grenze der sprache* [los límites del lenguaje]. Pero, desde el punto de vista del Wittgenstein posterior, es una esperanza vana: la esperanza que uno puede, llegando a mirar el lenguaje desde arriba, o al mundo, o a Occidente como un *begrenztes Ganze* [todo limitado], convertirse uno mismo en una entidad del tipo B. Tal entidad sería una que imponga *Grenzen* [límites]. Sin tal entidad, el pensamiento o el lenguaje o el mundo u Occidente del viejo Heidegger están condenados a permanecer informes, un mero *tohu-bohu*. Este intento de evitar la relacionalidad, de pensar un único pensamiento que no es simplemente un nudo en un tejido de otros pensamientos, de decir una palabra que tiene significado aunque no tenga lugar en una práctica social, es el impulso de encontrar un lugar que, si no *hyperouranios*, está al menos más allá de la *Geschwätz* [habladuría].

Pero pienso que el último Wittgenstein había concluido que no había tal lugar. Resumió la razón del fracaso del *Tractatus* cuando dijo, en las *Philosophische Untersuchungen*: **So gelangt man beim Philosophieren am Ende dahin, wo man nur noch einen unartikulierten Laut ausstossen möchte. --Aber ein solcher Laut ist ein Ausdruck nur in einem bestimmten Sprachspiel...** [Se llega así filosofando al resultado de que aún se quisiera proferir sólo un sonido inarticulado. --Pero un sonido semejante es una expresión solamente en un juego de lenguaje determinado...]<sup>40</sup> El último Wittgenstein vio a todos los intentos filosóficos de captar entidades del tipo B, todos los intentos de expresar la inefabilidad de tales entidades, como consiguiendo solamente 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 podemos ver a ese juego de lenguaje como lo vio Heidegger -como un modo de distanciarse y epilogar el Occidente. Fue, en cambio, simplemente una *Selbstauffassung* [autocomprensión] occidental más. Fue solamente el regalo que Heidegger nos hizo, no el regalo de la *Ereignis* a Heidegger.

*Richard Rorty*

(Traducción de Carolina Scotto)

## Notas

<sup>1</sup> En torno a las dudas acerca de si Hacking da una adecuada respuesta a esta pregunta, ver mi reseña de su libro en *Journal of Philosophy*, 74 (1977), pp. 416-432.

<sup>2</sup> Davidson, "A Nice Derangement of Epitaphs", en Ernest Lefore, ed., *Truth and Interpretation*, p. 446.

<sup>3</sup> *Tractatus*, 6.52-6.522.

<sup>4</sup> Tomo al enunciado de *Sein und Zeit*, p. 273, que "Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens" [la conciencia habla única y constantemente en el modo del callar] no como una doctrina de la inexpresabilidad sino más bien como la doctrina según la cual el advertir que uno debe cambiar su propia vida no es algo que esté fundado en razones - porque tales razones podrían solo ser voces desde la propia vida pasada. Ver Davidson sobre este tema: "Paradoxes of Irrationality" en Richard Wollheim and James Hopkins, eds., *Philosophical Essays on Freud*, p. 305: "El agente tiene razones para cambiar sus propios hábitos y carácter, pero aquellas razones vienen de un dominio de valores necesariamente extrínseco al de los contenidos de las visiones o valores que van a sufrir un cambio. La causa del cambio, si llega, puede entonces no ser una razón para lo que causa".

<sup>5</sup> Heidegger, *Holzwege*, p. 247 (líneas finales de "Nietzsche's Wort 'Gott ist Tot'").

<sup>6</sup> Después de Darwin, se hizo cada vez más difícil usar la noción de "experiencia" en el sentido que Kant había tratado de darle. Porque Darwin, al hacer que el Espíritu fuera continuo con la Naturaleza, completó el proceso de historización que Hegel había comenzado. Así aquellos que querían preservar la noción de filosofía como una ciencia no-empírica *relativizaron* el a priori kantiano, de un modo que fue común a Dilthey, Collingwood, Croce, y C.I. Lewis. Intentaron mantener la noción de una distinción entre lo formal y lo material -el dominio de la filosofía y el dominio de la ciencia natural- intacto. Pero esta relativización arroja dudas sobre la noción de "experiencia posible" como algo cuyas condiciones podrían ser especificadas. Porque una pluralidad de formas de experiencia o formas de consciencia se parecían mucho a una pluralidad de realidades, de cada una de las cuales podía presumirse que tenían condiciones causales, explicables naturalísticamente. Más aún, si lo a priori podría cambiar, entonces no habría más algo suficientemente a priori, porque los argumentos filosóficos no podrían culminar más en verdades apodícticas.

En esta situación, lo que se necesitaba era encontrar algo que se pareciera mucho más a una unidad indisoluble como Kant había pensado a la

“experiencia”, pero que no podría ser sometido a relativización. Para Husserl, esta necesidad fue satisfecha por la estructura que se abrió a aquellos profesionales altamente entrenados que eran capaces de llevar a cabo reducciones fenomenológico-trascendentales. Para Frege y el joven Wittgenstein, fue satisfecha por el “lenguaje”.

<sup>7</sup> Lo que Hacking (*op. cit.*) describe como “la muerte del significado” culminando en el holismo de Davidson, yo preferiría describirlo como “la naturalización de la semántica”, en orden a preservar el paralelo con el efecto de Darwin sobre la filosofía kantiana.

<sup>8</sup> He argumentado en otra parte, siguiendo las líneas provistas por Quine y Davidson, que la irreductibilidad de un vocabulario a otro no es garantía de la existencia de dos conjuntos distintos de objetos de investigación. En el estado corriente del debate acerca de la naturaleza e importancia de las adscripciones intencionales, ver la sugerencia de Daniel Dennett que la gran divisoria en la filosofía contemporánea de la mente y la filosofía del lenguaje surge entre aquellos que creen en la “intencionalidad intrínseca” (Searle, Nagel, Fodor, Kripke, et al.) y aquellos que no (Dennett, Davidson, Putnam, Stich, et al.). Dennett desarrolla esta sugerencia en los capítulos 8 y 10 de su *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1987).

<sup>9</sup> El historicismo es un caso especial de naturalismo así definido.

<sup>10</sup> Ver Pears, I, p. 67.

<sup>11</sup> Pears, I, pp. 71-72.

<sup>12</sup> Más exactamente, su respuesta es que “...no podemos dar una explicación completa del sentido de cualquier oración fáctica. La razón... es que tal explicación tendría que usar el lenguaje para identificar la posibilidad presentada por la oración, y hay sólo un modo en que el lenguaje se cierra a esta posibilidad, y que es explotar el mismo método de correlación... Hay sólo un modo en el cual la red última de posibilidades [el orden de objetos que forman die Substanz der Welt] impone su estructura sobre todos los lenguajes factuales, y en este caso ha sido pre-vaciada por la oración original.” (Pears, *The False Prison*, I, 144).

<sup>13</sup> Pears, I, pp. 146-147.

<sup>14</sup> Pears, I, p. 7.

<sup>15</sup> *Tractatus*, 3.221-3.23.

<sup>16</sup> Ver *Tractatus*, 2.026-2.027: Nur wenn es Gegenstände gibt, kann es eine feste Form der Welt geben. Der feste, das Bestehende, und der Gegenstand sind Eins. [Sólo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo. Lo fijo, lo subsistente y el objeto son uno.]

<sup>17</sup> *Tractatus*, “Vorwort des Verfassers”.

<sup>18</sup> Ver Dummett, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1978), p. 453 y comparar con “What is a Theory of Meaning? (II)” en Gareth Evans y John McDowell, *Truth and Meaning* (Oxford, Oxford U.P., 1976), p. 105. En el último ensayo Dummett hace remontar nuestros problemas filosóficos a “nuestra propensión a asumir una interpretación realista de

todas las oraciones de nuestro lenguaje, esto es, a suponer que la noción de verdad aplicable a enunciados de este tipo es determinadamente o verdadera o falsa, independientemente de nuestro conocimiento o medios de conocimiento." (p. 101) Por contraste, Davidson los haría originarse en las implicaciones anti-holísticas de la asunción que Dummett (p. 89) llama "principio C", viz., "si un enunciado es verdadero, debe haber algo en virtud de lo cual es verdadero". Dummett equivocadamente creyó, en la época en que escribió este artículo, que este principio era aceptado por ambos, él mismo y Davidson. La aceptación de Dummett de este principio, y su insistencia sobre la necesidad de una "teoría del significado molecular o atómica" como opuesta a una completamente holística está, respecto a la visión de Davidson, casi como el *Tractatus* está respecto a las *Philosophische Untersuchungen*.

<sup>19</sup> Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, pp. 106-107.

<sup>20</sup> Ver la observación de Quine sobre Brentano en *Word and Object* y los tratamientos de Davidson sobre la irreductibilidad brentaniana en sus "Mental Events", incluido en sus *Essays on Actions and Events*.

Mi imagen de Quine y de Davidson como llevando el holismo de las *Philosophische Untersuchungen* a sus límites ayuda a revelar las analogías frecuentemente citadas entre Wittgenstein y Derrida. (Ver Henry van Staaten, *Wittgenstein and Derrida* (Lincoln, U. of Nebraska Press, 1984). Sobre las analogías entre las doctrinas derrideanas y davidsonianas, ver Samuel Wheeler, "Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson", (en *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. Lepore (Oxford: Blackwell, 1986), 477-494.)

Según mi pintura, Davidson está respecto a Wittgenstein como Derrida está respecto a Heidegger: ambos de estos más recientes escritores intentan purificar las doctrinas de su predecesor, tratando de despojarlas de los últimos rasgos de la tradición que habían tratado de superar. La sospecha de Derrida acerca de lo que él llama "nostalgia heideggeriana" es la contraparte de la sospecha de Davidson sobre la distinción de Wittgenstein entre "gramática" y "hecho". Davidson y Derrida protestan contra los vestigios de lo que Derrida llama "logocentrismo" - para liberarse de sus últimas adhesiones remanentes a la idea que la filosofía puede estar por encima de la ciencia natural y la historia, aislando lo que Derrida llama "el centro de una estructura que limitará el juego de esa estructura." (Ver Derrida, *L'Écriture et la Différance* (Paris, Seuil, 1967), p. 409.) Los textos para Derrida, y el comportamiento humano para Davidson, son ambas estructuras sin centro de relaciones, estructuras que siempre pueden ser re-descriptas y recontextualizadas situándolas en alguna estructura más amplia.

Para ambos escritores no hay tal cosa como "la estructura mayor" -ningún todo limitado que pueda ser el objeto de investigación específicamente filosófica.

<sup>21</sup> *Philosophische ist und bleibt Atheismus, deshalb kann sie sich die*

"Anmassung des Denkens" leisten, nicht nur wird sie sich sie leisten, sondern sie ist die innere Notwendigkeit der Philosophie und die eigentliche Kraft, und gerade in diesem Atheismus wird sie zu dem, was ein Grosser einmal sagte, zur "Fröhlichen Wissenschaft" [La filosofía es y sigue siendo ateísmo, por eso se permite la "arrogancia del pensamiento", no sólo se la permite, sino que incluso es la necesidad interna de la filosofía y su fuerza propia, y precisamente en este ateísmo llega a ser lo que una vez dijo un gran pensador, "Gaya Ciencia"] (*Op. cit.*, pp. 109-110).

<sup>22</sup> Todos los pasajes citados en este párrafo son de las *Philosophische Untersuchungen*, I, secs. 91-92. La excelente explicación de Norman Malcolm de la relación del *Tractatus* con el último pensamiento de Wittgenstein se titula *Nothing is Hidden*, una referencia a las *P.U.*, I, sec. 126: Das alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. (Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar).

<sup>23</sup> Estoy siguiendo a Robert Brandom ("Heidegger's Categories in *Being and Time*", *The Monist* 66, (1983) y Mark Okrent (*Heidegger's Pragmatism*, Ithaca, Cornell U.P., 1988) al considerar el ataque de Heidegger al cartesianismo como central para la realización de *Being and Time*. Ver también Charles Guignon, *Heidegger and the Theory of Knowledge* (Indianapolis, Hackett, 1983), capítulo 1, "Heidegger's Problem and the Cartesian Model". Estos escritores acuerdan en pensar lo que Brandom describe como la intuición crucial en esta obra. Ver especialmente la interpretación de Brandom de la afirmación que la analítica del Dasein es ontología fundamental como una expresión de este reconocimiento (Brandom, p. 389). Considero la crítica de Husserl en *Prolegomena der Geschichte des Zeibegriffs*, p. 62, y la afirmación de Heidegger en la página siguiente que lo que se necesitaba para llegar más allá de Husserl era encontrar una respuesta a la *die Mitgehörigkeit des Intentionum zur Intention* [la co-pertenencia de la *intentionum* a la *intention*], como prefigurando la afirmación de *Sein und Zeit* que, en palabras de Brandom, "El Dasein-en-el-mundo-de-lo-disponible (a la mano) es ontológicamente autoadjudicante".

<sup>24</sup> Este pasaje es extraído del *Tractatus* 6.421 a 6.52.

<sup>25</sup> Ver Heidegger, *Nietzsche II*, p. 415. Esta autocrítica está anticipada en *Sein und Zeit* mismo en p. 402, donde Heidegger cita con aprobación la observación de Yorck que *die Nicht-Vergeschäftigung des Philosophierens erscheint mir in methodischer Beziehung als ein metaphysischer Rest* [la no historización del filosofar me parece, bajo el aspecto metódico, un resto de metafísica].

<sup>26</sup> Ver *Tractatus* 6.371-6.372. Comparar con las *Philosophische Bemerkungen* (p. 7 [de la edición en inglés]).

<sup>27</sup> Heidegger, *Wegmarken*, 2te. Auflage, p. 191.

<sup>28</sup> *P.U.*, sec. 126.

<sup>29</sup> *P.U.*, sec. 164.

<sup>30</sup> *P.U.*, p. 127.

<sup>31</sup> *Wegmarken*, 2te. Aufl. p. 315. Heidegger llega a sugerir que él ya sabía esto cuando escribió la sección 34 de *Sein und Zeit*, pero creo que esta afirmación anticipatoria habría que tomarla con pinzas.

<sup>32</sup> Ver Heidegger, *Nietzsche II*, p. 194, para una admisión no querida de este punto.

<sup>33</sup> *Nietzsche II*, p. 192.

<sup>34</sup> Ver McGuinness, ed., *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p. 68: "Considero importante que se ponga fin a tanta habladuría sobre la ética -que si existe un conocimiento, que si existen los valores, que si se puede definir el bien, etc.-". Comparar con Heidegger, *Was Heisst Denken?* (Tübingen, 1954), p. 19: *Was einmal Schrei war: "Die Wüste wächst..." droht zum Geschwätz zu werden* [Lo que alguna vez fue un grito: "El desierto crece...", amenaza con volverse habladuría].

<sup>35</sup> Wittgenstein, "Lecture on Ethics", *Philosophical Review*, 74 (1965), p. 13. Para una detallada explicación de la doctrina del mostrar del *Tractatus* con las ideas de Wittgenstein acerca de la perfección espiritual, ver James Edwards, *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life* (Tampa, University Presses of Florida, 1982) -un libro al cual debo mucho mi comprensión de Wittgenstein.

<sup>36</sup> *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p. 68.

<sup>37</sup> Engelmann, *Letters from Wittgenstein*, ed. McGuinness, p. 143.

<sup>38</sup> *Sein und Zeit*, 33, p. 156.

<sup>39</sup> Heidegger, "Dichterisch wohnet der Mensch...", *Vorträge und Aufsätze*, p. 190.

<sup>40</sup> *P.U.*, sec. 261.